



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale

in

Lingue e civiltà
dell'Asia e dell'Africa
mediterranea

Tesi di Laurea

**La manifestazione
dell'Assoluto nel
mondo
fenomenico nella
tradizione
esegetica Huayan**

Relatrice

Prof.ssa Francesca Tarocco

Correlatore

Prof. Jacopo Scarin

Laureanda

Federica Caramella

Matricola 852403

Anno Accademico

2019 / 2020

Indice

Indice.....	1
序言.....	2
INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO I.....	10
La manifestazione dell'Assoluto nel mondo fenomenico nella tradizione esegetica Huayan.....	10
1.1 Breve storia del buddismo.....	10
1.2 Concetti base del background indiano.....	12
1.3 Il buddismo in Cina e la classificazione dottrinale.....	13
1.3.1 Le teorie principali della tradizione Huayan e l'idealismo soggettivo nello <i>Huayanjing</i>	17
1.3.2 La classificazione dottrinale nella tradizione Huayan.....	20
CAPITOLO II.....	25
Il pensiero dei patriarchi della scuola Huayan.....	25
2.1 I fondamenti della dottrina in Dushun.....	25
2.1.1 La formulazione della dottrina in Zhiyan.....	30
2.1.2 La sistematizzazione della dottrina del <i>dharmadhātu</i> in Fazang.....	34
2.1.3 La dottrina del <i>dharmadhātu</i> di Chengguan.....	43
2.1.4 La correlazione tra gli Insegnamenti e gli stadi cosmogonici nel pensiero di Zongmi.....	46
2.2 Lo sviluppo della cosmogonia di Zongmi e la mappa cosmogonica.....	51
CAPITOLO III.....	53
Zongmi e l'Indagine sull'origine dell'uomo.....	53
3.1 Organizzazione dell' Indagine sull'origine dell'uomo.....	53
3.1.1 Confucianesimo e taoismo.....	55
3.1.2 Lo schema di retribuzione karmica di Zongmi.....	59
3.1.3 L'insegnamento Hinayana.....	62
3.1.4 L'Insegnamento delle apparenze fenomeniche dei <i>dharma</i> e l'Insegnamento che rifiuta le apparenze fenomeniche.....	67
3.1.5. L'insegnamento che rivela la Natura.....	73
3.1.6 Il processo di evoluzione fenomenica.....	79
CONCLUSIONE.....	85
BIBLIOGRAFIA.....	88
SITOGRAFIA.....	91

序言

近几十年来，西方开始越来越多地关注东方的哲学和宗教，试图不犯错误，把它们带回到哲学思想演变的第一个时刻，即希腊起源，特别是形而上学的起源。不可否认的是，除了宗教之外，哲学对人类的重要性，在过去的伟大文明中，哲学是一门与探索事物原理有关的初级科学，它交织在科学知识和人文知识之间，尽管在各种潮流和流派中都可以这样说，但它从未失去对生命及其现象进行研究的意义。

每个人生活的核心问题都是西方文明和东方文明的根本，有理由相信这两个传统有着广泛的共同关注点、思想和观念。发现人类的起源，所有事物的原理，统治世界的法则，是所有宗教和许多思想家试图给出一个更为多样的答案的问题。

不受习惯力量对习惯观念的任何偏见，这些观念源于我们把人作为宇宙中心的标准的传统，我想考虑一个概念，如果不是截然相反，至少完全不同，它对应于佛教的世界观和世界观调节它的机制。

在佛教世界里，与道教的“道”或亚里士多德、赫拉克利特的“逻各斯”相比，“表达整个现实本身的普遍法则”就是被认为是包含在一个极其复杂的概念中的法，它包含了许多不同的含义，但同时又相互联系在一起。

一些佛教流派已经创造了关于佛法概念的理论，因此关于绝对在现象世界中的表现和关于现实本质的起源的理论，但是其中一个对创造一个系统分析主要佛教教义，接近哲学传统的教条，肯定是华严。虽然对西方华严学派知之甚少，但它对佛教思想总体上产生了巨大的影响，也对中国的宗教思潮如新儒学产生了巨大的影响。

华严传统的概念，无论是神秘的哲学意义，还是推理的风格，都很难理解，这对我们习惯于亚里士多德留下的传统是很陌生的。

佛教，华严，在阐释宗教、哲学和以往传统教条之间的互动中起到了基础性的作用，这主要是因为它含蓄地提到了 诠释学、救援論和宇宙学 问题。

通过華嚴宗五个祖学说的分析和对主要教义的分类，可以对华严五大宗师的基本概念有一个很好的理解，同时也代表了处理中国佛教相关问题的一种充分实用和灵活的方法。尤其是从诠释学的角度来看，华严传统在一个相当连贯的教义框架内组织了所有的事情，尽管很难调和各种佛教文本中的差异和矛盾。

我的研究目的是尽可能地了解华严佛教是如何通过理论和系统的思想和表达方式来满足其时代的智力和精神需要的。

在这篇论文的第一部分，我将通过简要概述佛教的历史和它的印度起源，直到我到达它与中国思想的接触，以便使我后面将要讨论的主题更容易理解和流动，也对那些不一定有佛教背景和其主要概念，然后着重对华严传统中的学说分类。在最后一部分，我将致力于华严祖的思想，它在我身上产生了深化和探索我将要处理的课题的愿望，即 圭峰宗密。

虽然他是华严派的最后一位，但在他之前的传统中占有特殊的地位，这可能也是由于佛教禅宗对他的思想产生了各种影响。根据他的观点，华严佛教和禅宗代表着同一个硬币的两面，同一个真理的两个方面必须协调一致。宗密揭示了中国佛教界在晚唐时期所发生的历史变化所导致的实质性差异。

我发现宗密对天体演化学的关注很吸引人，它涉及宇宙规律的起源，它的历史和演化，绘制了宇宙形成图。

我将致力于佛教的主要教义的恢复，但以上一位宗师的独到和特殊的眼光，他在系统的分析中也恢复了创造神话，解释了佛教宇宙形成论在某些方面是如何对应的，也可以从传统的道家和儒家的资料中找到。有了宗密，我们可以更清楚、更精确地描绘出宇宙起源的概念以及它是如何构成的，通过这些判教阐明，通过它们的继承，判教是指佛教徒修行达到最高理想境地涅槃的方法。

事实上，在最后一部分，我将讨论宗密如何将他在佛教教义分类中阐述的五个教训与儒道结合到他的宇宙观中。解释了在现象进化的过程中，我们如何从一个本体论的层面走向它的现象表现，代表了一个宇宙学和一个原因论，说明了我们如何从一个由没有启蒙的个体组成的世界，在这个世界里，幻觉和欺骗统治着我们，到达本体论的层面，从而导致涅槃的觉悟与智慧。

在写作中需要澄清的是属于西方哲学的术语的使用，这些术语可以是现象，至少可以是形式等等，只是为了缺少更好的术语而使用。当然，这些术语是在华严哲学中构思和语境化的，而不是在西方哲学语境中。

为了解决这些问题，我将特别提到华严佛教的基础，由《华严经》构成的文本，以及佛陀大师们的各种作品和评论学校。我必须去对彼得·格雷戈里的作品来说，这是推动论文发展的重要因素，《宗密与佛教中国化》与《原人论》，对应于宗密《原人论》一书作者的注释翻译。

INTRODUZIONE

Il buddismo, sistematizzato circa duemila e mezzo anni fa, è una delle più antiche religioni sulla terra. Successivamente alla sua diffusione in Asia attraverso numerose sfere culturali, è diventata molto più di una filosofia, un corpo di molti sistemi filosofici che abbraccia un'ampia varietà di credenze e pratiche.

Nel mondo buddista la “Legge universale che esprime l'intera realtà stessa” è ciò che si considera come *Dharma* (*fa*, 法), ossia un concetto estremamente complicato, che abbraccia tanti significati diversi ma allo stesso tempo connessi tra loro. “Si può notare che la parola *dharma* deriva dalla radice *dhr* che significa "sostenere, tenere insieme". Nel suo senso più ampio si riferisce a ciò che sostiene e tiene insieme l'universo”¹.

Il *Dharma* si può definire come l'entità che “rappresenta la particella fondamentale nel processo della filosofia del buddista”² e “come concetto sociale si riferisce a un codice morale, a una legge naturale e positiva, ed inoltre ai vari e distinti doveri degli individui”³.

Il termine *Dharma*, spesso è stato tradotto come "moralità", "religione", "legge", "dovere" ecc.. Ma poiché nei vari usi del termine esso comprende tutte queste diverse accezioni, nessuna parola del vocabolario italiano potrebbe fornirne una traduzione adeguata. Una ragione importante per cui si va incontro a questa difficoltà di traduzione è che sia il pensiero che la pratica alla base della società indiana in cui questo termine è stato usato, differiscono notevolmente da quelli della società greco-europea, a cui la nostra mentalità fa riferimento per motivi storico-culturali. In Occidente, le norme che codificano il comportamento umano sono state generalmente intese come razionali ed incentrate sull'uomo. Il motto di Protagora (481 a.C- 411) secondo cui "l'uomo è la misura di tutte le cose" e la convinzione aristotelica che l'uomo è, innanzitutto, razionale, hanno di conseguenza portato a porre

¹John M. KOLLER, “Dharma: An Expression of Universal Order”. *Philosophy East and West*, University of Hawaii Press, 22,2,1972, p.134.

² *Ivi*, p.131.

³ *Ibidem*

l'essere umano come criterio al centro dell'universo . Nella tradizione occidentale, infatti, la ragione umana diventa espressione della Legge Divina, poiché le leggi naturali più elevate sono le leggi dell'uomo.

Il *Dharma* designa l'insieme degli insegnamenti del Buddha e in quanto tale deve essere visto come la “Vera Via”, la “Via della Verità” , esso non è niente più che la realtà riflessa nel Buddha *Dharma*. “In quanto termine filosofico o metafisico, *dharma* è usato in forma singolare quando si riferisce alla realtà ultima, eterna, ed incondizionata, e in forma plurale per indicare la pletora di impercettibili fattori o condizioni che costituiscono le cose finite e lo stato dell'essere. In questo modo non c'è nulla all'interno o oltre l'universo che non sia racchiuso in questo termine”.⁴

Nel pensiero antico cinese, sono i concetti di corpo eterno (*dharmakaya*) del Buddha e dall'Assoluto (*dharmadhātu*), i fattori primari che costituiscono il mondo mutevole e simboleggiano la visione della realtà ultima, in assenza di un sapere legato alla conoscenza delle cause o la ricerca di una divinità o di una realtà soprannaturale che regola il mondo.

Varie scuole buddiste hanno creato delle teorie sulla manifestazione dell'Assoluto e dei fenomeni, sull'origine della natura della realtà , ma quella che secondo me ha affrontato il pensiero buddista dal punto di vista ermeneutico, soteriologico e cosmogonico in maniera precisa è la scuola Huayan (*Huāyán zōng*, 華嚴宗). Essa ha apportato un grande contributo nella creazione di un'analisi sistematica degli insegnamenti buddhisti principali, approcciando i dogmi della tradizione filosofica, come sostiene anche il professor Imre Hamar: “l'origine della natura è senza dubbio una caratteristica centrale del Buddismo Huayan”⁵. Il significato di tale termine “si pensa sia stato principalmente influenzato dal “Trattato sul risveglio della fede nel Mahayana” (*Dasheng qixin lun*, 大乘起信論) che descrive la mente in due aspetti: la mente come sicceità (*xin zhenru*, 心真如) e la mente soggetta [al

⁴ Mircea ELIADE, *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Company, 4, 1987, p. 90

⁵ Imre HAMAR, “The manifestation of the Absolute in the Phenomenal: World Nature Origination in Huayan Exegesis”. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, École française d'Extrême-Orient, 94, 2007, p.229.

ciclo di] nascita e morte (*xin shengmie*, 心生滅)”⁶. Chiunque abbia cercato di ricostruire lo sviluppo del concetto dell’origine della natura della realtà, considerato come una delle innovazioni più importanti della filosofia Huayan, è di certo ricorso e ha consultato alcuni lavori dei maestri Huayan che hanno richiesto ai lettori non poco sforzo ermeneutico, in quanto erano spesso di difficile interpretazione. “Nell’analizzare questi passaggi dei commentari Huayan il contesto del *sūtra* è spesso negletto, quindi non c’è da stupirsi che il termine “origine della natura” e il suo significato diventino così facilmente distaccati dal *sūtra*”⁷.

Per chiarire il concetto di ermeneutica, essa si può definire come “la disciplina filosofica dell’interpretazione razionale del canone tradizionale delle Sacre Scritture, autorevole per una comunità religiosa, solitamente considerato come caratteristico dell’Occidente”⁸. Dal momento in cui nel pensiero antico cinese, non vi è un’interpretazione razionale dei fenomeni naturali, di un sapere legato alla conoscenza delle cause, la nozione di ermeneutica sembra rimanere “ancorata all’errata convinzione che il pensiero "orientale" sia in qualche modo "non razionale" o "mistico", quindi esonerato dall’onere di conciliare le tensioni tra alcune forme di autorità e ragione filosofica”⁹. È sensato dunque, fare chiarezza sulle varie concezioni sbagliate addotte alla religione buddista, cercando di avere una consapevolezza maggiore delle dottrine principali.

L’obiettivo di questo studio è quello di raggiungere una comprensione del buddismo Huayan, con riferimenti particolari ai concetti di *dharmā*, di origine della natura della realtà e di “*dharmadhātu*”. La scelta della scuola Huayan come pilastro di questa indagine è dovuta al fatto che considero l’influenza notevole che gli insegnamenti filosofici e religiosi di questa tradizione abbiano rivestito nella storia filosofico-religiosa oltre che cinese, anche giapponese e coreana. L’influenza Huayan si

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ivi*, p.230.

⁸ Robert A. F THURMAN, “Buddhist Hermeneutics”, *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford University Press, 46, 1 Oxford University Press, 1978, p.19.

⁹ *Ibidem*

può ritrovare non solo nel pensiero buddista, ma anche nelle correnti successive delle religioni autoctone, come il neoconfucianesimo.

Innanzitutto, strutturerò il discorso facendo una breve panoramica sulla storia del buddismo e le sue origini indiane fino ad arrivare al suo incontro con il pensiero cinese per poi concentrarmi sulla classificazione dottrinale della tradizione Huayan.

Attraverso l'approfondimento delle dottrine della scuola tramite gli scritti dei cinque patriarchi, cercherò di esaminare il sistema filosofico al fine di ottenere una più ampia comprensione dell'argomento. Prenderò spesso in analisi il testo che si pone alla base del buddismo Huayan, costituito dal "Sutra della ghirlanda" (*Avatamsakasutra*) e le varie opere e commentari realizzati dai maestri della scuola, elucidando le teorie di quest'ultimi sugli argomenti principali della tradizione come la dottrina del *dharmadhātu*, quella della "reciproca compenetrazione dei fenomeni" e dell'"illuminazione intrinseca".

La diffusione degli insegnamenti della tradizione Huayan in Asia raggiunse il culmine durante la dinastia Tang (618-907 d.C.) coadiuvata dalla spiccata influenza intellettuale e culturale della civiltà in quel momento storico. I maestri Huayan furono molto prolifici nella creazione di ampi commentari relativi ai principi e alle pratiche trattati nel *Sutra della ghirlanda*, tramite essi è evidente come afferma Thomas Cleary sia "ciò che è unico nella prospettiva Huayan sia ciò che è generalmente condiviso con altri *format* buddisti"¹⁰.

Quello che deve essere chiarito nello scritto, è l'uso di termini appartenenti alla filosofia occidentale, quali possono essere fenomeno, noumeno, forma e così via, utilizzati semplicemente per la mancanza di termini migliori. Ovviamente questi termini sono da concepire e da contestualizzare nell'ambito della filosofia Huayan e non nel contesto filosofico occidentale.

¹⁰ Thomas CLEARY, *Entry Into The Inconceivable*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, p.1.

Nell'ultima parte mi dedicherò al pensiero del patriarca Huayan che ha fatto nascere in me, *in primis*, il desiderio di approfondire e ricercare gli argomenti di cui tratterò, ossia Guifeng Zongmi (圭峰宗密, 780–841).

Egli, nonostante sia l'ultimo dei patriarchi Huayan, occupa una posizione peculiare nella tradizione fino a lui precedente, probabilmente anche dovuto alle influenze che il buddismo Chan ebbe sul suo pensiero. Secondo la sua visione, il buddismo Huayan e quello Chan erano due facce della stessa medaglia, due aspetti della stessa verità che dovevano essere armonizzati. Zongmi portò alla luce delle differenze sostanziali a causa anche dei cambiamenti storici che si avvicendarono all'interno della sfera buddista cinese durante il tardo periodo della dinastia Tang.

“La cosmologia ci orienta. Ci fornisce un posto nell'universo, una casa in cui la nostra storia può essere raccontata in modo tale che abbia senso per noi stessi e per le persone con cui viviamo. Per millenni, la terra e l'acqua, la luce, il clima e il cielo sono stati descritti in una miriade di racconti di culture diverse. Gli esseri umani hanno trovato un senso nel leggere la propria storia contro la storia del luogo in cui si trovano. Dai santuari locali derivanti dalla sensibilità arcaica alle elaborate sfere tolemaiche e agli inferni danteschi del cristianesimo, dell'induismo e del buddismo, lo studio del cosmo inizia e finisce con un'esplorazione del sé”¹¹. Proprio Zongmi prestò particolare attenzione alla cosmogonia, che si occupa dell'origine delle leggi cosmologiche, della loro storia e della loro evoluzione, tracciando una mappa cosmogonica.

Concluderò analizzando la struttura del celebre scritto di Zongmi “Indagine sull'origine dell'uomo” (*yuan ren lun*, 原人论) dalla traduzione commentata di Peter Gregory (1995), chiarendo l'interazione tra il buddismo e il retaggio filosofico e religioso classico rappresentato dal taoismo e dal confucianesimo, fino ad arrivare al processo di evoluzione fenomenica.

¹¹, Christopher Key CHAPPLE, “Thomas Berry, Buddhism, and the New Cosmology”, *Buddhist-Christian Studies*, University of Hawaii Press, 1998, p.147.

I CAPITOLO

La manifestazione dell'Assoluto nel mondo fenomenico nella tradizione esegetica

Huayan

1.1 BREVE STORIA DEL BUDDISMO

La tradizione indiana afferma che tra il VI e il V secolo a.C un uomo, chiamato Siddharta Gautama Sakyami, all'ombra dell'albero della Bodhi conseguì l'illuminazione. In seguito a questo straordinario evento, egli venne e viene al giorno d'oggi ricordato con il nome di Buddha. L'appellativo "Budda" deriva dal sanscrito e consiste nel participio passato del verbo "Budh" che significa "svegliare", quindi, Buddha letteralmente significa "il risvegliato" e si riferisce propriamente allo stato di illuminazione conseguito da Siddharta.

Il Buddha viveva nel benessere godendo di ogni agio presso il palazzo del padre e da quanto sappiamo fu allievo di due grandi filosofi alla corte del re Bimbisara. Tuttavia, nonostante gli insegnamenti dei due maestri, con molta probabilità non riuscì a raggiungere la pace dei sensi, decise così di intraprendere una via di ricerca spirituale che si discostava dalla tradizione religiosa indiana dell'epoca. Egli scelse di praticare l'ascesi, ossia "una pratica caratterizzata da un severo regime alimentare, culminante con il digiuno, l'indifferenza verso ogni comodità corporale nel dormire e nel riposare, e la modestia nel vestire spinta perfino alla completa nudità, la rinuncia al cibo animale, che si supponeva eccitasse passioni e creasse l'abitudine all'insensibilità verso le sofferenze degli altri"¹².

¹² Sarvepalli RADHAKRISHNAN, *Storia della filosofia orientale*, trad. di E. Agazzi, Milano, Feltrinelli, Vol. I, 1978, p. 184.

Si dice che abbia continuato ad adottare questa pratica per un periodo lungo circa sei anni e alla fine di questo, risoluto e forte della certezza che il prolungarsi dell'esperienza gli aveva lasciato, egli arrivò alla consapevolezza che in realtà questa continua costrizione alla rinuncia e alla vita solitaria era controproducente al raggiungimento dell'illuminazione. Perciò, tra le diverse pratiche spirituali, egli cercò una via di mezzo che non si incentrasse solamente sull'asceti o al contrario su una vita legata ai piaceri dei sensi, finché all'età di trentacinque anni raggiunse l'illuminazione.

Successivamente il Buddha formulò quelle che furono chiamate le "Quattro nobili verità", in queste troviamo un'analisi dei mali e del disagio esistenziale dell'uomo e una cura per superare e sconfiggere il dolore e raggiungere finalmente la pace attraverso un lavoro costante su se stessi, facendo in modo che si possa convivere e superare questo stato di infermità mentale di cui l'uomo è prigioniero. In questa prigionia la vita trascorre in una costante condizione di dolore e frustrazione. La prima nobile verità affronta *in primis* il tema della sofferenza, mentre la seconda si occupa di ricercare quali siano poi le cause della stessa. Le motivazioni si possono trovare nell'attaccamento che colui che soffre ha verso una concezione falsata della vita e della realtà, dovuto ad una sostanziale ignoranza. L'opera della mente umana infatti tende a racchiudere le forme fluide della realtà in categorie fisse e permanenti. Così facendo si rimane vittime di un circolo vizioso che fa sì che ogni azione comporta di conseguenza un'altra azione, basandosi sulla legge di causa ed effetto, secondo cui qualsiasi fenomeno o qualsiasi situazione ci si trovi a sperimentare dipende da azioni compiute in precedenza. In questo modo ogni quesito a cui si cerca di dare una risposta, rinvia a un altro e così via in un ciclo senza fine.

Questo ciclo di nascita e morte nel buddismo viene indicato come "samsara" ed è guidato dal Karma, che attiva la catena senza fine di causa ed effetto vincolando gli esseri al samsara.

Il Buddha, nella terza nobile verità, afferma che esiste un modo per liberarsi da questo stato di continuo dolore, scoprendo la causa che genera questa sofferenza. L'uomo, infatti, può sfuggire dalla schiavitù del Karma raggiungendo la totale liberazione nel nirvana, che corrisponde a uno stato che trascende tutti i concetti intellettuali e che va al di là del linguaggio di ogni pensiero razionale e descrizione.

Nell'ultima parte del suo insegnamento il Buddha espone il metodo che permette di conseguire questo stato di pace, esplicitandolo nella quarta nobile verità.

Con questo ultimo precetto il Buddha indica il percorso per emanciparsi dalle sofferenze e avvicinarsi al nirvana, ossia mediante l'Ottuplice sentiero dell'autoperfezionamento. I passi del sentiero non devono considerarsi alla stregua di regole rigide a cui attenersi forzatamente, essi sono più un'indicazione e forniscono la base per la realizzazione di una vita retta secondo la religione buddista, la quale prevede di trovare una posizione di equilibrio tra gli estremi opposti, ossia tra la vita ascetica e una vita pienamente edonistica.

Alla morte del Buddha, i suoi insegnamenti vennero tramandati oralmente per circa cinquecento anni. È soltanto nel I sec. a.C. che per la prima volta, grazie alla convocazione del IV Concilio che si tenne nell'isola di Ceylon, si assiste alle prime trascrizioni delle parole del Buddha in lingua Pali.

Il buddismo iniziò così a diffondersi ed espandersi a livello geografico in maniera abbastanza considerevole e fu caratterizzato dalla nascita di numerose correnti di pensiero e divisioni, con la conseguente formazione di varie scuole.

1.2 Concetti base del background indiano

Le due maggiori correnti all'interno del mondo buddista sono quella Theravada e quella Mahayana . Queste due correnti assunsero delle sfumature filosofiche molto differenti fra loro, il *Theravāda* è considerata come la più antica scuola buddista, mentre il Vijñānavāda (detto anche Cittamātra o Yogācāra) e la dottrina del Madhyamaka esercitarono una grande influenza innanzitutto sul buddismo Mahayana e in seguito sulle scuole Huayan (華嚴宗) e Chan (禪).

Queste scuole interpretarono dei concetti chiave del buddismo in modi molto diversi. I buddhisti Theravada ad esempio, affermano che le entità convenzionalmente esistenti sono ontologicamente radicate in altri *dharma*. Sebbene questi *dharma* siano transitori e causalmente dipendenti l'uno dall'altro, possiedono anche una natura propria. Al contrario, i buddhisti Madhyamaka sostengono

che la realtà è caratterizzata dalla "vacuità" il cosiddetto *sunyata* e tutti i *dharma* sono causalmente dipendenti. Dunque tutto è "vuoto" e vi è una vacuità di terza nobilnatura propria. Da ciò ne consegue che la dottrina del vuoto sia facile da fraintendere e che talvolta sia erroneamente confusa con il nichilismo metafisico. Infatti, i Madhyamika venivano accusati di avere tendenze nichiliste in quanto ponevano, di fatto, il *dharma* nel vuoto, quando invece l'obiettivo era quello di cogliere la realtà così com'è, fuori da ogni schema prestabilito e concettualizzato, senza categorizzazioni. I buddisti Madhyamaka sostengono l'esistenza dei *dharma*, ma anche che l'esistenza di ogni *dharma* è "condizionata" da qualcos'altro, dunque ogni cosa dipende nella sua natura da tutte le altre, ogni fenomeno non esiste di per sé ma solo in relazione agli altri, risultando vuoto di una propria sostanzialità, di conseguenza essi mancano di natura intrinseca. Non essendovi una continuità tra i fenomeni, poiché privi di una loro natura inerente, siano essi fisici o mentali, si può affermare che ogni realtà esiste solo se interconnessa a diverse cause e condizioni.

Per i buddhisti Yogacara invece, l'unica cosa realmente esistente è la coscienza ed i fenomeni, così come noi li percepiamo, non sono altro che mente, non esistono se non come apparenze. Dunque, l'uomo si illude che questa coscienza sia un "soggetto" che abbia una sua identità permanente e che allo stesso modo esistano anche gli oggetti percepiti. La vacuità è, per la scuola Yogacara, la fine della differenza tra soggetto e oggetto e corrisponde al Risveglio (*bodhi*), la sede della vacuità è la coscienza, che è la sola ad esistere anche se sempre priva di identità inerente.

1.3 Il buddismo in Cina e la classificazione dottrinale

La data in cui il buddismo venne introdotto in Cina non è ad oggi certa, risalirebbe al 50 a.C. ossia durante la Dinastia Han orientale (25-220), durante la quale la capitale Luoyang (*Luòyáng*, 洛阳) divenne uno dei primi centri di traduzione e diffusione del pensiero buddista. Tuttavia le scritture

Indiane arrivarono in Cina in maniera piuttosto frammentaria, di conseguenza ciò portò ad una comprensione pressochè parziale da parte dei primi adepti alla religione buddista in Cina.

In seguito però, il buddismo cinese diventò così versatile da formulare dei concetti propri che si distanziavano dalle tradizionali scuole buddiste indiane. Il risultato fu lo sviluppo di diversi schemi di classificazione dottrinale, i cosiddetti *panjiao* (判教), letteralmente "divisione della dottrina". Il termine "indica un sistema di classificazione critica degli insegnamenti buddhisti basato sulla sequenza cronologica, i luoghi, le forme, i contenuti e i significati della rivelazione del Buddha, al fine di una precisa interpretazione del *Dharma*. Ogni *panjiao* ordina le scritture buddhiste secondo una precisa gerarchia che vede al vertice uno specifico testo contenente la verità assoluta, mentre gli insegnamenti restanti vengono letti come stadi preliminari della rivelazione. Ogni scuola propone una diversa disposizione delle scritture nel *panjiao*, così da far divenire quest'ultimo suo simbolo e tratto distintivo"¹³.

L'influenza del buddismo in Cina crebbe così tanto da farlo diventare uno dei "Tre Insegnamenti" (*san jiao* 三教) appartenenti alla tradizione cinese, insieme al confucianesimo e al taoismo. Nonostante ciò vi furono dei periodi in cui la dottrina buddista subì varie persecuzioni poiché era considerata una causa di instabilità sociale, prima nel 567 d.C, e poi nel 574 e nel 577, fino ad arrivare alle grandi persecuzioni anti-buddiste dell'845 perpetrate dall'imperatore Wuzong (武宗) che distrusse le istituzioni buddhiste.

Proprio la combinazione tra le varie persecuzioni e interruzioni politiche, l'inoperosità delle scuole buddhiste esistenti e la mancanza di commentari definitivi sulle scritture provenienti dalla tradizione indiana, permise al buddismo cinese una libertà di appropriazione creativa e di innovazione che portò alla creazione di una tradizione del tutto unica nel contesto cinese e si può dire che quella Huayan sia proprio una di queste. La Scuola dell' "Ornamento fiorito" fu una delle

¹³ Stefania TRAVAGNIN, Il Nuovo "buddhismo per l'umanità" (Renjian Fojiao) a Taiwan: Una nota sulla classificazione degli insegnamenti (panjiao) secondo il Maestro Yinshun, *Cina*, 2001, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 2001, p.67.

principali scuole del buddismo cinese e deve il suo nome all'*Avatamsakasūtra*,” considerato come il più importante e completo di questa scuola. Il titolo in sanscrito di questo *sūtra* non corrisponde perfettamente al titolo cinese più comune *Huāyánjīng* 華嚴經 (Sutra della ghirlanda). Esso è un'opera composita sopravvissuta solo nella traduzione in tibetano e in cinese, ma si possono individuare tracce della sua esistenza già dal V secolo a.C.

“Dal punto di vista dottrinale, l'*Avatamsakasūtra* appartiene al Grande Veicolo buddista (Mahayana), di cui rappresenta uno stadio di sviluppo particolarmente avanzato”¹⁴. Inoltre presenta una visione molto complessa della realtà e si può dire che rappresenti l'espressione più immediata della dottrina buddista, infatti come è descritto nel primo capitolo dello scritto, fu proprio il Buddha stesso che dopo aver raggiunto l'illuminazione, aveva predicato l'*Avatamsaka*, in cui la Buddità viene descritta come coestensiva con tutto ciò che esiste e il cosmo.

Vi è un'altra tra le scritture responsabili degli insegnamenti distintivi della tradizione Huayan oltre al Sutra della ghirlanda, ossia il “Trattato sul risveglio della fede secondo il Mahayana”, attribuito ad Āśvaghōṣa (80 ? – 150 ?), un monaco buddista e filosofo. *Il Risveglio della fede* nel Mahayana sviluppa la teoria della “Natura di Buddha” (*tathāgatagarbha*), secondo la quale in tutti gli esseri senzienti vi è già nella loro natura autentica la potenzialità della Buddità e pone la “Mente Unica” come fondamento della realtà, conciliando tale dottrina con quella detta dello *ālayavijñāna* che caratterizza il buddismo Yogacara .

La classificazione dottrinale (*panjiao*) , è sempre stata considerata come una caratteristica del buddismo cinese o comunque una delle tradizioni che derivano da essa. Il problema ermeneutico derivante dai *panjiao* è evidente sin dai primi sviluppi della religione. “In tutte le tradizioni buddhiste, la fede non è che una via per la saggezza, la dottrine non sono altro che prescrizioni per le pratiche, quindi la Scrittura ha meno autorità della ragione. Non dovrebbe quindi sorprendere che l'ermeneutica, la scienza dell'interpretazione della sacra dottrina (*saddharma*),

¹⁴ Stefano ZACCHETTI, *Trattato sul Leone D'oro*, Padova, Esedra Editrice, 2000, p.23.

dovrebbe essere centrale nella metodologia dell'illuminazione, l'obiettivo invariabile, sebbene variamente definito, di tutte le tradizioni buddhiste”¹⁵.

All’inizio nelle prime scuole dell'Hinayana, l'idea alla base dell'intensa attività era che l'*Abhidharma* fosse esso stesso pura saggezza (*prajñalamala*), presentato in forma analitica come testo che descriveva sistematicamente la realtà ultima, i principali problemi ermeneutici che si sono sviluppati durante questo periodo riguardavano la natura della realtà ultima trasmessa nell'*Abhidharma*. I buddhisti riuscirono anche a dare una spiegazione a delle affermazioni che si trovavano negli insegnamenti del Buddha che sembravano apparentemente avere un significato in contrasto l'uno con l'altro, distinguendo le affermazioni il cui significato era esplicitamente espresso e quelle il cui significato richiedeva un'interpretazione. I buddhisti infatti, cercarono di escogitare un modo secondo cui due affermazioni potessero essere entrambe vere senza che gli insegnamenti buddhisti venissero considerati contraddittori ed incoerenti, trovando una soluzione nell'introduzione delle distinzioni tra i vari livelli degli insegnamenti. Tale distinzione in livelli degli insegnamenti si rivelò molto importante per lo sviluppo del buddismo Mahayana.

Con l'avvento del buddismo Mahayana la questione ermeneutica divenne molto più complessa, infatti il nuovo movimento si faceva strada tra le varie tradizioni e scritture precedenti, cercando di ottenere una certa supremazia rispetto ad esse, rivendicando di essere stata predicata dal Buddha stesso.

Di conseguenza il buddismo Hinayana venne messo in discussione insieme alla definizione dualistica di illuminazione come fuga nel nirvana che venne confutata. L'ideale *bodhisattva* di amore e compassione per tutti gli esseri viventi venne invece sottolineato e la piena illuminazione della Buddità venne considerata un obiettivo accessibile, un'illuminazione che affermava la non-dualità ultima del samsara e del nirvana.

Con l'avvento del *Sutra della ghirlanda*, divenne chiaro come esso “differisse dagli altri insegnamenti del Buddha non tanto in termini del suo contenuto ultimo ma nel modo in cui il contenuto era

¹⁵ THURMAN, “Buddhist Hermeneutics”, cit., p.20.

rivelato”.¹⁶ Si può dire che tali differenze siano il frutto del complesso processo storico durante il quale il buddismo venne diffuso e assimilato nello schema culturale cinese. Questo tentativo di comprensione di una tradizione che era originamente straniera sia a livello concettuale che propriamente geografico può essere definito come “sinificazione”.

1.3.1 Le teorie principali della tradizione Huayan e l’idealismo soggettivo nello *Huayanjing*

Il buddismo Huayan ereditò dal Madhyamaka la visione secondo cui tutti i fenomeni sono condizionati, ovvero la dottrina della “compenetrazione reciproca di tutti i fenomeni”, detta anche “perfetta fusione” *yuanrong* 圓融 che verteva su una lettura piuttosto olistica di tutta la Realtà. Primo patriarca e fondatore fu il monaco Dushun 杜順 (557-640), il suo successore fu Zhiyan 智嚴 (602-668) insieme al suo allievo Fazang 法藏 (643-712), infine troviamo Chengguan 澄觀 (738–839) e il suo adepto Guifeng Zongmi 圭峰 宗密 (780–841) che fu anche uno dei patriarchi della scuola buddista Chan e dopo il quale il pensiero Huayan subì un notevole cambiamento.

In particolare, due dei patriarchi della scuola Huayan, Dushun e Fazang utilizzarono delle metafore per spiegare concetti di vacuità (*sunyata*), origine dipendente (*pratityasamutpada*) e compenetrazione reciproca. Fu proprio il primo patriarca a spiegare la compenetrazione con la metafora della rete di Indra, ovvero la rete imperiale di gioielli celesti, che data la loro chiarezza riflettono se stessi e gli altri simultaneamente e all’infinito. Così ogni gioiello può riflettere immediatamente l’immagine di ogni altro, ma allo stesso tempo nessuno interferisce con l’altro, questo accade perché all’interno di ogni gioiello sono presenti tutti i gioielli. Il funzionamento dell’universo viene inteso nello stesso modo, ogni cosa che esiste dipende sia per la sua esistenza che per la sua identità da ogni altra cosa che è esistente.

¹⁶ Peter N.GREGORY, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p.113.

Fazang, come Dushun, spiegò nel suo “Trattato sul Leone d'Oro” dal punto di vista Huayan il concetto di reciproca compenetrazione all'imperatrice Wu Zhao, o Wu Zetian 武則天 (624 –705)¹⁷. Fazang illustrò tale concetto servendosi della metafora di una statua di un leone d'oro: anche se convenzionalmente ciò che si percepisce all'inizio è il fatto che la statua sembri essere un leone, tuttavia, ci si dovrebbe rendere conto del fatto che sia privo di senso considerare l'aspetto propriamente fisico e materiale del leone come un'entità separata rispetto all'oro stesso che lo ricopre. L'oro può assumere diverse forme (minerali, lingotti, monete), ma di per sé è immutabile. Allo stesso modo, sebbene nella realtà sembrano esservi entità distinte e persistenti, tuttavia, diventa necessario comprendere che non esistono effettivamente entità con tali caratteristiche, ma che alla fine tutto ciò che esiste veramente è un intreccio di entità reciprocamente interdipendenti (*dharma*) che si estende attraverso tutto il tempo e lo spazio ed è eterno e immutabile.

Più in generale, come sostiene l'autrice JeeLoo Liu la metafisica del *Sutra della ghirlanda* può essere definita come una forma di “idealismo soggettivo”¹⁸, seguendo la visione secondo cui il mondo fisico non è reale, ma esiste meramente come proiezione della mente. Il sutra recita: “ tutte le azioni nascono dalla mente. Dunque, si dice che la mente sia come la magia: se uno si libera dalla falsa immaginazione, terminano tutti i sentieri dell'esistenza. Proprio come un abile mago fa apparire le forme, ... così è anche il mondo”¹⁹.

In sintesi, seguendo la visione di Thomas Cleary, il sutra afferma che tutte le cose e tutti i mondi “non hanno una realtà autentica”²⁰, in quanto tutto ciò che percepiamo intorno a noi viene paragonato ad un'illusione o ad un riflesso e proprio come riflessi, gli oggetti non hanno una natura sostanziale, né una collocazione nello spazio. In quanto illusioni, gli oggetti non hanno un vero inizio, un'origine o

¹⁷ Conosciuta anche come Wu Zetian 武則天, nella storia cinese fu l'unica imperatrice a formare la propria dinastia, ossia quella Zhou 周.

¹⁸ LIU JeeLoo, “Huayan Buddhism’s Conceptions of the Realness of Reality: How Huayan Transformed from Subjective Idealism into Holistic Realism”, *Consciousness and Fundamental Reality: Lessons from Asian Philosophy*, Sun Yat-Sen University, 2019, p.3

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ Thomas CLEARY, *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc, 1993, p.248.

una fine. Nella sua negazione dell'autenticità del mondo insieme alla miriade di cose, l'idealismo si trova in diretto contrasto rispetto al realismo, perciò i fenomeni mondani sono puramente formati dall'immaginazione della mente degli individui.

Nell'idealismo soggettivo Huayan, sono le menti che concepiscono la moltitudine di mondi e negano la loro comunanza. Dalla prospettiva del *Sutra della ghirlanda*, anche le menti però non sono reali; il fatto che il mondo fenomenico sia il risultato della fabbricazione della mente, non significa che la mente crei il mondo autentico. Infatti, come si può leggere nel sutra “ tutte le cose non hanno provenienza e nessuno può crearle”²¹. Dunque, le nostre sensazioni e percezioni fanno tutte parte di questo mondo fenomenico illusorio e in più anche la nostra stessa esistenza non è reale. Dall'affermazione : “Gli essere viventi, anche, non sono altro che un'illusione”²², quindi “anche se sono le azioni dell'individuo che creano il mondo, in verità l'azione non ha alcun agente”²³, si può evincere che l'idealismo soggettivo Huayan finisca per essere una forma di irrealismo.

Ad esempio, JeeLoo afferma di aver interpretato la filosofia Huayan come una forma di idealismo più che di realismo, infatti secondo il suo pensiero “per i buddisti Huayan, il realismo comune è la radice delle afflizioni e della sofferenza. Per ottenere l'illuminazione, prima ci si deve sbarazzare del presupposto dietro il realismo comune- che il mondo intorno a noi e tutti gli oggetti in esso, siano reali”²⁴. Tuttavia secondo la visione dell'autrice, l'idea metafisica che ebbero i patriarchi non sostiene l'idealismo soggettivo o il comune realismo. Non a caso, infatti, essi condividevano la concezione secondo cui la coscienza e la realtà fondamentale sarebbero connesse.

È importante comunque dire che i lavori principali dei cinque patriarchi Huayan sono commentari dello stesso *Sutra della ghirlanda* o elaborazioni degli insegnamenti esoterici del *Sutra*, di conseguenza è molto difficile riuscire a distinguere in maniera netta le posizioni filosofiche tra i cinque patriarchi e il sutra stesso.

²¹ *Ivi*, p.5.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ LIU, “Huayan Buddhism's Conceptions of ...”, cit.,p.5.

1.3.2 La classificazione dottrinale nella tradizione Huayan

I buddhisti cinesi utilizzarono i *panjiao* per scopi soteriologici, ermeneutici e settari. Il livello d'interesse nei confronti dei *panjiao* dimostrato dai patriarchi Huayan però è notevolmente differente, ad esempio, Zhiyan prestò maggior attenzione dal punto di vista ermeneutico, provvedendo a creare una struttura razionale in cui il buddismo potesse essere compreso, mentre Fazang diede assoluta importanza allo *Huayanjing*, cercando di creare delle basi per stabilire la tradizione Huayan come la principale rappresentante dell'insegnamento supremo del Buddha. Fazang rispetto a Zhiyan si concentrò sugli insegnamenti dal punto di vista del settarismo e Zongmi, al contrario rispetto ai suoi due maestri, prestò maggiore attenzione al lato soteriologico dei *panjiao*.

Dunque, Zhiyan utilizzò gli insegnamenti per organizzare una serie di problemi ereditati dalle tradizioni esegetiche delle Sei Dinastie, sfruttandoli per chiarire dei problemi dottrinali e li applicò in base alla natura del problema stesso. Il suo *focus* consistette principalmente nel trovare una soluzione ai vari problemi della tradizione, per rendere più comprensibile e facilitare l'assimilazione delle dottrine del buddismo indiano e di rifocalizzarle in termini nuovi, piuttosto che nel trovare un sistema di classificazione degli insegnamenti. Il secondo patriarca Huayan divise gli insegnamenti in tre grandi categorie che comprendono l'insegnamento improvviso, quello graduale e l'insegnamento perfetto.

Zhiyan, intese i primi tre insegnamenti come Fazang, ma alla fine non delineò uno schema di insegnamenti definitivo come invece fece successivamente quest'ultimo.

Zhiyan descrisse così il primo insegnamento:

“all'inizio, mentre (ancora) sotto l'albero della bodhi, (il Buddha), per il bene di coloro intenti alla pratica del grande veicolo, in un'occasione espose direttamente la massima espressione del principio

fondamentale. Dato che il significato della messa in moto della Ruota del Dharma era profondamente sottile e non era basato su nulla, (questo insegnamento) è considerato improvviso”^{25 26}.

Quando delinea l’insegnamento graduale e quello perfetto scrive :

“il "graduale" si riferisce al fatto che (il Buddha) ha ideato (vari) espedienti per il bene dei principianti, avviando i tre veicoli come un metodo per indurli ad andare avanti. All'inizio (la sua intenzione) era oscura, ma in seguito divenne chiara. È passato dal superficiale al profondo. Poiché li ha progressivamente veicolati all'altra sponda per fasi, (questo insegnamento) è chiamato graduale.

L’ “insegnamento perfetto" si riferisce al fatto che (il Buddha), per il bene di coloro di grande acume, già parzialmente avanzati verso il regno della Buddità, espose l'insegnamento della liberazione del Tathāgata che ha compiuto completamente la pratica del frutto finale del principio cardine. Poiché ha portato a termine il compito del Buddha, (questo insegnamento) è definito perfetto”²⁷.

Si può dire che l’uso dei *panjiao* da parte sia di Zhiyan che di Fazang rispecchi perfettamente il periodo storico in cui i due vissero e la tradizione con cui si trovarono a contatto durante la dinastia Tang. Un eventuale paragone con Zongmi porta alla luce delle differenze sostanziali a causa anche dei cambiamenti storici che si avvicendarono all’interno della sfera buddista cinese durante il tardo periodo della dinastia .

Zhiyan stabilì il Sutra della ghirlanda come l’insegnamento improvviso, mentre Fazang lo separò dal sutra, spezzando la connessione tra l’insegnamento perfetto e quello improvviso. In questo modo tutta l’attenzione si concentrò sullo *Huayanjing* che invece venne identificato esclusivamente con l’insegnamento perfetto. Fazang diede quindi all’insegnamento improvviso un’altra connotazione, scrisse: “Nell’insegnamento improvviso tutte le parole e le spiegazioni sono improvvisamente eliminate, la natura della verità è repentinamente rivelata, comprensione e pratica sono di colpo

²⁵ GREGORY, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, cit., p.120

²⁶ Traduzione di Peter N. Gregory strettamente ispirata al “Commentary which searches out profundities” (Sou hsüan chi) di Zhiyan.

²⁷ GREGORY, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, cit., pp.120-121.

perfezionati e la Buddità [si ottiene] sulla non produzione di un singolo momento di pensiero”²⁸. Per il maestro, grazie a tale insegnamento la Buddità si può ottenere in maniera rapida, in un breve e veloce momento di pensiero senza che si susseguano necessariamente dei passaggi gradualmente nel cammino verso il raggiungimento di tale obiettivo.

L'insegnamento improvviso mostrava per Fazang un modo superiore per rivelare la vera natura della realtà, mentre la visione dell'ultimo patriarca non considerava l'insegnamento improvviso come una categoria separata dai suoi *panjiao*.

Lo schema degli insegnamenti di Zongmi venne formulato nella sua opera “Indagine sull'origine dell'umanità” (*Yuan ren lun*, 原人伦) in cui egli intese i termini “improvviso” e “graduale” come dei metodi utilizzati dal Buddha nei suoi insegnamenti ma non come degli insegnamenti separati. Inoltre, distinse due tipi di insegnamento improvviso, il primo che corrisponde a quello che si rivolge agli individui con capacità superiori, che corrisponde e si associa a tutti quei casi in cui il “Budda rivela direttamente il vero *dharma* alle persone illuminate, con capacità superiori e di spiccato intuito, che ‘ascoltando le parole del Buddha sarebbero immediatamente illuminate’ ”²⁹. Il secondo tipo di insegnamento improvviso venne considerato da Zongmi come un metodo di esposizione e si riferisce esclusivamente al *Sutra della ghirlanda*, identificandosi con esso. La seconda tipologia di insegnamento si rivolge a tutti coloro che sono in possesso di capacità superiori come un risultato della maturazione delle condizioni coltivate nelle vite passate, rendendo abbastanza evidente che subordini il secondo tipo di insegnamento al primo tipo nel suo scritto.

Per quanto riguarda l'insegnamento perfetto, Fazang lo definì come l'originazione condizionata del *dharmadhātu*. Ossia, dato che tutti i fenomeni sono privi di auto-natura e la loro esistenza dipende da condizioni esterne, essi sorgono contingentemente l'uno rispetto all'altro così ogni fenomeno è una parte organica del tutto definita dall'armoniosa interrelazione di tutte le sue parti. Il carattere dell'intero è definito da ogni singola parte, così come il carattere di ogni parte è determinato

²⁸ *Ivi*, p.137.

²⁹ *Ivi*, p.149.

dall'intero, ogni fenomeno è considerato come determinante del carattere di un altro fenomeno e viceversa, poiché l'intero non è nient'altro che l'interrelazione di tutte le sue parti. Il maestro menzionò poi anche delle “dieci profondità”, nominate precedentemente dal suo maestro Zhiyan, che descrivono l'infinita interpenetrazione e la determinazione mutuale dei fenomeni e possono essere raffigurate dalla metafora della Rete di Indra, di cui Fazang fece una dimostrazione pratica. Tramite un esperimento che vide protagonista l'imperatrice Wu, egli dimostrò l'origine condizionata del *dharmadhātu* che è correlata con la capacità di ogni fenomeno di riflettere ed essere riflesso dagli altri fenomeni. Il maestro infatti per far sì che l'imperatrice Wu immaginasse l'infinita moltiplicazione del processo di riflessione reciproca, in base al processo di origine condizionata del *dharmadhātu*, utilizzò dieci specchi, posizionandone otto in ciascuno dei punti cardinali e poi uno sopra e uno sotto, tutti rivolti l'uno verso l'altro. Successivamente dispose al centro un'immagine del Buddha illuminata da una lampada luminescente, in questo modo l'immagine non solo venne riflessa in ogni specchio ma anche ogni riflesso si rispecchiava in ogni altro specchio.

Definendo l'insegnamento perfetto sulla base dell'origine condizionata del *dharmadhātu*, il maestro incluse nella discussione anche la questione l'origine della natura. Il termine “origine della natura” fu stato usato per la prima volta da Buddhabhadra (359 – 429) nel secondo capitolo della sua traduzione dello *Avatamsakasutra*. Egli spiegò la libera interpenetrazione dell'assoluto e del fenomenico e identificò l'assoluto (*li* 理) con la mente in quanto sicceità e il fenomenico (*shi* 事) con la mente soggetta al ciclo di nascita-morte. La libera interpenetrazione è quella che dà origine a tutti i *dharma* terreni e sovramundani, diventando così la manifestazione dell'*alayavijnana* che non è altro che un altro termine usato per indicare il *tathāgatagarbha*. Per Fazang l'origine della natura, spiegata in termini della teoria della libera interrelazione tra i fenomeni (*li-shi wu-ai*, 理事无碍), evidenzia il funzionamento attivo della mente nella generazione del regno fenomenico. “Tutti i fenomeni sono così manifestazioni della mente, dal momento in cui la mente è intrinsecamente pura e immutabile,

l'intero regno fenomenico viene così validato. In questo modo *li-shih wu-ai* provvede alla struttura ontologica nei termini in cui Fazang articola la sua visione dello *shih-shih wu-ai*"³⁰ .

Chengguan seguendo il maestro Fazang prestò molta attenzione al concetto di "*shih-shih wu-ai*", sostenendo che "dato che i fenomeni sono formati sulla base dell'assoluto, l'uno e i molti nascono in dipendenza l'uno dell'altro...è solo in quanto risultato della libera interpenetrazione dei fenomeni con l'assoluto che la non ostruzione tra fenomeni e altri fenomeni è resa possibile"³¹ .

Quando si riferisce alla nozione di *tathāgatagarbha* Zongmi, lo descrisse come "l'insegnamento che rivela la natura", sostenendo che l'insegnamento del Grande Veicolo rivela che la natura che comprende tutti gli esseri senzienti possiede già la vera mente intrinsecamente illuminata. Egli lo chiamò anche natura di Budda e lo descrisse come luminoso, chiaro, evidente. A volte i pensieri illusori offuscano il *tathāgatagarbha* senza che gli esseri senzienti se ne accorgano, per cui si attaccano alle loro qualità inferiori e diventano vittime del ciclo di vita e morte, pieno di sofferenza.

Egli come il maestro Fazang usò lo *Huayanjing* per supportare la sua tesi sull'illuminazione del Budda, ma si può dire in ogni caso, che nonostante utilizzò il *Sutra della ghirlanda* come fondamento delle sue teorie, il modo in cui egli rivalorizzò gli insegnamenti segna un cambio radicale nell'ermeneutica Huayan.

³⁰ *Ivi*, p.132.

³¹ GREGORY, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, cit., p.162.

CAPITOLO II

IL PENSIERO DEI PATRIARCHI DELLA SCUOLA HUAYAN

2.1 I fondamenti della dottrina in Dushun

Sappiamo molto poco della vita del primo patriarca, tuttavia è abbastanza certo che fosse molto interessato allo *Huayanjing* e che fosse rinomato come maestro di meditazione. Infatti, il suo obiettivo nella stesura di uno dei suoi testi più importanti “Stadi del discernimento del *Dharmadhātu* nello *Avatamsaka*” (*Huayan fajie guanmen* 华严法界观门) fu quello di rendere il Sutra della ghirlanda rilevante per la pratica meditativa e accessibile anche a coloro che non erano necessariamente buddhisti.

Nella definizione del termine *dharmadhātu*, i maestri della scuola Huayan non si preoccuparono della sua comprensione nel senso etimologico della traduzione cinese “*fajie*” (法界), ma nonostante la semplicità e l’unilateralità della parola stessa, cercarono di definirlo nello schema della tradizione buddista, considerando in ogni caso che il termine avesse una connotazione molto più ampia di quella data in lingua cinese. Infatti, la parola *dharmadhātu* veniva interpretata come la realtà implicita o il principio da cui si manifestano e si trasformano tutti i fenomeni e rappresenta l’essenza e la causa di tutte le cose.

È degno di nota che comunque i cinque patriarchi non si preoccuparono in maniera particolare di trovare la definizione precisa del termine, l’interesse infatti non era nel *dharmadhātu* in sé, piuttosto si occuparono di ciò che concerneva le sue funzioni, più precisamente nei suoi vari aspetti e nelle infinite interconnessioni di tutti i *dharma*.

Quindi, il primo fu Dushun che spinse in direzione di una sorta di approfondimento sul *dharmadhātu*, inteso non come una cosa di cui parlare, ma come una verità e una realtà su cui meditare e in cui "entrare".

Gli “Stadi del discernimento del *Dharmadhātu*” si divide in tre sezioni, ciascuna delle quali corrisponde a un discernimento o meditazione sul contenuto del Sutra della ghirlanda.

Come abbiamo visto, nel buddismo Huayan l'esistenza si riferisce al fatto che le entità esistono come un risultato di condizioni causali e quel vuoto, d'altra parte, si riferisce al fatto che ciò che esiste rimane dipendente da condizioni causali che mancano di autoesistenza. Questa particolare dicotomizzazione della realtà in due regni, quelli di esistenza e di vuoto, è stata rispettivamente designata dai pensatori Huayan come *shi* 事 (fenomeno) e *li* 理 (principio/noumeno).

È importante però fare una chiarificazione riguardo all'uso dei termini di “noumeno” e “fenomeno”, che non sono da intendersi nella loro accezione kantiana. Infatti per il filosofo tedesco il noumeno corrispondeva a ciò che era pensabile dal puro intelletto ma non conoscibile, mentre il fenomeno rappresentava ciò che può essere conosciuto. Mentre la concezione Huayan di *li* e *shi* intende, come si vedrà di seguito, riferirsi alla relazione tra l'aspetto universale, indiviso e indifferenziato della realtà insieme con il suo aspetto particolare. Usando la terminologia occidentale il “*li* sarebbe il noumeno e gli *shi* i fenomeni nel loro senso più ampio, il *li* è il principio alla base di tutti i noumeni particolari che appaiono nell'universo. *Li* e *shi* dovrebbero essere visti come nient'altro che aspetti di una stessa realtà che corrisponde al *dharmadhātu*”³².

dunque per evitare eventuale confusione utilizzando tali termini carichi di significato useremo la translitterazione, *shi* e *li*.

Il primo discernimento affronta i due aspetti del *dharmadhātu*, forma (*rupa*) e vacuità (*sunyata*), in particolare, vacuità e forma sono contrapposti.

³²Kang-Nam OH. “Dharmadhātu: An Introduction to Hua-yen Buddhism”, *The Eastern Buddhist*, Eastern Buddhist Society, Vol. 12, No. 2, 1979, p.81.

Dushun divenne l'artefice di un passaggio relativamente importante verso l'affermazione del mondo fenomenico, sostituendo la "forma" con "fenomeno" e utilizzando il termine cinese *li* per caratterizzare la natura della realtà ultima, oppure come l'unico e universale noumeno alla base di tutti i fenomeni esistenti. Esso è da intendersi anche come l'attività incessante e senza limiti partecipe nell'esperienza nirvanica, il *li* è ciò che è presente a coloro che raggiungono il nirvana. Mentre, nella tradizione Mahayana, la natura della realtà ultima era intesa come la vacuità o sicceità. Quest'ultima è assunta con una connotazione diversa, infatti “non significa inesistenza ed è diverso dal "vuoto nichilista" ³³. “Essere vuoto nella sua interpretazione è semplicemente essere vuoto di auto-natura indipendente, perché tutte le cose nascono da cause e condizioni”³⁴.

La seconda innovazione presente nello scritto, è la decisione di Dushun di usare il termine cinese *shi* per riferirsi alla miriade di cose che appaiono nella realtà. Tipicamente, il buddismo Mahayana preferisce opporre al vuoto la forma, infatti, essa si pone come uno delle miriadi di *dharma* che costituiscono la realtà.

Egli introdusse la completa integrazione tra *li* e *shi* affrontando la natura del rapporto tra le due entità e come esse si compenetrano l'un l'altra. L'opera di Dushun si configura come la contemplazione della fusione tra *li* e *shi*, a cui ci si riferisce come l'insegnamento finale del Grande Veicolo. Da un lato la concentrazione sull'aspetto del noumeno o vacuità, porta alla cessazione e al distacco dall'esistente, dall'altro l'attenzione all'aspetto dei fenomeni porta alla contemplazione che pone fine all'attaccamento al nirvana.

In base a questo insegnamento, non sembrano essere realmente separabili o distinguibili, *li* e *shi*, principio e cose. Di conseguenza non vi è il bisogno di uscire da questo mondo per raggiungere il nirvana, contrariamente all'insegnamento buddista tradizionale: il nirvana è in questo mondo, non è un regno eterno distinto da quello della vita e della morte. Nonostante la fusione di *li* e *shi* non abbia interferenze, le cose originate in modo condizionale sembrano esistere ma sono vuote, l'esistenza e il

³³ Thomas CLEARY, “*Entry Into The Inconceivable*”, cit., p.57.

³⁴ *Ibidem*

vuoto non sono duali, “le due visioni [dell'esistenza e dell'inesistenza] scompaiono, e il vuoto e l'esistenza non hanno interferenze”³⁵.

Per illustrare questo punto, Dushun citò lo *Huayanjing* che dice: “Coloro che giungono a realizzare la talità non vedono la nascita e la morte e non vedono il nirvana, la nascita, la morte e il nirvana sono uguali, senza distinzione”³⁶.

Questo è il culmine del discernimento del *dharmadhātu*, in cui si può sperimentare la realizzazione della verità secondo cui ogni fenomeno abbraccia lo sconfinato *dharmadhātu*, dunque, l'intero universo.

Dushun eliminò così la posizione trascendentale di un regno distinto separato dal mondo esperienziale, e questo da lì in poi sarà il modo in cui i patriarchi di Huayan compresero la relazione tra principio e fenomeni .

Tuttavia, come due entità la cui natura è totalmente differente possano pervadersi e permearsi può risultare illogico, il *li* infatti è inarrestabile e immenso, i fenomeni (*shi*) sono limitati e temporanei. È paradossale e poco chiaro come il limitato e l'illimitato possano pervadersi a vicenda, niente di limitato contiene qualcosa di sconfinato e nulla di limitato appare in tutto ciò che è illimitato. Egli per fare chiarezza usa la metafora dell'acqua e delle onde, sostenendo che:

“le onde sono onde che non sono altro che acqua. Le onde stesse mostrano l'acqua.

L'acqua è acqua, che non è diversa dalle onde- l'acqua crea le onde. Le onde e l'acqua sono una cosa sola, ma ciò non ostacola la loro differenza. L'acqua e le onde sono diverse, ma ciò non ostacola la loro unità”³⁷.

Dunque, l'acqua non è distinta dalle onde, ma l'acqua non è identica alle onde perché la prima è l'insieme di tutte le parti. Ogni parte è una parte del tutto, tutto si manifesta a vicenda in un reciproco

³⁵ Thomas CLEARY, *Entry Into The Inconceivable*, cit., p.56.

³⁶ Ivi, p.44.

³⁷ CLEARY, *Entry Into The Inconceivable*, cit., p.58.

coinvolgimento. Dushun chiama questa concezione “reciproca compenetrazione”, riconoscendo quattro punti: “(1)uno in uno; (2) uno in tutto; (3) tutto in uno (4) tutto in tutto”³⁸.

Per quanto concerne il discernimento dell’ultima sezione, esso rappresenta l’illuminazione immediata del Mahayana. Egli propose una visione secondo cui l’illuminazione può essere raggiunta solo attraverso la "realizzazione esperienziale"³⁹. Questa realizzazione esperienziale viene descritta "come qualcuno che beve acqua fresca-solo lui stesso sa quanto sia fresca" ⁴⁰. Secondo l’ultimo discernimento, la verità fondamentale dell’universo sta nell’origine condizionata ed interdipendente di tutte le cose. Dushun affermò che tutte le cose sono prive di vera natura sostanziale e poiché sono nate da condizioni e non esistono in maniera indipendente, potrebbero essere considerate "esistenza illusoria"⁴¹: questo può essere interpretato come un espediente per aiutare le persone a vedere la realtà fondamentale come un tutto interconnesso. Per Dushun “vuoto e esistenza si fondono completamente in uno, senza dualità, poiché nell’origine condizionata delle cose, il vuoto e l’esistenza sono una cosa sola, senza dualità”⁴². Nella contemplazione della non-origine le cose sono state originate dalla reciproca interdipendenza, la loro origine non è realmente esistente, esse non hanno nessuna natura intrinseca, bensì esistono per cause e condizioni e sono prive di un processo di creazione. Nella completa fusione dell’aspetto fenomenico e noumenico, vi sono due stadi, uno è rappresentato della vera sicceità della mente (*li*), l’altro dalla mente vittima del ciclo di nascita e morte (*shi*).

Questo sta a significare che il vuoto e l’esistenza si fondono liberamente ma sono privi di dualità, le cose originate in modo condizionato sembrano esistere, ma sono vuote. Questo vuoto non è vacuità, ma risulta essere esistenza, “il vuoto è il vuoto che non interferisce con l’esistenza; è vuoto ma sempre esistente. L’esistenza è l’esistenza che non interferisce con il vuoto; esiste eppure è sempre vuoto”⁴³.

³⁸ *Ivi*, p.113.

³⁹ *Ivi*, p.60.

⁴⁰ *Ivi*, p.61.

⁴¹ *Ibidem*

⁴² CLEARY, *Entry Into The Inconceivable*, cit., p.64.

⁴³ *Ivi*, pp.56-57.

Questo per dire che la realtà fondamentale non è creata dalla mente o dalla coscienza, è reale ma non è come il nostro senso comune la percepisce, ossia come un mondo pieno di entità individualmente esistenti con inizi e finali definitivi. Sarebbe come riuscire a definire quando un'onda finisce e ne emerge un'altra, pertanto l'unica cosa reale è l'universo nella sua totalità.

2.1.1 La formulazione della dottrina in Zhiyan

La tradizione identifica Zhiyan come il secondo patriarca della scuola Huayan. Egli entrò a far parte della *sangha* buddista sotto la tutela di Dushun, che lo espose allo *Huayanjing*. Si dice che abbandonò la vita pubblica, trascorrendo circa 20 anni vagando per le campagne e predicando ai laici.

L'opera di Zhiyan “sottolinea in particolare la relatività degli insegnamenti buddisti stessi - tra di loro e rispetto a coloro a cui vengono insegnati - e l'unità complessiva degli insegnamenti in quello che viene chiamato il veicolo unitario o la scuola comprensiva Huayan”⁴⁴.

Come il suo maestro, cercò di vedere il *dharmadhātu* in termini di interrelazione dei suoi componenti sostenendo che la verità del *dharmadhātu* si realizza afferrando il principio dell' “origine dipendente del *dharmadhātu* ”, che per lui non è nient' altro che la verità dell'infinita interrelazione dei *dharma*. Di conseguenza, formulò dieci principi che ritenne potessero mostrare le interrelazioni complete e inesauribili che governano tutti i *dharma* nel *dharmadhātu* e li definì come i "dieci misteri”, nel suo trattato “I Dieci Misteri del veicolo Huayan” (*Huayan Yicheng Shixuan Men* 華嚴一乘十玄門).

“La molteplicità nell'unità e l'unità nella molteplicità sono rappresentate in questo trattato non solo in termini di interdipendenza o mutua definizione dei numeri, ma anche in termini di una visione olistica in cui ogni parte include il tutto in virtù di essere inestricabilmente correlata”⁴⁵. Secondo Zhiyan tutti i *dharma* nell'universo sono divisi in dieci categorie, tuttavia, questa classificazione non sembra voler enumerare tutti i *dharma* uno per uno, ma semplicemente è volta a mostrare che le miriadi di cose

⁴⁴ *Ivi*, p.125.

⁴⁵ *Ibidem*

nell'universo infinito possono essere classificate in termini di questi elementi. Più specificamente è importante l'utilizzo del numero "dieci" che simbolicamente nella filosofia è considerato il numero perfetto, in cui i *dharma* sono organizzati e non sono altro che dieci modi diversi di esprimere la stessa verità fondamentale di interconnessione all'infinito delle cose.

Il primo "mistero"⁴⁶ si riferisce principalmente al principio di causa-effetto, in base al quale tutte le cose dipendono simultaneamente l'una dall'altra per la loro manifestazione e hanno un'origine interdipendente. Proprio "poichè l'origine interdipendente è la natura di tutte le cose, tutte le cose sono simultaneamente un tutto, questo è l'aspetto totale dell'universo della non interferenza reciproca dei fenomeni"⁴⁷, ognuno di essi include simultaneamente tutte le qualità di tutti gli altri fenomeni dentro di sé e di conseguenza ogni fenomeno può essere simultaneamente causa ed effetto, uno o molteplice, nascosto o manifesto.

Nello spiegare il secondo mistero Zhiyan utilizzò la metafora della rete di Indra, citata precedentemente, chiamandola "libertà e non interferenza di estensione e restrizione"⁴⁸. Partendo dall'assunto antecedente secondo cui un fenomeno condiziona l'esistenza di tutti gli altri fenomeni, ne deriva il fatto che la funzione di un fenomeno è in questo senso illimitata. Esso si considera completo ed estensivo ma, allo stesso tempo, tende a mantenere il suo caratteristico *status* finito e limitato di fenomeno: in breve, la miriade di cose interdipendenti hanno sia degli aspetti ristretti che infiniti ed illimitati. Il terzo mistero è quello che mostra la verità dell'interrelazione in termini di occultamento e manifestazione dei *dharma*, che da Zhiyan è visto come nascosto e manifesto allo stesso tempo, mostrando queste due caratteristiche non come delle qualità di divisive, bensì inclusive. Così, l'uno e il molteplice si contengono l'un l'altro senza essere la medesima entità.

Per quanto riguarda il quarto mistero, esso si configura come una riaffermazione della reciproca inclusione e identificazione in termini di concetti contrastanti di immenso e esiguo. Ogni dato

⁴⁶ Inteso nella traduzione fornita da Xuanzang (玄奘) in "A Source book of Chinese philosophy" (1963:788). Ha vari significati tra cui profondità, oscurità, profonda verità, segreto, inoltre può essere inteso nel senso di qualcosa che va oltre la concettualizzazione logica, come afferma Rudolf Otto (1932), in *Mysticism, East and West*.

⁴⁷ CLEARY, *Entry Into The Inconceivable*, cit., p.34.

⁴⁸ *Ibidem*

fenomeno è in relazione con tutti gli altri, così, perde la sua identità ma è dotato di tutte le qualità degli altri e questa condizione si chiama identificazione reciproca. Dunque sono allo stesso tempo sia piccoli che grandi, unici e molteplici, in una perfetta compenetrazione di potere e funzione, come “due specchi che si riflettono l'un l'altro”⁴⁹. Nel quinto, ogni *shi*, che appare in un singolo istante di pensiero, è contemporaneamente passato, presente e futuro e a sua volta ognuno di questi tempi ha il proprio passato, presente e futuro, dunque seppur mantenendo la propria identità, gli *shi* si includono e si identificano reciprocamente. Al sesto mistero si ribadisce la concezione olistica della realtà sottolineando che “tutti gli elementi sono parte integrante del tutto, mentre allo stesso tempo e per lo stesso motivo il tutto è, a causa del rapporto di interdipendenza, parte integrante dell'esistenza di ogni singolo elemento”⁵⁰. Nel settimo mistero, ogni *shi* include ed è simultaneamente incluso in tutti gli altri *shi*, *ad infinitum* ma senza perdere la sua distinzione rispetto agli altri, l'uno penetra in molti e molti in uno, ma non c'è priorità o sottosuccessione. In seguito, nell'ottavo ciascuno determina l'identità e il potere di tutti gli altri e ha la sua identità e il suo potere determinati dagli altri *shi*. Negli ultimi due misteri, rispettivamente il nono e il decimo, si individuano le basi fondamentali delle infinite interrelazioni dei *dharma*. Nel nono in particolare si comprende che ogni *shi*, altro non è se non una creazione della “Mente Unica”, mentre nel decimo mistero attraverso ogni *shi* si manifesta la realtà di tutti i *dharma* e si rivela l'insegnamento dello *Huayanjing*, favorendo la comprensione della natura della realtà ultima. Dal momento che “questa dottrina si applica a ogni singola cosa, tutto è contemporaneamente fondamentale e subordinato a tutto il resto”⁵¹ e come fa notare anche Thomas Cleary (1949) “la sua applicazione anche in ambito sociale è evidente e fornisce una base teorica per un'equilibrata armonizzazione dell'individuo e della collettività”⁵². Zhiyan già all'inizio del suo commentario aveva spiegato la sua definizione di origine della natura della realtà, scrivendo che il “termine ‘*xingqi*’, [in cui] ‘*xing*’ significa sostanza, ‘*qi*’ significa apparenza [della sostanza] sul

⁴⁹ *Ivi*, p.35.

⁵⁰ *Ivi*, p.37.

⁵¹ *Ivi*, p.39.

⁵² *Ibidem*

terreno della mente”⁵³. Successivamente trattando dell’evoluzione dell’origine della natura della realtà egli la descrisse come un processo autonomo e spontaneo che non dipende da fattori esterni, bensì avviene tramite la comprensione, la pratica e la realizzazione della natura della mente che è priva di discriminazione. Nel momento in cui la discriminazione viene eliminata, allora appare la saggezza onnisciente.

Infatti troviamo scritto :

“L’origine della natura mette in chiaro il limite/confine del *dharma-dhātu* dipendente e generato dall’unico veicolo⁵⁴. Solitamente è l’ultimo e quello distaccato dalla coltivazione e dalla produzione. Perché? Perché è indipendente dai segni. Si origina dalla grande comprensione e dalla grande pratica. È nella mente del *bodhi* che è distaccata dalla discriminazione. Così si chiama origine. Poiché questa è la natura dell’origine dipendente, si chiama origine. L’origine è non-origine, e la non-origine è l’origine della natura”⁵⁵.

Si può dire che secondo Zhiyan, come per Dushun, questa interrelazione dei fenomeni e tra tutte le qualità contrastanti che li caratterizzano, può essere descritta come stabilita simultaneamente e completamente. Ed è in questa visione che il discepolo si dimostra fedele a Dushun, non implicando naturalmente che non ci sia originalità di pensiero da parte del secondo patriarca della scuola Huayan.

2.1.2 La sistematizzazione della dottrina del *dharmadhātu* in Fazang

⁵³Robert M. GIMELLO, “Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism”, Ph.D. dissertation, Columbia University, 1976, p.443.

⁵⁴ Unico veicolo della Buddità, o veicolo supremo. L’insegnamento che porta tutti verso la Buddità. Insegnato nel Sutra della Ghirlanda e negli altri Sutra Mahayana.

⁵⁵ GIMELLO, “Chih-yen and the Foundation of...”, cit., p.443.

Fazang fu il terzo patriarca della scuola Huayan, il più influente dei discepoli di Zhiyan. Mentre i dieci misteri del suo maestro furono esposti semplicemente senza il supporto di una giustificazione filosofica elaborata, Fazang invece con la sua dottrina costituì l'insieme organico di un sistema dottrinale, esponendo il tutto in un contesto teorico più ampio e chiaro.

Egli come tutte le altre figure importanti nel panorama Huayan, venne influenzato dal canonico testo dell'*Avatamsakasutra*, soprattutto nella scrittura del suo celebre “Trattato sul Leone D’oro” (*Jin shizi zhang* 金師子章), opera a tratti oscura ma che rappresenta una preziosa gemma della tradizione filosofica cinese. Il “Trattato sul Leone D’oro” appartiene alla tradizione del Grande Veicolo che vide l’introduzione del buddismo in Cina. Esso avrebbe avuto origine, secondo la tradizione, durante una lezione sull'*Avatamsaka* impartita all’imperatrice Wu Zhao da parte di Fazang, però non vi sono delle prove certe relative a questa teoria sull’origine del trattato, infatti l’imperatrice non venne menzionata in nessuna delle fonti biografiche relative al suo autore.

Il “Trattato sul Leone D’oro” viene considerato come l’illustrazione della concezione Huayan della realtà fondamentale.

Inoltre si può affermare, dando uno sguardo più attento che l’opera del terzo patriarca Huayan, rimanda allo “*Huayan fajie guanmen*” di Dushun, rivelando pertanto un legame abbastanza profondo e strutturale tra le due opere. All’interno del trattato è possibile individuare quattro blocchi, per un totale di dieci capitoli. Il primo blocco presenta delle tematiche tipiche della tradizione pre-Mahayana e Mahayana, senza alcun tipo di riferimenti allo *Huayanjing* e corrisponde ai capitoli I-V. Il secondo blocco consiste nel VI capitolo, che rappresenta il vero e proprio nucleo di tutto il testo ed entra nel profondo delle tematiche del pensiero Huayan; infine, il terzo blocco è costituito dai capitoli VII - VIII e l’ultimo dai capitoli IX- X.

Per quanto riguarda il punto di vista contenutistico, l’opera si sviluppa intorno ad “una immagine che si presta ad essere facilmente fraintesa, specie se la si interpreta troppo rigidamente”⁵⁶, ossia alla

⁵⁶ ZACCHETTI, *Trattato sul Leone D’oro*, cit., p. 141.

metafora di una statua a forma di leone e dall'oro di cui è composta. Fazang utilizzò la statua e l'oro come due termini di paragone ma si avvale di grande flessibilità nel farlo, infatti “dire che l'oro sta per il principio, *li* (理), e la statua del leone per i fenomeni, *shi* (事) aiuta poco se non si considera che questo testo è intimamente strutturato - con un andamento ora progressivo ora circolare secondo i principi di "classificazione dottrinale" [...]: gli stessi termini *li* e *shi*, pertanto, acquistano significati del tutto diversi a seconda del livello dottrinale a cui fa via via riferimento il discorso”⁵⁷.

Nel primo capitolo Fazang spiegando l'insorgenza condizionata, affermò che :

"Spiegare l'insorgenza condizionata", significa che, dato che l'oro è privo di natura propria (*zixing* 自性, *svbhāva*) è in seguito alle condizioni causali costituite da un abile artigiano che si ha, di conseguenza, l'insorgenza della forma del leone. Dato che l'insorgenza si ha solo [in seguito a] condizioni, si definisce "insorgenza- condizionata" (*yuanqi* 缘起, *pratītyasamutpāda*)”⁵⁸.

Dunque, il “Vero Principio” (*zhen li*, 真理) è immutabile, l'oro si configura come una metafora della Vera Sicceità, che viene interpretata come l'aspetto vero della mente (*zhenru*, 真如) che però non ha una natura propria, fissa. Tutti i *dharma* fenomenici (*shifa*, 事法) sono, conseguentemente alle condizioni causali, creati dal Vero Principio che non conosce genesi ed essi sono rappresentati dal leone, mentre la natura assolutamente vera viene rappresentata dall'oro.

Nel secondo problema, Fazang affrontò la questione del riconoscere la materia e la vacuità. Una delle interpretazioni considera la Vera Vacuità⁵⁹ come immobile e come rappresentante la vera verità (*zhendi* 真谛). I *dharma* illusori come molteplici interrelati, riescono a svilupparsi liberamente poiché la Vera Vacuità non ostacola la materia. Allo stesso modo anche la materia non ostacola la vacuità. Nel secondo capitolo Fazang scrisse:

⁵⁷ *Ivi*, pp. 141-142.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 147-148.

⁵⁹ Questo termine è entrato nel patrimonio terminologico Huayan a partire da Dushun e indica la vacuità in quanto rettamente intesa come via mediana tra asserzione e negazione. Gimello (1976:443) cita l'ottima definizione di Chengguan: “La non ostruzione tra materia e vacuità costruisce la Vera Vacuità”.

“Discernere la materia e la vacuità, significa che dato che la forma (*xiang* 相) del leone è irreale, si tratta solo di oro puro. Se il leone non è esistente [in senso assoluto], la sostanza dell'oro non è [allo stesso modo] inesistente: perciò si dice: "la materia è vacuità. Inoltre, la vacuità è priva di caratteristiche proprie, è attraverso la materia che si manifesta senza ostacolare l'esistenza illusoria: perciò si definisce "la materia è vacuità" »⁶⁰.

Di seguito, la questione affrontata nel terzo capitolo è quella del “Compendiare le tre nature”:

“ [a convinzione che] il leone esista [come frutto di] percezioni (*qingyou* 情有), si definisce [natura] della costruzione mentale generalizzata" (*bianji* 遍计, scr. *parikalpita*-[*svabhāva*]); [il fatto che] il leone abbia un'esistenza apparente (*siyou* 似有), si definisce “[natura] dipendente da altro”(yita 依他, scr. *paratantra*- [svabhāva]); poiché la natura essenziale dell'oro (*jinxing* 金性) non muta [mai], si chiama "[natura] portata a completa perfezione" (*yuancheng* 圆成 scr. *parinispanna*[*svabhāva*])”⁶¹.

In preda all'illusione, tutti gli esseri, senza principio sono avvolti nella nescienza, proiettano false percezioni del sé e dei *dharma* esterni alla mente, quest'ultimi sorgono e dipendono da una serie di condizioni causali, di conseguenza sono privi di natura propria e sono illusori. Anche le condizioni si manifestano solo in rapporto alla mente e non hanno una propria natura sostanziale, motivo per il quale nel trattato si parla di “esistenza apparente”. Dunque, “i *dharma* rappresentano, rispetto alla mente individuale (*zixin* 自心, scr. *svacitta*), le condizioni causali grazie a cui sia i *dharma* che la mente riescono a sorgere”⁶².

Nel quarto capitolo, Fazang ribadì il concetto secondo cui il principio prevale sui fenomeni, dato che i fenomeni sono rappresentati dal leone e il principio dall'oro, tutte le caratteristiche del leone sono

⁶⁰ ZACCHETTI, *Trattato sul Leone D'oro*, cit., pp. 150-153.

⁶¹ *Ivi*, pp.154-156.

⁶² *Ivi*, p.157.

rappresentate dall'oro, dunque, nessun fenomeno può separarsi dal principio. A supporto di ciò l'autore scrive che "manifestare l'assenza di caratteristiche", significa che, poiché l'oro comprende la totalità del leone, al di fuori dell'oro non sussiste alcuna ulteriore caratteristica del leone che possa essere reperita: perciò si definisce "assenza di caratteristiche"⁶³.

Nel quinto capitolo, che in un certo senso conclude i cinque insegnamenti precedenti, si può leggere: "Esporre l'assenza di genesi", significa che nel momento in cui si vede il leone generarsi, [in realtà] è solo l'oro che si genera [prendendo una forma determinata], al di fuori dell'oro non si dà alcuna cosa. [Ma] benché il leone sia soggetto a generazione e distruzione, la sostanza dell'oro è fondamentalmente esente da qualsiasi aumento o diminuzione perciò si parla di "assenza di genesi".⁶⁴ In sintesi dunque, la genesi coinvolge solo i *dharma* poiché i fenomeni sembrano avere un'origine, anche la vacuità sostanziale dei *dharma* che assume la forma di un annichilimento, riguarda solo questi ultimi e non il *li*, motivo per cui la natura dell'oro non conosce né diminuzione né aumento. Il sesto capitolo è quello che propriamente entra nell'ideologia Huayan e che espone i cinque insegnamenti. Secondo il maestro, a seconda della comprensione dell'oro e del leone, cioè dell'Assoluto e del fenomenico, gli insegnamenti tradizionali buddhisti sono classificati come cinque.

- 1) "Benché questo leone sia [una serie di] *dharma* [prodotti da] cause e condizioni, [che] sorge e si estingue istante dopo istante infatti non esiste alcun leone a cui si possa pervenire; [questa dottrina] ha un nome 'Insegnamento degli Uditori (*Śrāvaka*) privi di comprensione nei confronti dei *dharma*'"⁶⁵
- 2) "Venendo poi a considerare questi *dharma* come prodotti da condizioni, [si comprende che anche] ciascuno di essi è privo di natura propria (*zixing* 自性, scr. *svabhāva*), [e] in ultima analisi c'è solo vacuità; [questa dottrina] ha nome "Insegnamento iniziale del Grande Veicolo (*Dacheng shijiao* 大乘始教)".⁶⁶

⁶³ *Ivi*, pp. 159-160.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 161-163.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 165-166.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 168-169.

- 3) “Sebbene, ci sia solo vacuità, [questa] non ostacola (*ai 礙*) le nitide manifestazioni dei dharma illusori; due livelli di realtà (*er xiang 二相*) costituiti dalla produzione condizionata [cioè la vacuità] e dall'esistenza relativa (*yuansheng jiayu 缘生假有*) sussistono fianco a fianco: [questa dottrina] ha nome "Insegnamento Grande finale del Veicolo (*Dacheng zhong jiao 大乘终教*).”⁶⁷
- 4) “Venendo poi a considerare questi due livelli di realtà, [si comprende che] entrambi vengono meno sopraffacendosi (*duo 奪*) a vicenda; [illusorie] percezioni e false [oggettivazioni] non sussistono [più]; essendo tutte prive di efficacia, sia la vacuità che l'esistenza svaniscono, la via del linguaggio viene interrotta, si fa dimorare la mente in ciò che non offre sostegno; [questa dottrina] ha nome "Insegnamento immediato del Grande Veicolo" (*Dachengdun jiao 大乘顿教*).”⁶⁸
- 5) Venendo poi a considerare questo dharma (Il leone) in cui sono cessate le percezioni [erronee] e si è manifestata [pienamente] la Sostanza (*ti 體*) [si comprende che *li 理* e *shi 事*] sono mescolati in modo da formare un unico blocco; [benchè] sorgano in abbondanza grandi attività (*yong 用*) [questa] insorgenza mantiene integra la Vera [sicceità]; le diecimila manifestazioni sono connesse in modo inestricabile, [ma] pur partecipando [una dell'altra] non si confondono [indistintamente]. Tutto è uno: [in quanto] tutti [i fenomeni] sono ugualmente privi di natura [propria] (scr. *svabhāva*); uno è tutti: causa e frutto sono nettamente distinti. [quanto a] potenzialità e attività, [uno e tutti] si compenetrano reciprocamente, in un libero dispiegarsi di “complicazione” ed “esplicazione”; [questa dottrina] ha nome "Insegnamento perfetto dell'Unico Veicolo" (*yi cheng yuan jiao 一乘圆教*).”⁶⁹

Mentre da un lato Dushun aveva introdotto i termini *li* e *shi* al posto dei termini tradizionali indiani di forma e vacuità, Fazang usò “il Regno delle Cose” per descrivere il mondo esperienziale, e “il Regno del Principio” per indicare la base ontologica da cui dipende il mondo, che il patriarca spesso chiama *ti 體*, ossia “sostanza”. Ed è proprio il leone d'oro, la metafora che Fazang utilizza per indicare la connessione tra i due “Regni”, quindi tra noumeno e fenomeno.

L'oro che rappresenta il Vero Principio, è puro e questa purezza inerente si riferisce alla non dualità e alla vacuità dell'essere, lo sviluppo della falsa conoscenza si basa sul dualismo tra fenomeno e

⁶⁷ *Ivi*, pp.170-172.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 173- 175.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 176-179

noumeno, infatti l'illuminazione si raggiunge nello stato precedente alla dicotomizzazione tra le due entità. Ogni parte del cosmo dipende dall'intero cosmo per il suo stabilimento e quest'ultimo per la sua realizzazione dipende da ogni singolo atomo, dunque un atomo pervade l'universo e costituisce l'infinito contenendo in se stesso sia l'esistenza che la vacuità. Questo spiega sia il principio di non interferenza tra fenomeni e noumeno e anche tra i fenomeni stessi.

Dopo aver affrontato questi argomenti, Fazang dal settimo capitolo affrontò l'argomento dei "dieci arcani"⁷⁰, proprio come aveva fatto in precedenza il suo maestro con "i dieci misteri", si può dire che le uniche differenze che si possono riscontrare siano, innanzitutto, l'ordine degli arcani che venne leggermente cambiato e il fatto che naturalmente tutto venga spiegato utilizzando la metafora del leone e dell'oro.

Ciò che segue i dieci arcani è la presentazione delle "sei caratteristiche", Esse traggono origine dall'*Avatamsaka*, "sutra e contemplazione si permeano [a vicenda], caratteristiche e arcani si rendono reciprocamente intelligibili"⁷¹, ma solo l'occhio della sapienza è in grado di discernere le sei caratteristiche, così solo dopo aver conosciuto tutti gli aspetti dei *dharma*, di seguito si realizzano la "*bodhi*" e il "nirvana".

Una volta che si è raggiunti la consapevolezza (*bodhi*) "si è consapevoli per sempre, raggiunta una volta la perfezione la si è raggiunta per sempre; la grande sapienza si manifesta, e non vi sono più altre cose [questo] è realizzare la *bodhi*"⁷².

Entrando nel nirvana si perviene alla comprensione, così il significato di quest'ultimo " si traduce con "perfetta quiete" "⁷³.

Quest'opera è un'eccellente analogia in cui si può vedere come e dove Fazang colloca la teoria dei dieci arcani nella sua struttura teorica. Inoltre, non c'è dubbio che sia il miglior riassunto dell'essenza

⁷⁰ La traduzione "arcani" si riferisce a quella utilizzata da Zacchetti, che si rifà all'interpretazione di FLT p. 67. Koben (p. 30b) che glossa così questo termine: "Dieci arcani è una denominazione ellittica; il nome completo sarebbe: "significato dell'insegnamento sul *Dharma* relativo alla non ostruzione dei (*dharma*) che sorgono da condizioni, articolato in dieci arcani". ZACCHETTI, *Trattato sul Leone D'oro*, p.181.

⁷¹ ZACCHETTI, *Trattato sul Leone D'oro, cit.*, p.200.

⁷² *Ivi*, p.206.

⁷³ *Ivi*, p.212.

degli insegnamenti Huayan , grazie al suo operato essi vengono organizzati in modo conciso e reale, facendo iniziare l'intera struttura con il principio dell'origine dipendente e terminando con l'entrata nel nirvana, che si come configura l'obiettivo finale.

Nonostante ciò, il trattato è abbastanza sommario e non vi è alcuna elaborazione teorica su come tutti questi argomenti siano organicamente e logicamente congruenti tra loro, una delle spiegazioni che è possibile fornire per tale semplificazione nell'esplicazione dei concetti, in termini dell'oro e del leone, si può addurre tenendo in considerazione il fatto che quest'opera fosse destinata alla comprensione di persone laiche come l'imperatrice Wu.

In concreto però una delle basi teoretiche che Fazang introdusse , fu la teoria delle “Tre Nature”, già in precedenza menzionata da Zhiyan e sviluppata dal buddismo Yogacara, che il terzo patriarca prese a supporto della sua teoria dei “dieci arcani”. Il maestro collegò due aspetti associati a ciascuna natura, uno che è quello fondamentale, l'altro che è derivativo. Gli aspetti fondamentali sono, rispettivamente, dal punto di vista della realtà : puro e immutabile, privo di auto-natura (*svabhava*) e di non esistenza, mentre gli aspetti derivati corrispondono alla convergenza con le condizioni, in particolare di esistenza apparente come completamente interdipendente e esistenza basata sul senso comune (che implica una capacità di apparire come se possedesse una natura propria). La peculiarità dell'interpretazione di Fazang rispetto alla tradizione, è abbastanza chiara nel caso della realtà perfetta o assoluta, infatti, il primo aspetto di tale realtà è l'immutabilità, l'Assoluto per natura è oltre ogni cambiamento o trasformazione, ma secondo il punto di vista di Fazang esso obbedisce alle condizioni, affermazione che si distacca dalla tradizionale teoria delle tre nature di derivazione Yogacara. È opportuno notare quindi che Fazang per supportare le sue tesi non si avvale di certo di quella tradizione buddista, bensì trovò il suo porto sicuro in testi come il Risveglio della fede secondo il Mahayana e quindi nella teoria del *tathāgatagarbha* .

L'obiettivo principale fu quello di dimostrare che tutti i *dharma* sono essenzialmente identici a vicenda e allo stesso tempo sono diversi gli uni dagli altri nella misura in cui mantengono la propria identità come fenomeni, l'unica essenza è l'essenza della talità o Mente Unica che è completamente

illuminata e intrinsecamente pura. Infatti, la teoria metafisica delle “Tre Nature” di Fazang mise in primo piano la natura dipendente della realtà, ossia come la realtà appare quando viene concettualizzata da coloro che mancano di illusione e ignoranza e che sono illuminati. Una realtà in cui si discute l’interconnessione dei *dharma* in termini di relazioni causali e di aspetti funzionali. La mutua identificazione e compenetrazione dei fenomeni venne così mostrata nel contesto sia dell'essenza che della causa. I due aspetti della vacuità e dell'esistenza di tutti i *dharma* sono identici non solo dal punto di vista della realtà essenziale ma anche da quello della loro funzione causale. Fazang sottolineò che le tre nature dei *dharma* sono comprese in termini di "vacuità" ed "esistenza" e rappresentano rispettivamente aspetti noumenici e fenomenici . “Ogni particella del cosmo dipende dall'intero cosmo per la sua costituzione, [quindi] "un atomo pervade l'universo", poiché la costituzione del cosmo dipende da ogni atomo, "un atomo produce l'infinito". Alla luce di questa relatività, "un atomo contiene vuoto ed esistenza" ”⁷⁴.

Fazang identificò la Mente Unica con il *tathāgatagarbha*, che il terzo patriarca intese non come una coscienza individuale né come qualcosa che si distingue o si oppone alla materia, infatti essa è l'unica fonte di tutto ciò che esiste. La mente, per Fazang, è la realtà prima di ogni coscienza individuale, essa gode di una priorità ontologica.

Nello studio dei testi della tradizione Huayan, come è il caso del trattato di Fazang, si incontrano varie problematiche. Anche l'impianto filosofico della scuola pose grande enfasi sulla necessità di superare l’ordine formale delle discriminazioni dualistiche in vista di entrare nella condizione di “non mente” (*wuxin*) e di “non forma” (*wuxing*), requisiti indispensabili per comprendere la vera natura delle cose. Una sorta di principio-guida che lega pratiche linguistiche quali l'uso insistente di metafore e il ricorso a paradossi, il tutto in linea con la struttura del pensiero e degli ideali della scuola Huayan. Tali paradossi o i vari elementi aporetici che spesso rappresentano le formulazioni teoretiche più

⁷⁴CLEARY, *Entry Into The Inconceivable*, cit., pp.147-148.

importanti, non vengono mai spiegati totalmente dai maestri. Risulta già paradossale in sé il tentativo di spiegare un contenuto "assoluto" attraverso dei mezzi relativi e dunque, limitati.

La mancata chiarificazione dei paradossi accade perché adattandosi all'insegnamento buddista, il paradosso viene assunto come mezzo efficace in funzione della via soteriologica. Esso indica l'accostamento di due elementi contrari che non possono essere uniti nell'ordine dell'esperienza quotidiana che provoca uno stato di sorpresa nei confronti dell'intelletto, che razionalmente stava cercando di trovare la verità assoluta. Dunque, continuando a seguire l'insegnamento buddista, *li* e *shi* non vengono considerati in opposizione o in sequenza, farlo significherebbe renderli concetti erronei, essi assumono un valore di verità effettiva solo se considerati nella loro unità e in un rapporto di non contraddizione. Tutto ciò con il supporto del principio di non contraddizione "secondo cui A non può essere contemporaneamente non-A, ovvero, a un elemento non può essere attribuito un carattere e nello stesso tempo il suo contrario"⁷⁵.

La logica Huayan, per quanto si distacchi da quella che è la cosiddetta logica convenzionale, non se ne distacca del tutto sostituendola, bensì si sviluppa al suo interno.

È caratteristico dalla prospettiva Huayan, non pervenire ad un livello ontologicamente superiore di integrazione tra vuoto ed esistenza, il nulla viene inteso come una possibilità infinita di manifestarsi di ogni fenomeno, si tenta di superare l'opposizione tra *li* e *shi*, ad esempio appunto con l'oro e il leone di Fazang.

2.1.3 La dottrina del *dharmadhātu* di Chengguan

Chengguan è considerato come il quarto patriarca della tradizione Huayan. Anche lui come i suoi predecessori scrisse un "Commentario sull'*Avatamsakasutra*" ricapitolando quelle che erano le teorie principali della dottrina buddista Huayan. Sia Zhiyan che Fazang e Chengguan affermarono nei rispettivi commentari che il significato principale dei loro scritti fosse l'origine dipendente del

⁷⁵ ZACCHETTI, *Trattato Sul Leone D'oro*, cit., p.246.

dharmadhātu (*fajie yuanqi*), denominazione utilizzata dai maestri della scuola per indicare, come detto in precedenza, l'interrelazione dei fenomeni e il termine "origine della natura" per spiegare l'origine dei fenomeni dall'Assoluto.

Per quanto concerne la presentazione della dottrina principale, è abbastanza difficile trovare dei tratti di unicità nel pensiero di Chengguan, tuttavia è sicuramente degno di nota il suo contributo nella formulazione della dottrina del *dharmadhātu*, nei termini dell'elucidazione della cosiddetta "teoria del quadruplici *Dharmadhātu*" (*sifajie* 四法界). Nonostante quest'ultima non sia direttamente presente nei lavori del suo predecessore, è possibile trovare diversi riferimenti.

Secondo la suddetta teoria, in base alla dimensione della consapevolezza spirituale di ognuno, si può vedere il *dharmadhātu* innanzitutto come particolari eventi e fenomeni (*shi fajie* 事法界), poi come il *dharmadhātu* del noumeno, ossia come tutti gli eventi in quanto espressione del principio *li* (*lifajie* 理法界), associandolo ai concetti di "Mente Unica" (*yi xin* — 一心, *shunyata*) e di Natura di Buddha.

Gli ultimi due *dharma* sono quello di non ostruzione dei fenomeni e del principio, in cui *shi* e *li* si compenetrano (*lishi wuai* 理事無礙) e l'ultimo, che è quello in cui sono tutti i fenomeni a compenetrarsi (*shishi wuai* 事事無礙).

Nel suo Manuale sull'*Avatamsakasutra* (*Da Huayanjing lüece*) Chengguan definì il concetto di *dharmadhātu*. Innanzitutto è necessario specificare che la seconda parte del termine, ossia "*dhatu*" è ciò che rende possibile la correlazione tra due regni, quello fenomenico e quello del noumeno, apparentemente diversi tra loro e incompatibili. Egli affermò:

"*Dharma* significa la legge da rispettare. Il *dhatu* ha due significati: dall'aspetto dei fenomeni significa qualcosa che è diviso (*fen* 分), perché i fenomeni sono divisi e diversi. D'altra parte significa la natura (*xing* 性) dalla prospettiva del *dharmadhātu* del principio, perché la natura dei *dharma* è immutabile. Questi due [significati] si mescolano, e così viene in essere il *dharmadhātu* dei fenomeni e del principio. I fenomeni sono prodotti mentre sono legati al principio, il principio si manifesta attraverso i fenomeni. Se i fenomeni e il principio cessano di esistere insieme, allora sia i fenomeni

che il principio si estinguono. Se i fenomeni e il principio sorgono insieme, allora essi sono fenomeni permanenti e il principio permanente”⁷⁶.

Nello specifico il primo *dharmadhātu* dello *shi* è caratterizzato da Chengguan come particolarizzato o fenomenizzato in innumerevoli cose, esso rappresenta il mondo fenomenico percepibile dalla coscienza come condizionato, simile a un'illusione in virtù della mancanza di vera sostanza e natura, e contenente caratteristiche irreali.

Il *dharma* del *li* si riferisce invece alla sostanza, alla natura, al vuoto, alla natura immutabile di tutti i *dharma*, al vero principio che è immobile e vuoto. È importante dire che il termine *li*, che ricorre spesso nella tradizione taoista e confuciana, si riferisce alla verità assoluta, ma “il primo che in ambito Buddista utilizzò questo termine unendo il significato di ordine cosmico con quello buddista di *Thatata*”⁷⁷ fu Zhidun 支遁 (314-366).

Per Chengguan il regno del principio è identico alla vera natura, esso è originariamente puro e libero da qualsiasi contaminazione. Il terzo, il regno del *dharma* della non ostruzione tra *shi* e *li*, è correlato al secondo dei discernimenti di Dushun, il *dharmadhātu* è sia l'essenza che il particolare, in sintesi non vi è alcuna differenziazione in questo stato di totalità. La mente in quanto Assoluto e la mente come fenomeno costituiscono l'intero universo senza alcuna confusione e non si escludono a vicenda. Per quanto riguarda il quarto e ultimo *dharmadhātu* della non ostruzione tra *shi* e *shi*, esso può essere messo in diretta relazione con il terzo dei discernimenti di Dushun. Chengguan rispetto a Dushun aggiunge la concezione secondo cui la non ostruzione di *li* e *shi* costituisce a sua volta il requisito fondamentale per l'interrelazione tra fenomeni e fenomeni. Per il maestro si deve necessariamente presupporre una differenza tra *li* e *shi*, altrimenti il principio di compenetrazione reciproca sarebbe

⁷⁶Imre HAMAR, “Chengguan’s theory of the four dharma-dhatu”, *Acta Orientalia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1998 p.5.

⁷⁷ *Ivi*, p.7.

impensabile. In questo stato di interdipendenza, qualcosa per "permeare" e diffondersi in qualcos'altro deve avere qualcosa oltre a se stesso per farlo.

Dunque, *li* e *shi* sono differenti ma mantengono una propria identità, in questa misura principio e fenomeni dovrebbero essere intesi come diversi l'uno dall'altro, però allo stesso tempo visti come identici nel processo di disciplina spirituale e da un punto di vista teorico in virtù della loro compenetrazione reciproca.

La visione di *li* è un prerequisito per la visione di *shi*, Chengguan scrisse “il motivo per cui la non ostruzione tra i fenomeni può essere stabilita, è perché i fenomeni sono identici al principio e il principio include i fenomeni”⁷⁸.

A causa di un grande aumento dell'influenza del buddismo Chan durante l'operato di Chengguan, egli quando sviluppò i suoi *panjiao* identificò l'insegnamento improvviso con gli insegnamenti di varie tradizioni Chan, infatti anche la teoria del “quadruplici *Dharmadhātu*” venne associata con la prassi buddista, la meditazione e le teorie soteriologiche della *Chánjiā* (禪家). Infatti, l'insegnamento di Chengguan si “estende alla meditazione, alla classificazione degli insegnamenti e il raggiungimento della Buddità. Rappresenta la base delle pratiche e teorie Buddista, in cui pratica e teoria sono intimamente collegati”⁷⁹.

2.1.4 La correlazione tra gli Insegnamenti e gli stadi cosmogonici nel pensiero di Zongmi

Zongmi è considerato il quinto patriarca della scuola Huayan. Lo studio del suo pensiero è molto importante in quanto chiarifica il modo in cui la tradizione Huayan dopo di lui subì dei cambiamenti. Infatti, spesso egli venne messo a confronto con Fazang, soprattutto per le sostanziali differenze che riguardano la classificazione gerarchica degli insegnamenti buddhisti. In particolare, il fatto che

⁷⁸ *Ivi*, p.10.

⁷⁹ *Ivi*, p.17.

Zongmi eliminò dal suo sistema di classificazione l'insegnamento che Fazang invece considerò come il più importante e che la tradizione precedente vedeva come la caratteristica principale del pensiero Huayan, ossia la visione della compenetrazione reciproca dei fenomeni. Il quinto patriarca spostò il fulcro dell'attenzione dallo *Hayanjing*, che aveva definito la tradizione precedente e dedicò la sua attenzione al *Trattato sul risveglio della fede secondo il Mahayana*. Le differenze tra Zongmi e Fazang non solo evidenziano il carattere unico del contributo del primo nei confronti della tradizione, ma mostrano anche come essa si sia dovuta adeguare alla nascita di un'altra tradizione del buddismo cinese che è quella del buddismo Chan.

Zongmi nei primi anni ricevette un'educazione di tipo classico. I testi classici confuciani e taoisti furono alla base dei suoi studi e permearono molti dei suoi valori principali, come ad esempio la sua sensibilità verso le implicazioni morali degli insegnamenti. All'età di ventiquattro anni dopo aver incontrato Daoyuan, maestro Chan nell'anno 804, egli decise di diventare un monaco buddista. Nel 810 Zongmi incontrò un monaco morente Ling-feng che gli fece conoscere il commentario del maestro Chengguan sullo *Huayanjing*, tale incontro generò una curiosità ed ebbe un forte impatto su di lui, infatti si convinse che la morte del monaco, avvenuta dopo la discussione sul nuovo insegnamento tra i due, fosse stata posticipata solamente cosicchè Zongmi potesse venire a conoscenza degli insegnamenti Huayan, come una sorta di predestinazione di buone condizioni karmiche seminate durante una vita precedente.

Da lì in poi l'ultimo patriarca Huayan iniziò una corrispondenza epistolare con il quarto patriarca della scuola, per poi trascorrere alcuni anni a studiare in sua compagnia (fino all'anno 813). Successivamente venne invitato sui Monti Zhongnan a corte da un editto imperiale, finì per trascorrere lì circa dieci anni della sua vita e lascia andare le problematiche scolastiche per dedicarsi alle questioni intellettuali. È in quel momento il particolare che l'autore scrisse la sua opera più importante : "Indagine sull'origine dell'uomo". L'opera può essere vista come il prodotto di una lunga polemica che comprende la letteratura buddista che risale all'introduzione del buddismo in Cina. Ciò che rende innovativo questo saggio è il superamento da parte di Zongmi dell'intento polemico

spostando il dibattito ad un livello superiore, filosofico mettendo per la prima volta il buddismo nella posizione di poter determinare il contesto intellettuale in un modo in cui precedentemente poteva fare solo il confucianesimo. Nell'opera vengono anche discussi e valutati sia gli insegnamenti confuciani che quelli taoisti, focalizzando l'attenzione su come queste pratiche rispondano alla questione dell'origine dell'uomo. Zongmi considerando questi insegnamenti, non solo li reputò inferiori a quelli buddhisti ma inoltre li immise all'interno del dibattito buddista, che egli scrisse in maniera diretta e semplice, così da risultare di facile comprensione a tutti, anche a coloro che non possiedono una conoscenza accurata della dottrina buddista .

L'illuminazione originaria(*benjue*, 本覺) rappresenta il punto di partenza di Zongmi per sviluppare la sua classificazione degli insegnamenti nella sua opera. Anche se si può dire non vi sia un termine sanscrito che corrisponda esattamente all'illuminazione intrinseca, l'idea di base si riallaccia alla nozione del *tathāgatagarbha* (*rulai zang*, 如來藏); , la prima parte “*tathāgata* è un epiteto per il Buddha che significa ‘colui che va in questo modo’, e pertanto designa qualcuno che ha avuto successo nell'arrivare nell'altra sponda della liberazione attraverso un'intuizione penetrante nel modo in cui le cose sono davvero. ‘*Tathāgata*’ è così collegato al *tathāta* (*zhenru* 真如), ‘sicceità’ o ‘talità’, un termine utilizzato in riferimento alla realtà, il modo in cui le cose sono per davvero, oppure, nel contesto del Risveglio della fede di Mahayana, l'assoluto”⁸⁰. La seconda parte “*garbha*” si riferisce invece all'embrione e ciò che contiene.

L'*Indagine sull'origine dell'uomo* di Zongmi si inserisce in una cornice di cui fanno parte sia taoismo che confucianesimo, ed egli espande il suo interesse implicitamente anche verso queste due discipline, se pur parlando della classificazione dottrinale buddista come quella più importante. Ciò facendo serve anche ad uno scopo alternativo che è quello di far meglio capire come la disciplina buddista si inserisca nel patrimonio culturale cinese, già precedentemente orientato verso le altre due dottrine. Sebbene subordinò confucianesimo e taoismo anche al più elementare insegnamento buddista,

⁸⁰ Peter N GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1995, p.9.

tenendole in considerazione, allo stesso tempo le legittimò e ne ammise l'esistenza anche se sempre in un contesto buddista ma più ampio e dettagliato.

Come ogni religione, l'obiettivo di quella buddista era quello di comunicare con la parte più intima dell'animo umano e per fare in modo che la dottrina parlasse nel modo più significativo possibile, essa doveva risolvere le questioni più profonde dell'animo sulla natura dell'esistenza dell'uomo e del mondo. In questa dottrina "chiarire il fondamento ontologico dei valori morali e discernere il terreno sottostante da cui si evolve il mondo fenomenico si riflette nell'uso del termine Natura di Buddha (*foxing* 佛性) come sinonimo del *tathāgatagarbha*"⁸¹.

Il termine *sheng* (生), letteralmente "nascere" e l'idea di Natura che ne è derivata, nel mondo cinese ha sempre rivestito un significato importante. Da un lato, ad esempio nel mondo Confuciano la moralità si basa sull'ordine naturale delle cose ponendo così una base ontologica per i valori morali. Zongmi utilizzò il termine "natura" per indicare la "Natura di Buddha", l'identificazione di quest'ultima con il *tathāgatagarbha* implica in un certo senso anche un ritorno ad uno stato d'animo più etereo e pulito prima che venga offuscato da altri fattori esterni. L'illuminazione intrinseca dal punto di vista cosmogonico, rappresenta ciò che esisteva ancor prima del mondo di fenomeni differenziati, infatti letteralmente, *běn* 本 "ontologicamente caratterizza la base sottostante su cui sorgono le apparenze fenomeniche (i suoi rami, *mò* 末) . In termini temporali, si riferisce a ciò che esiste *ab aeterno* (al contrario di qualcosa la cui esistenza ha un inizio nel tempo); così è *a priori* (in opposizione [a ciò che è] contingente)"⁸².

La classificazione dottrinale si è rivelata un metodo abbastanza funzionale e flessibile per gestire delle problematiche legate al buddismo cinese, in particolare dal punto di vista ermeneutico è servito per organizzare il tutto in una cornice dottrinale piuttosto coerente. Una delle cose più difficili è stata sicuramente appianare le discrepanze e le contraddizioni presenti nei vari testi buddhisti. Nonostante

⁸¹ *Ivi*, p.10.

⁸² *Ivi*, p.13.

le varie contraddizioni presenti, in quanto parola del Buddha, tali insegnamenti non potevano essere falsi. La dottrina degli espedienti è quella che più ha aiutato ed è stata usata dai buddhisti cinesi per gestire la questione ermeneutica e nello sviluppo del buddismo Mahayana, che affermava di essere la rivelazione “superiore” rispetto agli insegnamenti del precedente filone religioso Hinayana. Naturalmente la classificazione dottrinale non fungeva da metodo del tutto imparziale, per cui si può dire che l’ordine in cui i vari insegnamenti erano disposti era una più una questione interpretativa del *corpus* dei testi che potevano essere considerati in maniera più o meno autorevole. “La funzione ermeneutica e settaria della classificazione dottrinale riflette il suo carattere dualistico : provvede ad una cornice faziosa che tende ad aggiustare le differenze settarie e allo stesso tempo dichiara di armonizzare tali differenze dottrinali”⁸³. Infine si può dire anche che la classificazione dottrinale ricopre un’altra importante funzione che è quella soteriologica, provvedendo a tracciare il Sentiero buddista (*mārga*). Il processo soteriologico delineato dalla serie di insegnamenti nell’*Indagine sull’origine dell’uomo* pone le fondamenta sulla sua visione “cosmogonica”. Con cosmogonia “si intende tutto ciò che ha a che vedere con i miti, storie o teorie riguardanti la nascita o la creazione dell’universo come un ordine o come la descrizione dell’ordine originario dell’universo”⁸⁴. La posizione presa da Zongmi nella determinazione della metafisica Huayan è di fondamentale importanza. Egli si appropriò del *Trattato sul risveglio della fede secondo il Mahayana*, mostrando come da tale testo egli abbia ricavato una teoria sistematica sul Sentiero formulando un modello cosmogonico.

In questo modo, il maestro, “indica l’ordine degli insegnamenti che inverte il processo attraverso il quale il mondo dell’illusione viene in essere ed è perpetuato per arrivare all’origine ultima dell’umanità, che è la mente intrinsecamente pura ed illuminata”.

La terminologia usata da Zongmi per spiegare la sua teoria è prevalentemente buddista, il suo modello cosmogonico invece alla base ha un forte legame con i modelli indigeni cinesi che suppongono un

⁸³ GREGORY, *Inquiry into the Origins on Humanity*, cit., p.6.

⁸⁴ ELIADE, *Encyclopedia of Religion*, cit., p.94.

mondo generato da un processo in cui attraverso le interazioni si crea il mondo di fenomeni differenziati, dunque un'evoluzione in cui l'intero si divide in una polarità primordiale.

Si può dire che la teoria di Zongmi abbia la stessa funzione soteriologica dei “dodici anelli dell'originazione indipendente” (*pratītyasamutpāda*), in cui i fenomeni legati all'esistenza si generano secondo una logica di causa ed effetto. Naturalmente il cosmo a cui ci si riferisce è quello generato continuamente dagli individui stessi che lo costruiscono, rimanendo intrappolati in degli schemi di pensiero e comportamento che li tengono legati al ciclo incessante di nascita e morte e non un universo che esiste a prescindere dalla percezione degli individui in esso.

La catena dei dodici anelli della coproduzione condizionata traccia quella che è una mappa sia per la pratica buddista che per la liberazione. Solo attraverso la distruzione del processo di cui gli individui sono vittime, essi potranno liberarsi della loro condizione di schiavitù. In questo senso la teoria cosmogonica in cinque stadi di Zongmi si trova nella stessa posizione della catena dei dodici anelli dell'originazione indipendente, in un processo il cui fine è quello di ritornare allo stato originale di mente intrinsecamente illuminata.

2.2 Lo sviluppo della cosmogonia di Zongmi e la mappa cosmogonica

“La cosmologia, nel suo senso primario, non era una scienza che incuriosiva molto i pensatori cinesi. Forse la "cosmografia" è un'etichetta più adatta alle loro teorie delle fasi, alla tradizione delle corrispondenze e alla mappatura universale degli ingranaggi ontologici. Ma un resoconto conciso, analitico e coerente della natura dell'universo attuale era al di là delle loro ambizioni. Questa relativa indifferenza è stata, a quanto pare, notevolmente accentuata dalla scoperta che i movimenti celesti e il calendario non corrispondevano. Se doveva essere fatta una scelta, era a favore della raffinatezza del calendario come ammirevole astrazione che ben si adattava alla radicata necessità cinese di uno

schema ordinato delle cose. Di conseguenza ai tempi dei Tang, come ha sottolineato un'autorità competente, "il senso del cosmo è quasi completamente scomparso"⁸⁵.

Ciò nonostante, anche se la struttura dell'universo fosse trascurata, per quanto in maniera abbastanza vaga si potesse concepire nell'immaginario l'universo nel tempo, la sua natura fisica e le sue dimensioni, vennero impiegati sia interesse che energia nella speculazione sull'evoluzione cosmica. "L'idea di un'entità o principio in natura il cui ruolo è quello di modellare (al contrario di "creare" *ex nihilo*) non è preminente nel pensiero metafisico cinese, ma non è neppure sconosciuto"⁸⁶.

Lo sviluppo della cosmogonia delineato da Zongmi è molto simile a quello delle cosmogonie cinesi, il fine ultimo è la salvezza che presuppone necessariamente una "caduta"⁸⁷, nonostante il linguaggio da lui usato sia pressochè epistemologico si percepisce una forte vicinanza ad una visione mitica più che scientifica. Il buddismo si configura come il metodo di salvezza, infatti "la caduta di conseguenza è descritta come il processo secondo cui la coscienza diventa sempre più differenziata"⁸⁸,

Come accennato prima, la teoria cosmogonica in cinque stadi di Zongmi come la catena dei dodici anelli dell'originazione indipendente, provvede ad una mappa per la liberazione. Il primo stadio corrisponde alla Mente Unica ed è il principio dello schema cosmogonico ideato dall'ultimo patriarca. Prima di Zongmi, Fazang e Chengguan usavano il termine "origine della natura" (*xingqi*, 性起) per dare una spiegazione su come i fenomeni si generano dall'Assoluto, mentre riferendosi all'interrelazione dei fenomeni impiegavano il termine *dharmadhātu*, nel senso di "originazione dipendente".

In quanto discepolo di Chengguan, Zongmi prese in considerazione la teoria del maestro sull'esistenza dei quattro *dharmadhātu*. Ma alla fine egli identificò il vero *dharmadhātu* con la Mente Unica e

⁸⁵ Edward SCHAFER, *Pacing The Void*, Los Angeles, University of California Press, 1977, p.21.

⁸⁶ *Ivi*, p. 23

⁸⁷ Il termine si riferisce alla condizione a cui giunge l'umanità attraverso la perdita dei privilegi di cui godeva al momento della creazione. La "caduta" dà spiegazione dello squilibrio, del male nel mondo e della disarmonia che caratterizza la condizione umana e inoltre dell'opera di redenzione che il genere umano stesso deve compiere.

⁸⁸ GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.14.

dunque con il *tathāgatagarbha*. Separare la concezione della teoria dell'origine della natura dalle tradizioni precedenti, come in quella del buddismo Yogacara, è un problema centrale per il buddismo Huayan, che stabilisce le basi della propria tradizione sul rapporto tra *tathāgatagarbha* e *ālāyavijñāna*⁸⁹. Zongmi nel secondo stadio della sua cosmogonia descrisse due aspetti della Mente Unica, il primo è quello della mente in quanto talità che non è soggetta al ciclo di nascita e morte, dunque innata ed imperitura, mentre il secondo è quello della mente in cui l'Assoluto (*tathāgatagarbha*) e ciò che è soggetto alla nascita e alla morte si mescolano.

Egli spiegò la seconda fase della mappa cosmogonica con una citazione del trattato sul Risveglio della Fede secondo il Mahayana, scrivendo “ la mente in quanto sicceità è l'unico *dharmadhātu* , è caratterizzata come onnicomprensiva ed è l'essenza degli insegnamenti. Ciò che viene chiamato la natura della mente non nasce né muore. È solo sulla base del pensiero illusorio che tutti i dharmas vengono differenziati. Se ci si libera dai pensieri ingannevoli, allora non ci sono più apparenze fenomeniche di oggetti esterni”⁹⁰.

La relazione tra *tathāgatagarbha* e *ālāyavijñāna* in quanto due aspetti della stessa mente ha risolto il problema che poteva sorgere riguardo ad un eventuale dualismo ontologico. Infatti, la questione secondo cui la mente essendo intrinsecamente illuminata non poteva allo stesso tempo essere passibile di illusioni e inganni, a meno di ammettere l'esistenza di un'origine separata dell'ignoranza, mettendo in pericolo lo *status* ontologico del presupposto tradizionale del *tathāgatagarbha* secondo cui tutti gli esseri possono potenzialmente raggiungere l'illuminazione. Ammettendo l'esistenza di due aspetti diversi della stessa mente allora ne conviene che le illusioni che oscurano la mente non sono altro che mere manifestazioni e proiezioni della mente stessa che non possiedono alcuna base propria.

⁸⁹ *ālāyavijñāna* è un termine chiave nella dottrina Yogācāra, è l'ottava coscienza che opera come un continuum sottostante immagazzinando le impressioni delle esperienze precedenti, che formano i semi del karma futuro in questa vita e nella successiva rinascita.

⁹⁰ GREGORY, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, cit., p.179.

CAPITOLO III

Zongmi e l'Indagine sull'origine dell'uomo

3.1 Organizzazione dell' *Indagine sull'origine del mondo*(*Yuan ren lun* 原人论)

“L’intera struttura dell’*Inquiry into the origin of Man* si dispone intorno a quella che essenzialmente è una questione cosmogonica formulata in termini dell’origine ultima dell’umanità.”⁹¹ Indicare la data esatta in cui il testo è stato concepito è piuttosto difficile ma si presume sia stato scritto più o meno prima dell’835 e dopo l’828, esso con molta probabilità deriva da uno o più saggi dell’autore Han Yu (韓愈, 768-824) molto celebre per le sue opere critiche verso buddismo, che sicuramente Zongmi lesse e conosceva.

L’*Indagine sull’origine del mondo* “acquista importanza perché va oltre l’intento polemico delle opere precedenti e, così facendo, sposta il campo della controversia a un nuovo e più filosofico livello di dibattito, mettendo il buddismo, per la prima volta, nella posizione di determinare il contesto intellettuale in termini a cui il Confucianesimo era chiamato a rispondere”⁹².

Zongmi nella sua prefazione all’opera innanzitutto, spiegò il problema che si prefissava di affrontare nel corso della scrittura, menzionando anche delle soluzioni provvisorie e delineando la struttura in cui il suo saggio è diviso. Nella prima parte egli trattò degli insegnamenti confuciani e taoisti, nella seconda affrontò i cinque insegnamenti, ossia quello degli “Uomini e degli Dei”, del “Piccolo Veicolo”, quello delle “apparenze fenomeniche dei *Dharma*” ed infine “il rifiuto delle apparenze fenomeniche”. Nella terza parte, il maestro affrontò la questione dell’illuminazione intrinseca e del fondamentale ed ultimo insegnamento che “rivela la Natura” mentre la quarta ed ultima parte, dopo

⁹¹ GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.21.

⁹² *Ivi*, p.37.

aver delineato il processo dell'evoluzione fenomenica, si può considerare come un tentativo da parte di Zongmi di risolvere il quesito secondo cui, come possano coesistere l'essere sia puro e illuminato e il cosiddetto "imbroglio" della realtà.

Nella prefazione Zongmi scrisse :

“La miriade di esseri animati brulicanti di attività, hanno tutti la loro origine. Le miriadi di cose che prosperano nella profusione: ognuna torna alla sua radice. Poiché non vi è mai stato nulla che sia privo di radice o origine e che tuttavia abbia rami o una fine, come potrebbe [l'umanità], la più spirituale tra le tre potenze (del cosmo, cioè cielo, terra e umanità) , essere senza una fonte originale? Inoltre, uno che conosce l'uomo, è saggio e uno che conosce se stesso, è illuminato. Ora, se ho ricevuto un corpo umano e tuttavia non so da solo da dove vengo, come posso sapere dove andrò in un'altra vita e come posso capire gli affari umani del passato e del presente nel mondo? Per questo motivo, ho studiato per diversi decenni senza un' insegnante costante e ho esaminato a fondo all'interno e all'esterno degli insegnamenti al fine di trovare l'origine di me stesso. L'ho cercata incessantemente fino a quando ho capito la sua origine”⁹³.

3.1.1 Confucianesimo e taoismo

Nell'affrontare le tematiche riguardanti il confucianesimo e il taoismo, Zongmi si pose in maniera più informativa possibile, piuttosto che affrontare le due religioni in maniera meramente critica. Ciò che è sorprendente è il suo tentativo di estendere la questione della classificazione dottrinale anche alle altre due dottrine. Nel parlare di confucianesimo e taoismo insieme, egli volutamente decise di ignorare le sostanziali differenze che *in primis* sussistono tra le due dottrine stesse, con l'obiettivo di distanziarle dal buddismo, evidenziando le differenze che emergono tra i due culti e gli insegnamenti buddhisti. Nel farlo, Zongmi si distanziò dai suoi predecessori comportandosi nei confronti degli altri culti in maniera molto più indulgente e comprensiva. Nel suo scritto il maestro si rifà molto ai Classici cinesi, seguendo la sua naturale inclinazione, avendo avuto un'educazione prettamente basata sullo

⁹³ *Ivi*,p.43.

studio dei classici: ad esempio, non è sorprendente trovare numerosi riferimenti ad esempio al *Classico dei Mutamenti* e a Laozi 老子 (VI secolo a.C), scrittore e filosofo cinese a cui tradizionalmente viene attribuito il “*Daodejing* 道德经”⁹⁴.

Zongmi partendo dalle basi del piano cosmogonico di taoismo e confucianesimo, affermò che le due dottrine “sostengono che gli esseri umani, gli animali e simili sono tutti creati e alimentati dalla grande Via. Loro affermano che la Via, conforme a ciò che è naturalmente così, genera lo pneuma, lo pneuma genera il cielo e la terra, ed il cielo e la terra generano le diecimila creature (miriade di cose)”⁹⁵.

I riferimenti al *Daodejing* sono molteplici, ad esempio nel quarantaduesimo capitolo si può leggere “Il Tao generò l'Uno, l'Uno generò il Due, il Due generò il Tre, il Tre generò le diecimila creature”⁹⁶. Tre sono i concetti principali a cui rimandò Zongmi, ossia il “*ziran*” (自然), “*yuan qi*” (元氣) e infine il “*tianming*” (天命).

Per quanto riguarda il primo concetto, *ziran* si può definire come “natura” se inteso come sostantivo, o “naturale” come aggettivo in cinese, spesso il termine viene tradotto come “spontaneità”. Nel *Daodejing*, troviamo infatti scritto “il Tao si conforma alla spontaneità”⁹⁷ (*daofa ziran* 道法自然). In breve si può dire che la “natura” sia il Tao. Quindi, per il taoismo, agire contro ciò che è *ziran* significa agire “in modo innaturale”. La libertà e la pace arrivano solo attraverso la conoscenza delle proprie capacità e della propria natura, in particolare dalla propria abilità di adattarsi al processo universale di trasformazione. Il fine ultimo consiste nel creare un equilibrio perfetto con la natura e dunque con il Tao tramite il *wuwei* 無為, che riguarda la consapevolezza del quando agire e del quando non agire. Le affermazioni che per la maggior parte usano il termine “spontaneità” essendo tautologiche sono vere per definizione.

⁹⁴ “Il Libro della Via e della Virtù” è un testo cinese che risale a un periodo compreso tra il IV e il III secolo a.C.

⁹⁵ GREGORY, *Inquiry into the origins of Humanity*, cit., p.83.

⁹⁶ L PARINETTO, Tao Te Ching, *La via in cammino / Lao Tse*, 20/06/1996. Disponibile al sito : <http://www.liberliber.it/online/opere/libri/licenze>. Consultato il: 16/07/2020, p.53.

⁹⁷ *Ivi*, p.34.

Zongmi nella sua critica sulla “spontaneità”, si basò principalmente sulle sue implicazioni morali, la sua prima obiezione nei confronti della visione cosmogonica si riferisce al ragionamento tautologico secondo cui tutto ciò che accade, succede semplicemente di per sé (*ziran*) e non vi è nessuno che governa e niente è governato. L’obiezione del maestro si basa sul fatto che questa visione dell’universo annulla la legge fondamentale di causa-effetto, portando ad una noncuranza totale di questo processo. Poiché le teorie cosmogoniche confuciane e taoiste sono acausali o comunque presentano una casualità erronea, di conseguenza degli eventi possono coincidere, ma non hanno alcuna connessione causale. Infatti, il concetto di spontaneità in quanto privo di causalità, per il quinto patriarca, non lascia spazio per nessuna possibilità di impegno morale e spirituale.

Il maestro scrisse: “la loro affermazione che la miriade di cose sono tutte spontaneamente generate e trasformate e che non è una questione di cause e condizioni significa che tutto dovrebbe essere generato e trasformato anche dove non ci sono cause e condizioni. Vale a dire che le pietre potrebbero generare erba, l’erba potrebbe generare esseri umani, gli esseri umani generare gli animali e così via”⁹⁸.

La seconda critica mossa da Zongmi nei confronti delle due dottrine è quella sul “soffio vitale” (*qi* 氣) e come accade con il concetto della “spontaneità” (*ziran*), egli fece vertere la sua critica sul fatto che anche il *qi* che fondamentale è la manifestazione del Tao nell’universo, senza cui non ci potrebbe essere vita è un principio acausale. Infatti, dal momento che la dottrina taoista possiede una concezione dell’esistenza che è ciclica e di conseguenza priva di qualcosa che ne segni l’inizio e la fine, non esiste nulla che abbia dato vita al ciclo in primo luogo, se non il ciclo del Tao stesso da cui hanno origine tutte le cose.

L’ultimo patriarca Huayan a riguardo scrisse: “poiché la loro affermazione che le miriadi di cose sono generate e formate dallo pneuma significa che lo spirito, che è improvvisamente nato dal nulla, non ha ancora imparato e deliberato, come può quindi, dopo aver ottenuto il corpo di un bambino, piacere, disprezzare e agire volontariamente?”⁹⁹.

⁹⁸ GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.90.

⁹⁹ *Ivi*, p.96.

Dunque il Tao, inteso proprio come l'Assoluto, genera tutte le cose, ma in quanto eterno non dovrebbe poter essere in grado di generare le cose. A supporto di questa tesi il pensatore buddista presentò l'esempio dei quattro elementi, ossia: aria, fuoco terra e acqua che sebbene producano le cose sono essi stessi impermanenti e transitori.

Dal punto di vista di Zongmi le due dottrine non sono in grado di spiegare chi produce e cosa produce e il processo cosmologico sostenuto. Accettando la cause e le condizioni come fattori del processo di produzione, di conseguenza si andrebbe incontro ad altre difficoltà: il Tao in quanto esso stesso soggetto a causa e condizioni non può essere Assoluto. Il maestro seguendo questa argomentazione logica indirizzò il concetto dell'Assoluto in un dilemma logico, insistendo principalmente sul potere produttivo senza causa e condizioni.

La terza e ultima critica che il maestro mosse nei confronti del confucianesimo e del taoismo è quella sul "Mandato del Cielo" (*tianming*). Il "Mandato del Cielo è un antico concetto filosofico cinese che ebbe origine durante la dinastia Zhou (1046–256 a.C.). Il mandato determina se un imperatore in Cina è sufficientemente virtuoso da governare. Se non adempie ai suoi obblighi di imperatore, allora egli perde il mandato e quindi il diritto di essere imperatore"¹⁰⁰. Zongmi iniziò la sua critica al concetto di *tianming* menzionando sia i classici taoisti che con quelli confuciani. Citando i Dialoghi di Confucio ("La vita e la morte sono il decreto del Cielo (*ming*); la ricchezza e l'onore dipendono dal Cielo")¹⁰¹, il maestro avanzò la sua critica indicando come, se ricchezza e onore dipendono dal Cielo, com'è possibile che esso renda più persone povere e poche ricche, che gli uomini virtuosi siano sfortunati e gli empi siano fortunati. Dunque, se l'equità nella distribuzione di fortuna, salute, ricchezza e virtù dipende il Cielo, allora esso adotta un trattamento ingiusto, tutto ciò porta Zongmi a sollevare il problema della teodicea¹⁰², che rispetto al contesto cristiano trova il suo centro nella disuguaglianza sociale e nell'ingiustizia in quanto causati dal concetto di Mandato del Cielo. Le

¹⁰⁰Wolfgang DRECHSLER, "Max Weber and the Mandate of Heaven", *Max Weber Studies*, 2020, p.36.

¹⁰¹W. T. CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 39.

¹⁰² Il termine fu coniato dal filosofo tedesco Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716), letteralmente "Giustizia di Dio" ed indica il rapporto tra la giustizia di Dio e la presenza del male nel mondo.

critiche mosse dal maestro riguardo i vari concetti confuciani sono molto chiare, essendo il Cielo considerato l'Assoluto e come il fondamento di tutti i fenomeni, ciò rende difficile spiegare le azioni malvagie e crudeli che si avvicendano nel mondo. In breve, se questi fenomeni non fossero impartiti dal Cielo, esso non sarebbe Assoluto; se fossero impartiti dal Cielo, allora il Cielo stesso sarebbe privo di moralità.

Di conseguenza le critiche danno vita anche un problema soteriologico, ossia, concesso che esista il Mandato del Cielo, allora l'uomo viene reso incapace di poter raggiungere la liberazione e privato della possibilità di salvezza, non potendola raggiungere tramite la propria volontà e sacrificio.

Zongmi proseguì nel chiarire come il concetto buddista di *Tathātā*, “la vera natura delle cose” che pur corrispondendo all'Assoluto, ne differisce, superando le difficoltà che quest'ultimo secondo il maestro presenta. Infatti, egli affermò che:

“il concetto buddista di Vera Siccità dovrebbe essere impermanente perché si dice che sia in grado di produrre le cose. La risposta è che è diverso, perché [i Buddhisti considerano] l'Ignoranza (*avidya*) come la causa da cui sono state prodotte tutte le corruzioni. La coltivazione dell'illuminazione è la causa, da cui è stata prodotta la purezza. L'ignoranza come un sogno, è inesistente una volta che il sognatore è risvegliato. La Vera Talità non è in grado di produrre [direttamente]; la capacità di produrre deve seguire condizioni causali, quindi manifestando ciò che dovrebbe manifestarsi.”¹⁰³.

3.1.2 Lo schema di retribuzione karmica di Zongmi

Nonostante per Zongmi il confucianesimo non potesse essere in grado di fornire un sistema funzionale in grado di spiegare il funzionamento dell'universo, le sue pratiche morali non si distaccano tanto da quelle sostenute dal buddismo. Infatti, un modo per preservare il credo confuciano in un universo morale si trova tramite l'insegnamento della retribuzione karmica, che risolve la questione della teodicea e allo stesso tempo lascia che le pratiche morali confuciane siano incorporate

¹⁰³ JAN, Yun-hua, “Tsong-mi's Questions regarding the Confucian Absolute”. *Philosophy East and West*, University of Hawaii Press, 30,4,1980,p.500.

alle pratiche buddhiste, in particolare assimilando le cinque virtù fondamentali confuciane (benevolenza, rettitudine, ordine, saggezza e verità) con i cinque precetti buddhisti.

È il Buddha che insegna che le differenze che gli uomini vedono nella vita sono dovute al karma e l'insegnamento "degli Uomini e degli Dei", menzionato per la prima volta nella classificazione dottrinale di Liu Qiu 劉虬(438-495), consiste proprio nell'insegnamento morale della retribuzione karmica. Esso si definisce in questo modo perché "insegna alle persone come possono ottenere una nascita propizia come un essere umano o un dio mantenendo i cinque precetti prescritti per i laici e praticando le dieci azioni virtuose"¹⁰⁴.

I cinque precetti vengono non di rado omologati al sistema di cinque fasi nella cosmologia cinese, il cosiddetto *wuxing* (五行) e queste fasi, elementi o processi determinano e spiegano i cambiamenti del cosmo (terra, acqua, legno, metallo e fuoco), assumendo un significato cosmologico. Pertanto si dice che essi siano "la radice del cielo e della terra e l'origine di tutti gli esseri spirituali, quando il cielo li osserva, lo *yin* e lo *yang* sono in armonia; quando la terra li osserva la miriade di creature vengono generate [...] essi sono l'origine della Via e delle basi fondamentali del nirvana"¹⁰⁵.

Zongmi diede una spiegazione abbastanza dettagliata sul funzionamento della retribuzione karmica mettendo in connessione vari tipi di azione spirituale e morale con la cosmologia buddista, egli include l'insegnamento "degli Uomini e degli Dei" tra gli stadi più avanzati della meditazione, al di là della sfera delle pratiche usuali. In questo modo andò oltre al fatto che di solito esso si riferisce agli insegnamenti laici compresi all'interno del buddismo.

Come detto in precedenza, la teoria della retribuzione karmica risolve il problema della teodicea secondo l'ultimo patriarca Huayan, ma anche secondo il professor Whitley R.P. Kaufman (2005). Questi infatti, sottolinea che su alcuni punti, come il verificarsi di disastri naturali e la possibilità di una salvezza universale, almeno inizialmente, la teoria del karma appare molto soddisfacente. Inoltre Kaufman concepisce la dottrina del karma non solo come una teodicea, ma anche come una teoria

¹⁰⁴ GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.111.

¹⁰⁵ *Ivi*, p.113.

nel senso di un resoconto filosofico pienamente sviluppato sulla presenza del male, o come lui stesso lo definisce “una teoria delle origini completa e sistematica e una spiegazione della sofferenza umana”¹⁰⁶. Piuttosto, il teorico Kaufman desidera riflettere sulla nostra ignoranza di fronte alla complessità della realtà offrendo solo un resoconto approssimativo del motivo per cui gli esseri umani soffrono, basato sull'assunto non discusso che l'universo è in definitiva giusto.

Nella cosmologia buddista l'universo è composto da molti mondi. Ognuno di essi corrisponde ad uno stato mentale o ad uno stato di esistenza, ed è privo di una locazione necessariamente fisica ma è sostenuto dal karma di coloro che lo abitano. Questi mondi o piani di esistenza sono divisi a loro volta in sei regni (o *dhatu*). Mantenere e seguire i cinque precetti buddhisti è considerato il modo per nascere o rinascere in uno dei buoni regni che sono quello degli dei, semidei e quello umano, ed evitare i tre dolorosi destini a cui può andare incontro l'uomo privo di virtù, nei tre regni del male (quelli degli animali, fantasmi, infernale). Tutto ciò implica che ci siano delle entità che generano il karma: la critica di Zongmi si concentrò proprio sul fatto che questo insegnamento non spieghi in maniera chiara come funzioni il karma esplicitando chi e come si produce il meccanismo di retribuzione. Per spiegare le circostanze di un individuo nella vita presente, il karma si riferisce agli eventi della sua vita precedente. Ma per spiegare le circostanze di quella vita precedente, bisogna considerare gli eventi della sua vita passata e così via, all'infinito. Dunque, il problema è abbastanza generale ed è difficile capire come inizi il processo karmico o quale sia stato il primo errore e da chi è stato commesso. Questa contestazione evidenzia il fatto che la rinascita nel meccanismo karmico respinge il problema, non fornendo alcuna soluzione.

La teoria del karma, analogamente, ci richiede di riconoscere i nostri errori del passato, nonostante nessuno possa in dettaglio ricordare ciò che si è compiuto di sbagliato in qualche tempo passato in ogni caso ci punisce. Partendo dall'assunto che l'universo è giusto, Kaufman preoccupandosi per le questioni morali sollevate dalla totale mancanza di tracce di memoria delle vite precedenti, sostiene

¹⁰⁶Monima CHADHA, Nick TRAKAKIS, “Karma and the Problem of Evil: A Response to Kaufman”, *Philosophy East and West*, University of Hawaii Press, 57,4,2007,p.534.

che "la giustizia richiede che colui che è stato costretto a soffrire per un crimine passato sia reso consapevole del suo crimine e capisca perché viene punito per questo"¹⁰⁷.

Anche Zongmi evidenziò le criticità delle varie implicazioni etiche del processo karmico e dell'insegnamento stesso che non provvedono a fondare delle basi solide per un'agire etico. Se la totalità di mente e corpo viene considerata come singola entità in questa attuale esistenza allora dovrebbe differire dalla totalità di mente e corpo nell'esistenza futura. Se così fosse, allora non ci sarebbe alcuna continuità tra la persona che ha commesso l'azione e chi subisce i risultati di tale atto, esaurendo di conseguenza la forza morale del processo karmico.

La soluzione al suddetto problema viene rappresentata dall'originazione condizionata che spiega "come ci possa essere continuità senza qualcosa che subisca alcun cambiamento"¹⁰⁸.

3.1.3 L'insegnamento Hinayana

La tradizione buddista Hinayana fu molto criticata da quella Mahayana da diversi punti di vista, principalmente da quello dottrinale, ad esempio per quanto riguarda l'analisi sistematica sul concetto di *dharma* che divenne uno dei bersagli più facili della critica del Grande Veicolo.

Gli insegnamenti Hinayana si possono trovare nelle scritture buddhiste conosciute come *Āgama-Nikāya* (riportate nel *Sutta Piṭaka* del Canone Pāli) e nel canone buddista dell'*Abhidharma* (Canestro della dottrina ulteriore), anche se dal punto di vista storiografico è difficile stabilire la "canonicità" delle varie scritture buddhiste.

I buddhisti appartenenti al Piccolo Veicolo venivano criticati dalla corrente Mahayana per quanto concerne la loro concezione dei *dharma* come "categorie" concrete, mentre per la tradizione del Grande Veicolo il concetto del "sé," e quello di *dharma* erano privi di una realtà indipendente, in quanto vuoti esistevano solo come concetti.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 535.

¹⁰⁸ GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.126.

Zongmi, affrontando nella sua opera questi temi e insegnamenti non solo non seguì un ordine cronologico preciso in base al loro sviluppo, ma in più prese in esame tutte queste dottrine e teorie considerandole nella cornice più ampia che comprende la cosmogonia buddista e le differenze sull'origine del mondo date da sia dal mondo taoista che quello buddista. Egli affrontando l'insegnamento del "Piccolo Veicolo" e cercando di spiegare l'origine dell'illusione del sé fece un implicito riferimento all'origine condizionata (*yuanqi*) sostenendo che l'attaccamento a questo sé fittizio e illusorio genera il karma e la corruzione. Infatti, citando l'*Abhidharmakosabhasya* di Vasubandhu (IV secolo – IV secolo)¹⁰⁹, l'ultimo patriarca affermò che "non esiste il sé, ma solo i suoi aggregati [...] . È come la fiamma di una lampada"¹¹⁰ che anche se si affievolisce o si spegne può continuare a splendere ed evolversi in un altro luogo.

Un'ulteriore paragone che Zongmi fece è quello tra le quattro fasi dell'esistenza umana e le quattro fasi del ciclo cosmico. Egli comparò nascita, vecchiaia, malattia e morte con le fasi di formazione, continuazione distruzione e vuoto del mondo e ognuna di queste fasi (o kalpa) è formata da altre venti kalpa intermedie.

È interessante come Zongmi basandosi sull'*Abhidharmakosabhasya* cerchi di riassumere la teoria cosmogonica celebre e presente in moltissime fonti buddhiste. In particolare, egli spiegò come alla fine di ogni ciclo cosmico dopo la distruzione di tutto l'universo, il mondo fisico chiamato "mondo-recipiente" che include tutti gli esseri senzienti, alla fine dell'ultima kalpa del ciclo, si riformi. Tale mondo si compone di tre cerchi concentrici, quello del vento che a sua volta contiene quello dell'acqua che circonda il terzo ciclo, quello dell'oro. La terza sfera è quella del cielo (*guangyin*, 光音), la più alta, in cui gli esseri rinascono quando il mondo finisce e quella in cui discendono alla formazione di un nuovo universo. Ognuno di questi universi si compone di una montagna, il

¹⁰⁹ Vasubandhu fu una delle figure più importanti nello sviluppo del buddismo Mahayana in India. Anche se egli è particolarmente celebre tra i Buddhisti a lui successive in quanto cofondatore della scuola Yogacara insieme al fratello Asaṅga. I suoi lavori precedenti al periodo Yogacara come l'*Abhidharmakośa* e il suo commentario su di esso (*Abhidharmakośabhāṣya*) sono considerati dei capolavori.

¹¹⁰ GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.132.

cosiddetto mondo-montagna Sumeru che corrisponde a un immenso picco di forma strana che si pone al centro del mondo, attorno al quale ruotano il sole e la luna. La sua base è riposta in un vasto oceano ed è circondato da otto anelli di diverse catene montuose minori e da nove mari e quattro continenti.



(Thangka bhutanesa del Monte Meru e dell'universo

buddista, XIX secolo, Trongsa Dzong, Trongsa, Bhutan)¹¹¹

È durante la fase della formazione o durante la prima kalpa intermedia che si compie la creazione del “mondo-recipiente”, mentre gli individui che lo abitano vengono formati durante le restanti diciannove fasi intermedie.

Seguendo l' *Abhidharmakosabhasya*, Zongmi descrisse il mito della creazione che trova il suo inizio alla fine del kalpa del vuoto, in cui dopo la distruzione gli esseri, rinascono nel paradiso *abhasvara*

¹¹¹ Monte Meru (mitologia), *Wikipedia, L'enciclopedia libera*. Ultima modifica 24 maggio 2020. Disponibile al sito [://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Monte_Meru_\(mitologia\)&oldid=113202855](https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Monte_Meru_(mitologia)&oldid=113202855). Consultato il: 12/09/2020.

in cui risiedono finchè non rinascono come esseri umani. All'inizio mantengono le caratteristiche delle divinità del paradiso *abhasvara*, irradiano luce, si nutrono di gioia ma “gradualmente la terra appare come una specie di schiuma sulla superficie delle acque primordiali. È una terra saporita che è dolce come il miele. Annusandone la fragranza, uno la mangia, e altri esseri ne seguono l'esempio.[...] I loro corpi diventano disgustosi e pesanti e la loro luce scompare. Così nascono il sole la luna e le stelle”.¹¹²

Il mito della creazione, si può dire consista in un processo durante il quale gli individui passano da uno stato etereo e spirituale ad uno di materialità in cui avviene la differenziazione del mondo fisico e un aumento di vizi e immoralità.

Zongmi procedette confrontando vari elementi della cosmogonia buddista con quelli trovati nelle altre fonti taoiste e confuciane, ad esempio paragonando il vento al soffio vitale di derivazione taoista. La peculiarità sta nell'atteggiamento di Zongmi di estrema attenzione ai dettagli e nel voler fare in modo di far combaciare aspetti della cosmogonia taoista con quella buddista, partendo dall'assunto che i vari resoconti mitologici descrivessero necessariamente lo stesso processo. Per l'ultimo patriarca la concezione taoista infatti, non era da considerare come falsa, bensì come una versione meno perfetta rispetto a quella trovata nei testi buddisti.

Per dare prova di ciò non solo prese in considerazione il *Daodejing* come è stato menzionato prima ma affrontando il tema della creazione prese il *Liji* (il *Libro dei riti*) come termine di paragone.

Spiegò che da un lato nella creazione buddista, gli uomini nel processo di materializzazione iniziarono a dividere la terra in terreni da coltivare e di conseguenza si arrivò alla differenziazione sociale in cui venne scelto un uomo che potesse assicurare protezione e governare sugli altri. Nel *Liji* viene descritto il processo di creazione in maniera pressochè simile in cui l'uomo passa da una vita selvaggia ad un'organizzazione più civile e strutturata.

¹¹² GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.138.

“昔者先王，未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實、鳥獸之肉，飲其血，茹其毛。”¹¹³

“In passato gli antichi re non avevano case. D'inverno vivevano in grotte che avevano scavato e d'estate in tane che avevano costruito. Non conoscevano ancora il potere di trasformazione del fuoco, ma mangiavano i frutti di piante e alberi, e la carne di uccelli e animali, bevendo il loro sangue e ingoiando (anche) i loro capelli”¹¹⁴

Durante le varie fasi del processo di creazione buddista, secondo l'*Abhidharmakosabhasya* l'universo è distrutto sette volte dal fuoco e successivamente altre sette dall'acqua, questo ciclo si ripete altre sette volte e dopo che il fuoco devasta nuovamente l'universo, allora esso viene disintegrato dal vento e alla fine di ciò il ciclo di distruzione ricomincia di nuovo all'infinito.

Zongmi considerò le concezioni taoiste come abbastanza superficiali e non adatte a spiegare l'intero processo di originazione e quindi anche l'insegnamento buddista più approssimativo, come quello del Piccolo Veicolo, si dimostra in ogni caso, più dettagliato di qualsiasi altra teoria taoista o confuciana.

Per quanto riguarda la teoria del sé, sempre nell'ambito dell'insegnamento del Piccolo Veicolo, Zongmi scrisse: “tutto questo avviene dagli [esseri] che non capiscono che il corpo è fin dall'inizio non-sé, "non-sé" si riferisce al fatto che il corpo originariamente assume un aspetto fenomenico a causa dell'incontro di forma e mente”¹¹⁵. Secondo la sua visione, è un'assurdità considerare il sé come un insieme di elementi separati l'uno dall'altro e indipendenti, sarebbe una contraddizione affermare prima l'inesistenza intrinseca di un ente di cui poi sono elencati i costituenti. Ma non bisogna intendere

¹¹³ Donald STURGEON, “Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese”, *Digital Scholarship in the Humanities*, 2019. Disponibile al sito: <https://ctext.org/text.pl?node=59906&if=en&show=parallel>. Consultato il : 10/08/2020.

¹¹⁴ Traduzione della sottoscritta.

¹¹⁵ GREGORY, *Inquiry into the Origins of Humanity*, cit., p.142.

il ragionamento come una negazione della persona, ossia l'insieme del corpo fisico che si manifesta ai sensi e dei suoi attributi mentali e concettuali, bensì ad una considerazione del sé come un insieme costituito di elementi che però non lo rendono individuale e assoluto.

Il corpo secondo la sua concezione è solo l'aspetto fenomenico di questa unione e combinazione di aggregati, ma la realtà del sé è vuota, l'interazione tra elementi interdipendenti dà facilmente l'illusione che esista un sé assoluto, permanente, capace di sopravvivere la cessazione del corpo.

Solo concependo questa visione e considerando unicamente il “non-sé” come possibile, liberandosi dai vincoli della concupiscenza e dallo stato di sofferenza, fermando il processo karmico, dopo la morte si rinascerà in un paradiso superiore, dove si raggiungerà lo *status* di *arhat*, che in ambito Hinayana si riferisce alla realizzazione dell'obiettivo massimo.

In conclusione, però nemmeno questo insegnamento per Zongmi riesce a spiegare l'origine dell'esistenza corporea, soprattutto a causa della mancanza di una spiegazione valida su come da una rinascita all'altra, in totale continuità, l'esistenza fisica accumuli varie vite in un processo senza fine. Nonostante la teoria dei dodici anelli dell'origine interdipendente (*pratītyasamutpāda*) spieghi il generarsi dei fenomeni legati all'esistenza secondo una logica di causa ed effetto, essa si rivela fallace nel dimostrare come questa continuità possa essere assicurata nel momento in cui la coscienza (quinto elemento dell'origine interdipendente), da considerarsi come un flusso, un processo in divenire, non operi. Ad esempio durante la meditazione in cui la mente, in piena concentrazione è in uno stato di assorbimento durante il quale vi è una ridotta consapevolezza dell'ambiente circostante.

Questo insegnamento quindi per Zongmi si configura come una fase di transizione verso gli insegnamenti successivi.

3.1.4 L'insegnamento delle apparenze fenomeniche dei *dharma* e l'insegnamento che rifiuta le apparenze fenomeniche

Una delle tradizioni scolastiche che più influenzò il Grande Veicolo fu di certo quella Cittamātra o Yogacara, il sutra più antico della scuola in cui furono introdotti i suoi principi fondamentali è probabilmente il *Samdhinirmocanasūtra*. Le principali teorie della scuola Yogacara si incentrano sul ruolo che la coscienza possiede nel determinare l'esperienza degli esseri senzienti nel mondo fenomenico. L'unica cosa realmente esistente è la coscienza, i fenomeni, così come noi li percepiamo, non sono altro che mente e non esistono se non come apparenze, ma questa coscienza non è un soggetto che possiede una sua identità permanente piuttosto è l'ignoranza dell'uomo la vittima di questa illusione che attribuisce alla mente la qualità di soggetto. Nella tradizione Yogacara questa illusione viene sempre paragonata ad un sogno o un'illusione ottica, di conseguenza il mondo empirico ha sempre un carattere irrealistico e tutto ciò che sperimentiamo nella coscienza vittima delle illusioni è il frutto del nostro karma.

La scuola pone l'*alayavijñāna* alla base della coscienza, affrontando così il problema della continuità sollevato da Zongmi nell'insegnamento del Piccolo Veicolo. Per Asaṅga e Vasubandhu vi sono otto coscienze, sei dei sensi, una mentale contaminata dal karma e l'ottava coscienza che è appunto, l'*ālayavijñāna*. Essa è rappresentata nella coscienza e funge anche come base del mondo esperienziale connettendosi con l'altra dottrina centrale nella dottrina Yogacara, ossia quella delle "Tre nature" (che descrive tre nature, quella immaginaria, dipendente e perfetta), ripresa in seguito da Fazang, come menzionato prima. Per i due fratelli solo l'*ālayavijñāna* è la coscienza assoluta che ricevendo come un ricettacolo i semi contaminati dalla settima coscienza, è sempre del tutto priva di soggettività non muore ma rinasce fino alla liberazione (*bodhi*).

Secondo la tradizione Yogacara, esistono quindi tre *svabhavas*, ossia nature o forme dell'essere, due di queste nature (la dipendente e l'immaginaria) costituiscono la realtà empirica e la terza l'Assoluto. Studiare queste tre nature significa analizzare la realtà empirica e l'Assoluto e stabilire la relazione che li lega mostrando come la natura immaginaria si crei dalla natura dipendente, in breve significa mostrare il processo secondo cui il mondo empirico è creato dalla mente, che non è altro se non natura dipendente. Le teorie sull'*alayavijñāna* e sulle "Tre nature" hanno senso se concepite in relazione

alle dottrine della corrente Madhyamaka, secondo cui la concezione della vacuità era strettamente correlata con l'origine condizionata di tutti i *dharma* e tutte le cose sono prive di realtà propria ed esistono in corrispondenza l'una dell'altra. Da qui il fatto che la tradizione Yogacara considerasse la sede della vacuità la coscienza, fece sorgere numerose critiche da parte della scuola Madhyamika che contestava il fatto che essa avesse sostanziato la vacuità nella coscienza. Quindi la scuola Yogacara “cadde nella trappola di reificare le stesse categorie (dei *dharma*) che aveva posto [in essere] per decostruire il concetto reificato del sé, dal momento che anche i *dharma* mancano di una loro realtà sostanziale”¹¹⁶.

L'insegnamento delle “apparenze fenomeniche dei *Dharma*” (*faxiang jiao* 法相教) si riferisce al periodo che intercorre dopo la morte di Vasubandhu, in cui la scuola Yogacara si rinnoverà con l'introduzione della scuola Faxiang 法相 fondata in Cina dal monaco e traduttore Xuanzang (600-664) al ritorno dal suo lungo viaggio in India. Originariamente questo termine fu coniato da Fazang con un'accezione negativa tesa a sottolineare l'inferiorità dei suoi insegnamenti rispetto a quelli della tradizione Huayan che erano molto più profondi. La critica si riferiva al fatto che la Faxiang si occupasse soltanto delle apparenze fenomenologiche e quindi delle caratteristiche superficiali dei *dharma*, mentre la scuola Huayan si occupava della natura sottostante a tale fenomenologia. Dunque la traduzione di “apparenze fenomeniche” (*faxiang*) riflette il punto di vista di Zongmi nel contesto Huayan, avendo una connotazione ontologica e non meramente nel senso di “caratteristica” di derivazione del pensiero Faxiang.

Cercando di superare l'insegnamento del Piccolo Veicolo, che aveva distrutto la credenza in un sé sostanzialmente esistente (*ātman*), ma continuava a credere nella realtà dei *dharma*, Zongmi usò questo insegnamento per rimediare a questo errore “mostrando che le cose (*dharma*) sorgono dall'evoluzione della coscienza e di conseguenza, non hanno una realtà sostanziale propria. [...]

¹¹⁶ GREGORY, *Inquiry into the origin of Humanity*, cit., p. 149.

secondo questo insegnamento le cose (i *dharma*) che sorgono e muoiono da momento a momento ‘non sono connesse con la sicceità’¹¹⁷.

Una delle critiche mosse da Zongmi alla tradizione Faxiang rispetto a questo insegnamento è da addurre al fatto che esso sia privo di un principio che faccia da tramite tra l’*alayavijñāna* e la sicceità, come il principio dell’origine della natura. La scuola fondata da Xuanzang secondo l’ultimo patriarca Huayan, fallì nel non riconoscere la connessione tra l’*alayavijñāna* e il *tathāgatagarbha*, infatti descrivendo l’*alayavijñāna* Zongmi lo definì come basato sulla mente in quanto talità.

L’ottava coscienza è la radice della coscienza fondamentale poiché contiene tutti i semi da cui si sviluppano le altre coscienze, dunque tutte le altre sette coscienze non sono altro che delle trasformazioni dell’*alayavijñāna* che è la loro base e allo stesso modo l’esistenza corporea non è altro che la trasformazione della coscienza. Gli esseri senzienti sono quindi vittime delle illusioni e degli inganni e “si aggrappano a [queste trasformazioni] come sé e oggetti esistenti, il risultato è che generano illusione, si crea il karma e il ciclo di nascita e morte è senza fine”¹¹⁸.

Il quarto insegnamento, che corrisponde sempre alla tradizione Mahayana che Zongmi prese in considerazione è quello che “rifiuta le apparenze fenomeniche” e riflette l’interpretazione del patriarca nei confronti dell’insegnamento sulla vacuità (*śūnyātā*) di importazione Madhyamaka. Tale scuola è strettamente collegata a Nagarjuna 龍樹, *Lóngshù* (150 d.C. circa – 250 d.C.) il grande filosofo buddista indiano. Nagarjuna ebbe un impatto così forte sullo sviluppo del buddismo a lui successivo che spesso viene considerato in termini di importanza secondo solo al Buddha. Il termine Madhyamaka si riferisce in sanscrito alla “medietà” ovvero la teoria particolare sviluppata da Nagarjuna e i suoi seguaci che persegue la Via di Mezzo (中道, *zhongdao*, *Madhyamapratipad*) che evita “i due estremi dogmatici dell’eternalismo e dell’annichilimento rifiutati dalla tradizione buddista e si attiene a un filosofico *via media* in un modo specifico e molto interessante”¹¹⁹. Per Nagarjuna i

¹¹⁷ Ivi, p. 152

¹¹⁸ Ivi, p.159

¹¹⁹David Seyfort RUEGG, *The Literature of the Madhyamaka School of philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981, p.1.

fenomeni in sé non hanno una sostanzialità inerente, nulla ha una propria realtà intrinseca se non nelle cause e condizioni dalle quali derivano i fenomeni stessi, quindi non si può decretare con certezza una continuità dei fenomeni, di conseguenza essi mancano di natura intrinseca.

Zongmi nella sua classificazione degli insegnamenti, inserì questo insegnamento al quarto posto e rispetto agli altri tre precedenti che aveva disposto sulle basi del loro ordine cronologico in base a come essi erano stati esposti dal Buddha. Per giustificare la sua scelta di collocarlo dopo quello delle “apparenze fenomeniche dei *Dharma*” si disculpò con la scusa che il Buddha stesso lo aveva illustrato in varie forme già durante gli insegnamenti precedenti (quello degli Uomini e degli Dei e quello del Piccolo Veicolo).

Il quinto patriarca vide la scuola Madhyamaka dalla prospettiva che subì l’influenza del Trattato sul risveglio della fede secondo il Mahayana, infatti il ruolo che egli attribuì all’insegnamento che “rifiuta le apparenze fenomeniche” fu all’inizio negativo. Questo perché “la sua funzione è quella di distruggere gli attaccamenti illusori, poiché solo quando gli attaccamenti illusori sono stati eliminati la vera natura può essere rivelata così com’è nella realtà: pura e immutabile¹²⁰. La valutazione Zongmi di questo insegnamento si basa sulla considerazione della vacuità descritta nei testi collegati alla dottrina del *tathāgatagarbha*, che viene visto come una cura o un antidoto nei confronti dei pericoli insiti nell’insegnamento della vacuità, toccando alcuni punti nevralgici del tradizionale pensiero cinese come il tentativo di definire la natura umana e scoprire la base ontologica dalla quale il mondo fenomenico si evolve. Quello del *thathāgatagarbha* è considerato come l’ultimo insegnamento poiché rivela il vero significato della vacuità, esso si può dire essere vuoto e non vuoto in quanto è allo stesso tempo vuoto di tutte le contaminazioni ma allo stesso tempo non vuoto di tutti i *Budda-dharma*. Quindi la vera comprensione della vacuità implica il riconoscimento che dall’altro punto di vista il *thathāgatagarbha* essendo vuoto di tutti i *dharma* contaminati è simultaneamente pieno di infiniti *Budda-dharma*.

¹²⁰ GREGORY, *Inquiry into the origin of Humanity*, cit., p. 163.

La visione del trattato sul risveglio della fede secondo il Mahayana che è quella considerata come attendibile da Zongmi, distingue due aspetti dell'assoluto, quello vuoto e quello non vuoto e gli attribuisce delle qualità positive come quella di mente intrinsecamente pura, libertà e eternità. Il trattato inoltre indica come l'insegnamento del *thatāgatagarbha* serva a superare gli equivoci a cui si è soggetti a causa del linguaggio negativo dell'insegnamento del vuoto, spiegando che:

“gli esseri ordinari ascoltano le scritture proclamare che tutti i *dharma* del mondo sono in definitiva privi di qualsiasi essenza, che anche i *dharma* del nirvana e della talità sono in definitiva vuoti e che fin dall'inizio essi stessi sono vuoti e liberi da tutte le apparenze fenomeniche.[...] Deve essere chiaro che il *dharmakaya* della talità è nella sua stessa essenza non vuoto ma completamente dotato di incalcolabili qualità eccellenti”¹²¹.

Nella sua critica all'insegnamento che “rifiuta le apparenze fenomeniche dei *Dharma*”, Zongmi ammettendo che le apparenze fenomeniche che si sono sviluppate siano illusorie, si interrogò sul fatto che come può la coscienza che si evolve essere reale e inoltre su quale sia la base su cui esistono le illusioni se la mente e gli oggetti sono entrambi privi di esistenza e dunque non esiste niente di reale. La coscienza non si genera da sola ma nasce solo dipendentemente dagli oggetti, essi a loro volta non si generano indipendentemente ma sono manifesti perché vengono dalla mente e quando essa è vuota gli oggetti scompaiono, allo stesso modo, quando gli oggetti scompaiono la mente è vuota. Per supportare la sua concezione Zongmi citò il Trattato sul risveglio della fede secondo il Mahayana che afferma che “è solo sulla base del pensiero illusorio che tutte le cose hanno differenziazioni, se uno è libero dal pensiero, allora non ci sono apparenze fenomeniche di alcun oggetto”¹²².

In sintesi, per Zongmi l'unica funzione di questo insegnamento è quella di distruggere gli attaccamenti illusori ma alla fine non rivela vera natura delle cose e il vero fondamento delle

¹²¹ *Ivi*, p. 165.

¹²² *Ivi*, p. 173.

apparenze fenomeniche rimane oscuro. Per il patriarca tale fondamento è rappresentato dal *tathāgatagarbha*, per farlo egli usa l’analogia dell’acqua che deriva dal Risveglio della fede nel Mahayana secondo cui “l’acqua conserva la sua natura umida sia che la sua superficie sia agitata dal vento sia che ritorni calma quando il vento cessa”¹²³, per indicare che la mente possiede una natura intrinsecamente illuminata a prescindere dalle condizioni che influiscono su di essa come il “vento” dell’ignoranza.

Come Zongmi spiegò già nel titolo della sua opera, la sua indagine oltre a cercare l’origine dell’esistenza umana inoltre cerca di comprendere il samsara in cui gli esseri senzienti nascono muoiono senza sosta, in tutta la sua sofferenza e illusione, incorporando tutte e sei le modalità dell’esistenza senziente concepite dalla cosmologia buddista.

Mettendo a paragone tutti gli insegnamenti discussi l’uno con l’altro, quello menzionato in precedenza sarà sempre più superficiale di quello successivo che sembrerà a sua volta quello assoluto e profondo, infatti dal momento in cui ogni insegnamento rappresenta fasi differenti dello stesso processo di evoluzione fenomenica, gli insegnamenti possono essere tutti armonizzati insieme all’interno di una struttura cosmogonica unificata. Gli insegnamenti superficiali si occupano solo degli sviluppi più esterni del processo di evoluzione, in particolare dei suoi rami (*mo* 末), mano a mano che l’insegnamento diventa più profondo, ci si avvicina alla fonte o radice (*ben* 本) ultima. Si può dire che l’organizzazione degli insegnamenti sia essa stessa una rappresentazione del corso del sentiero spirituale (*mārga*) che porta dalla sofferenza dell’illusione alla liberazione dell’illuminazione.

Anche il quarto insegnamento si rivela fallace nella rivelazione della vera natura e la risoluzione del problema ontologico si trova nel vero e più alto insegnamento del Buddha, il cosiddetto insegnamento che “rivela la Natura”.

3.1.5. L’insegnamento che rivela la Natura

¹²³ *Ivi*, p.175.

L'insegnamento che rivela la Natura, sostiene che tutti gli esseri senzienti senza eccezioni possiedono la mente vera e intrinsecamente illuminata. Si può dire che il concetto della natura di Buddha sia una dottrina ottimista e incoraggiante, nel modo in cui l'ottimismo di questa dottrina cresce, allo stesso tempo crescono anche i problemi filosofici collegati ad essa.

Nel momento in cui ci si chiede come si realizza la promessa della futura Buddità e quale sia il processo da intraprendere per conseguire questo obiettivo, la risposta si può trovare nel fatto che nella misura in cui tutti gli esseri possiedono già insitivamente la natura di Buddha, sono già simili al Buddha essendo inoltre già dotati dei suoi attributi tipici, quali saggezza e compassione.

Il pensiero della natura di Buddha è radicato nella tradizione dottrinale del buddismo Mahayana, per una corretta comprensione di tutti i concetti è importante collocarli nel contesto del pensiero Yogacara, Madhyamika e familiarizzare con il concetto di *tathāgatagarbha*. Uno dei testi principali che tratta di questa dottrina è il “*Trattato sulla Natura di Buddha*” che nonostante i dubbi sulla sua paternità, venne attribuito a Vasubandhu e successivamente venne tradotto in cinese nel VI secolo dal monaco e traduttore Paramartha (499 –569). Il testo ha ricevuto una notevole considerazione nel resto dell'Asia, soprattutto in Giappone in quanto testo rappresentativo che supporta l'esistenza in tutti gli esseri della natura di Buddha e che si oppone alla visione della “sola coscienza” che non riconosce la potenzialità in tutti gli esseri di possedere l'illuminazione intrinseca e di raggiungere la Buddità.

Oltre al *Trattato sulla Natura di Buddha* un altro scritto che ricopre una posizione fondamentale nella veicolazione della dottrina del *tathāgatagarbha* è il “Sutra sul ruggito del leone della regina Śrīmālā” (*Hèngmán shīzǐ hǒu yīshèng dàfāngbiàn fāngguǎng jīng*, 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經, *Śrīmālādevīsīmhanādasūtra*), uno dei più antichi sutra Mahayana che dichiarava che il *tathāgatagarbha* rappresentasse il vero significato della vacuità e implicava che l'insegnamento della vacuità era solo provvisorio poiché non riconosceva le infinite ed eccellenti qualità del *Thatāgata*.

Però l'insegnamento della vacuità non era tanto sbagliato quanto più incompleto e unilaterale, in quanto nonostante fosse vero che i budda sono vuoti delle afflizioni allo stesso tempo essi non sono vuoti delle loro eccellenti qualità. Il *tathāgatagarbha* si configura come l'insegnamento definitivo

perché rivela il pieno significato della vacuità, apparendo come vuoto e non vuoto, al contempo privo di tutti i *dharmā* illusori e da tutte le contaminazioni ma allo stesso tempo non vuoto di tutti i *Budda-dharma*.

Il Trattato sul risveglio della fede secondo il Mahayana segue il *Sūtra Śrīmālā* nel distinguere tra un aspetto vuoto e non vuoto dell'assoluto, la sicceità può dirsi sia veramente vuota “perché è in definitiva in grado di rivelare ciò che è reale” e veramente non vuota “perché ha una sua essenza ed è completamente dotata di eccellenti qualità la cui natura è incontaminata”¹²⁴.

Il concetto di Natura di Budda è soteriologico e nel suo aspetto causale è quello con cui si ottiene trasformazione e la salvezza di colui che pratica la dottrina. È la sicceità che si trova alla base del raggiungimento della futura Buddità, la vera natura è identificata con la sicceità, incorporando sia il modo in cui la realtà si presenta alle persone sia il modo in cui le persone sperimentano la realtà. Essa si configura come la natura essenziale di ogni persona e come tali tutti gli esseri senzienti costituiscono il *tathāgatagarbha*, che nella sua forma ultima è il *dharmakāya*, la saggezza perfetta, il nirvana.

Con il termine *dharmakāya* si intende anche la “purezza originale della natura” e rappresenta l'esistenza originaria della natura di Budda ma in particolare rappresenta il culmine della pratica buddista piuttosto che un'entità metafisica vera e propria.

La natura di Budda è sempre non duale e immutabile, le “fasi accidentale e di realizzazione non sono differenti in nessun aspetto essenziale. Uno non ottiene nulla di nuovo nella fase di realizzazione; si smette semplicemente di alienarsi dalla propria vera natura. La natura di Budda nella purezza (realizzazione) non differisce dalla natura di Budda nell'impurità (illusione)”¹²⁵.

Natura di Budda significa “potenzialità di raggiungere la Buddità”, ciò non si riferisce a nulla di sostanziale bensì in quanto pratica e realizzazione di un'azione o una serie di azioni. Dunque proprio

¹²⁴ GREGORY, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, cit., p.219.

¹²⁵ Sallie B. KING, *Buddha Nature*, Sri Satguru Publications, 1981., p.50.

come la sicceità abbraccia e comprende tutto, tutti sono in grado di compiere queste azioni e raggiungere la Buddità.

Zongmi considerò l'insegnamento che rivela la Natura come quello che mostra e la vera natura in maniera immediata e diretta, non come gli insegnamenti precedenti il cui intento rimaneva sempre oscuro. Infatti per il maestro gli insegnamenti che possiedono un obiettivo nascosto sono da considerarsi provvisori, mentre l'insegnamento che è da considerarsi come quello finale non può essere in nessun modo recondito.

Questo insegnamento è un richiamo all'olismo radicale proprio del buddismo Mahayana, infatti egli lo identificò con la dottrina del Grande Veicolo esposta *in primis* nel Sutra del Loto (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*), in particolare nel XVI capitolo in cui è il Buddha Śākyamuni stesso a sostenere di non essere soggetto alla morte ma in quanto *Tathāgata* è sempre esistito ed esisterà. L'insegnamento della salvezza universale presente nel Sutra del Loto, trovò una naturale risonanza nell'insegnamento del *tathāgatagarbha*, fornendo anche una spiegazione dell'accessibilità universale della Buddità configurandosi come una sorta di modello cosmologico e soteriologico in cui si rivela che tutti gli esseri possiedono la natura di Buddha e operano per realizzarla.

Zongmi indentificò il contenuto dell'insegnamento supremo con uno dei sinonimi usati per definire il *tathāgatagarbha*, ossia con "consapevolezza" (*zhi*, 知), ma questa consapevolezza non è un'attività mentale di discriminazione o saggezza, egli discerne tra "consapevolezza e saggezza sottolineando che la saggezza non è condivisa dalla persona comune, mentre la consapevolezza è posseduta sia dal saggio che dalla persona ordinaria"¹²⁶.

Ciò che intende per consapevolezza non è una facoltà specifica, ma corrisponde al fondamento sottostante della coscienza che è sempre presente in tutta la vita senziente. Non è uno stato mentale speciale o intuizione spirituale, ma il fondamento sia dell'illusione che dell'illuminazione, dell'ignoranza e della saggezza.

¹²⁶ GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.180.

Usando lo *Huayanjing* come la base canonica del suo insegnamento, il quinto patriarca affermò che il significato della teoria dell'origine della natura (*xingqi* 性起) è strettamente connessa con quella del *tathāgatarbha* e poggia sulla realizzazione da parte di tutti gli esseri senzienti che possiedono già pienamente la saggezza illuminata del Buddha e che essi sono quindi fundamentalmente identici a tutti i Buddha.

La pratica buddista dovrebbe quindi essere volta a scoprire il fondamento dell'illuminazione che è insita in tutti gli esseri, diventando così una questione di presa di coscienza di ciò che è sempre stato presente fin dall'inizio.

Zongmi citando lo *Huayanjing* infatti, scrisse:

“Sorprendente! Come può essere che questi esseri senzienti siano pienamente dotati della saggezza del *Tathāgata* e tuttavia, essendo ignoranti e confusi, non riescono a vederlo? Devo insegnare loro il nobile sentiero che consente loro di essere per sempre liberi dalle illusioni e di raggiungere da soli la visione dell'ampia e vasta saggezza del *Tathāgata* dentro di loro e quindi a non essere diversi dai Buddha”¹²⁷.

Il processo in cui gli esseri giungono alla conclusione di essere uguali al Buddha sin dall'inizio e di possedere tutte le sue virtù descrive l'esperienza dell'illuminazione improvvisa e il percorso in sé che fa in modo che si giunga a questa realizzazione rappresenta il processo di coltivazione graduale.

Nel buddismo, le fasi da superare per perfezionare le proprie virtù e raggiungere l'illuminazione è conosciuto come il processo di coltivazione graduale, esso fa sì che tutti gli esseri comuni seguendo le pratiche buddhiste passo dopo passo, arrivino al più alto livello d'illuminazione.

Con la coltivazione graduale si ottiene la comprensione della verità fondamentale perfezionando gradualmente la propria azione con varie pratiche buddhiste, mentre nell'illuminazione improvvisa si

¹²⁷ *Ivi*, pp.182-183.

viene, prima, direttamente risvegliati alla verità fondamentale, poi, con la realizzazione si perfeziona il proprio modo di agire.

Anche se tutti potenzialmente possiedono la consapevolezza di questa mente illuminata (*bodhi*), ognuno la manifesta in diversi livelli di saggezza e compassione, ciò non significa necessariamente che coloro che sono saggi abbiano una consapevolezza più spiccata e forte rispetto agli altri, ma soltanto che le loro menti sono più lucide e meno soggette alle sofferenze e alle illusioni. Al fine di manifestare la piena consapevolezza illuminata e ottenere una vita priva di tali illusioni e afflizioni è necessario seguire e studiare diligentemente le pratiche del *Dharma*, che è l'apice di tutte le verità. Zongmi per spiegare meglio questo processo di coltivazione graduale si servì di un riferimento al quarantottesimo capitolo del *Daodejing*: “ Chi si dedica allo studio ogni dì aggiunge, chi pratica il Tao ogni dì toglie, toglie ed ancor toglie fino ad arrivare al non agire: quando non agisce nulla v'è che non sia fatto”¹²⁸.

Nonostante la coltivazione graduale sia un processo che richiede molto tempo e sia un metodo distinto e separato rispetto all'illuminazione improvvisa, i due procedimenti sono connessi tra loro e in un certo senso anche complementari poiché se si riescono a comprendere i principi sia dell'illuminazione improvvisa che della coltivazione graduale, allora in qualsiasi momento della propria vita si saprà sempre come trascendere il mondo mondano e ottenere l'illuminazione.

Il Buddha utilizzò degli insegnamenti graduali come un espediente mediante il quale approfondì progressivamente la capacità dei suoi discepoli di comprendere la verità finché non furono pronti ad ascoltare e comprendere il significato dell'insegnamento ultimo e assoluto.

Il quinto patriarca spiegò come il suo sistema di classificazione dottrinale rientri, in ogni caso, all'interno dello schema delle altre due categorie di insegnamenti fondamentali nella tradizione buddista, ossia l'insegnamento graduale e quello improvviso.

¹²⁸ PARINETTO, *Tao Te Ching*, cit., p.59.

Per Zongmi l'inclusione dell'insegnamento improvviso nella sua classificazione dei *panjiao* presente nell'*Inquiry* pur corrispondendo a questi altri due importanti insegnamenti, mostra chiaramente una connotazione diversa rispetto a quella mostrata tradizionalmente dai suoi predecessori. Ad esempio, come Fazang secondo cui l'insegnamento improvviso rappresentava un modo superiore per rivelare la vera natura della realtà. L'ultimo patriarca Huayan non pose mai l'insegnamento improvviso sullo stesso piano dell'insegnamento supremo che rivela la Natura al quale ci si poteva avvicinare in maniera graduale attraverso una serie di approssimazioni superficiali o in maniera improvvisa attraverso una rivelazione diretta della verità, dunque Zongmi segna un punto di rottura con la tradizione Huayan passata, piuttosto notevole.

In particolare, per spiegare l'insegnamento improvviso nella sua categorizzazione dottrinale scrisse:

“Nel caso di [esseri senzienti di] saggezza del calibro più alto, [il Buddha] procedette dalla radice al ramo. Vale a dire, fin dall'inizio si è subito affidato al quinto insegnamento per indicare direttamente l'essenza della vera mente. Quando l'essenza della mente fu rivelata, [questi esseri senzienti] si resero conto che tutto, senza eccezione, è illusorio e fondamentalmente vuoto e tranquillo; questo è solo a causa dell'illusione che [tali apparenze illusorie] sorgono in dipendenza dalla vera [natura]; e questo è [quindi] necessario per eliminare il male e coltivare la virtù per mezzo dell'intuizione degli esseri risvegliati al vero ponendo fine al falso e ritornando al vero coltivando la virtù. Quando il falso è completamente esaurito e il vero è presente nella totalità, ciò viene chiamato Buddha *dharmakāya*”¹²⁹.

3.1.6 Il processo di evoluzione fenomenica

La parte conclusiva dell'*Indagine sull'origine dell'uomo* integrò confucianesimo e taoismo insieme ai cinque insegnamenti che Zongmi analizzò all'interno della sua classificazione dottrinale, nella sua visione cosmogonica finale rispondendo alla questione su come sia possibile, essendo la base ontologica pura e illuminata, che esistano le illusioni.

Zongmi nell'elucidare gli insegnamenti compresi nella sua classificazione dottrinale non riuscì a discernere l'origine della natura ultima dell'esistenza umana, ma si limitò a descrivere un processo di

¹²⁹ GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.186.

ritorno al fondamento ontologico dell'esistenza fenomenica, ciò a cui il maestro si riferisce come radice (*ben* 本). Egli così mostrò che l'origine ultima può essere realizzata solo con il quinto e ultimo insegnamento. Con la scelta di questa disposizione dei vari *panjiao* egli descrisse lo *status* del percorso soteriologico affrontato e dà una risposta al quesito posto dalla sua analisi, rivelando finalmente il fondamento ontologico dell'illuminazione che è l'origine ultima dell'umanità.

Dalla natura intrinsecamente pura e illuminata emerge e si sviluppa, il processo di evoluzione fenomenica, un processo che si muove dalla base ontologica verso le manifestazioni fenomeniche, rappresentando allo stesso tempo una cosmogonia e un'eziologia dell'illusione. Questo processo è definito anche dall'antinomia radice (*ben*) – ramo (*mo* 末) che possiede la portata di una vera e propria coppia filosofica costituendo uno dei pilastri fondamentali di un intero sistema di valori nell'ambito della filosofia cinese.

I termini in cui Zongmi spiegò la sua teoria dell'evoluzione fenomenica sono buddhisti ma il modello cosmogonico usato a supporto della sua concezione ha profonde risonanze con i modelli cinesi, che presumono che il mondo sia generato attraverso un processo mediante il quale un tutto originariamente indifferenziato si divide in una polarità primordiale, attraverso l'interazione tra le polarità viene poi generato il mondo dei fenomeni differenziati.

Tale teoria si basa sul fondamento teorico dell'origine della natura che elucida come le apparenze fenomeniche sorgono dalla vera natura che costituisce la fonte ultima dell'esistenza corporea, il tutto è reso possibile dalla spiegazione fornita dal Trattato sul risveglio della fede secondo il Mahayana su come la mente in quanto talità in accordo con le condizioni dà origine a tutti i fenomeni.

Cercando adesso di schematizzare e riassumere la teoria sostenuta da Zongmi partendo però adesso dall'ultimo insegnamento, possiamo dire che il maestro iniziò affrontando la questione della vera natura e proseguì sottolineando come le fasi successive di questo processo possono essere correlate con i diversi insegnamenti a cui corrispondono diverse fasi. Nella sua concezione della vera natura

essa “non nasce né si distrugge, né aumenta né diminuisce”¹³⁰ e gli esseri senzienti sono sin dalla loro origine senza eccezioni possiedono la mente intrinsecamente illuminata, ma sono addormentati nell'illusione senza esserne consapevoli. A questa prima fase segue quella che poggia la sua base teoretica principalmente sul Risveglio della fede del Mahayana, associando questa fase con l'insegnamento che “rifiuta le apparenze fenomeniche” egli cercò di inserirlo nel suo schema cosmogonico, in cui l'*ālāyavijñāna*, simultaneamente illuminata e priva di illuminazione, indica la fusione della vera mente che non è soggetta al ciclo di nascita e morte e dei pensieri ingannevoli che invece lo sono.

Zongmi descrisse la mente in quanto sicceità come l'unico *dharmadhātu*, come l'essenza degli insegnamenti la definì come totalizzante e onnicomprensiva, secondo il maestro “è solo sulla base dei pensieri illusori che tutti i *dharma* vengono a differenziarsi, se ci si libera dai pensieri illusori, allora non ci sono più apparenze fenomeniche di oggetti esterni”¹³¹.

La relazione tra i due aspetti né uguali né totalmente diversi della stessa mente in quanto illuminata e priva di illuminazione che identifica l'*ālāyavijñāna* con il *tathāgatagarbha*, rappresenta la base su cui la tradizione Huayan stabilisce la teoria dell'origine della natura e si riallaccia al paradosso al centro della dottrina della Natura di Budda. Infatti, i due aspetti del *tathāgatagarbha* essendo esso sia identico al *dharmakāya* che intrinsecamente puro, tuttavia appare anche contaminato e illusorio. Così i due aspetti della mente unica sembrano essere una questione di prospettiva rispetto a chi li osserva e la loro differenza può essere vista come corrispondente al punto di vista della verità ultima e convenzionale. L'ottava coscienza è caratterizzata da una forte ambivalenza, l'*ālāyavijñāna* genera tutti i *dharma* e allo stesso tempo li racchiude in sé.

¹³⁰ *Ivi*, p.193.

¹³¹ *Ivi*, p.194.

Il Risveglio della fede nel Mahayana sostenendo questa ambivalenza e distinguendo un'illuminazione esperienziale oltre a quella intrinseca, più in generale la descrive ciò che è illuminato come "l'essenza della mente che è libera dai pensieri"¹³².

Proseguendo con la terza fase che riguarda l'insegnamento delle "apparenze fenomeniche dei *Dharma*", esso riguarda l'aspetto dell'ottava coscienza che è privo di illuminazione si trasforma nella manifestazione delle apparenze fenomeniche di soggetti che percepiscono e degli oggetti percepiti, considerando che la mente sia all'oscuro del fatto che ciò che intuisce e identifica come entità, sono solo manifestazioni ingannevoli prodotte da essa stessa. Questo insegnamento supera proprio il problema dell'attaccamento ai *dharma*, mentre l'insegnamento successivo quello del Piccolo Veicolo consente di superare l'attaccamento al sé e alle contaminazioni. Infatti dal momento in cui gli esseri senzienti percepiscono una differenza tra il sé e gli altri, sviluppano un attaccamento all'apparenza fenomenica del sé.

L'ultima fase della teoria dell'ultimo patriarca è rappresentata dall'insegnamento degli "Uomini e degli Dei" e con tale insegnamento Zongmi introdusse la nozione confuciana e taoista di soffio vitale (*qi*) accettando questo concetto come parte integrante della comprensione complessiva del processo di evoluzione fenomenica. Senza considerare le concezioni delle due dottrine come totalmente sbagliate, ma solo fallaci nella misura in cui consideravano la loro spiegazione teorica come la soluzione e la risposta definitiva.

Confucianesimo e taoismo sono subordinati dal maestro rispetto alla sua visione buddista, allo stesso tempo però essi contribuiscono seppur in maniera limitata ma essenziale a quella visione.

Secondo la sua concezione, durante il periodo dopo la morte ma prima della prossima reincarnazione, l'esistenza degli esseri non ha ancora raggiunto il luogo a cui è destinata e la coscienza in questo stato cosiddetto di esistenza intermedia entra in contatto con le visioni generate dalle azioni compiute nelle vite passate sottoposte al legame karmico. Egli si preoccupò di spiegare anche come il karma

¹³² *Ivi*, p.196.

determini le circostanze entro le quali avviene la rinascita degli esseri, in particolare, il karma porta gli individui verso il loro destino determinando se rinasceranno successivamente come divinità, esseri umani o animali.

Per il maestro infatti :

“mentre si riceve questa esistenza corporea come risultato del proprio karma direttivo, si è onorati o umiliati. [...] Ossia, quando il rispetto o il disprezzo si è mostrato [verso gli altri] in un'esistenza precedente, si determina il risultato del proprio essere onorato o umiliato nel presente. [...] Pertanto, in questa esistenza corporea, sebbene possano esserci casi di coloro che sono senza malvagità ma che comunque patiscono, [...] tutti sono stati determinati dalla particolarizzazione del karma di una vita precedente”¹³³.

L'insegnamento degli “Uomini e degli Dei”, in sintesi, consiste nel semplice insegnamento morale della retribuzione karmica e nei termini del suo schema cosmogonico, Zongmi capovolse le ultime due fasi nel processo dell'evoluzione fenomenica, quelle della generazione del karma e dello sperimentarne le conseguenze.

La correlazione tra i vari insegnamenti e le fasi dello schema cosmogonico sono rispettivamente queste di seguito :

Insegnamento	Stadio Cosmogonico
1. Uomi e Dei	10. Sperimentazione delle Conseguenze
	9. Generazione del Karma
2. Piccolo Veicolo	8. Contaminazioni
	7. Attaccamento al sé,
3. Apparenze Fenomeniche	6. Attaccamento ai <i>Dharma</i>

¹³³ GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.202.

5. Manifestazione degli Oggetti Percepiti
 4. Genesi dei Soggetti che percepiscono
 3. Origine dei Pensieri
-
4. Rifiuto delle Apparenze Fenomeniche
 2. Mancanza di Illuminazione
 5. Rivelazione della Natura
-
1. Illuminazione Intrinseca¹³⁴

I vari insegnamenti che Zongmi ha così chiaramente differenziato l'uno dall'altro, nel suo schema dei *panjiao* sono riuniti in una spiegazione onnicomprensiva del processo di evoluzione fenomenica.

Nella parte conclusiva del suo scritto Zongmi alluse alla realizzazione del triplice corpo del Buddha, il terzo, o il più alto dei *Trikaya*, ossia il *dharmakāya* su cui si basa la Buddità, il *sambhogakāya* il primo dei corpi formali che corrisponde al corpo del Buddha dotato di tutte le virtù e degli attributi della Buddità e il *nirmāṇakāya* che si riferisce al corpo fenomenico con cui si manifesta il Buddha in forma umana tra gli esseri senzienti.

“Seguaci della Via, ascoltate le mie parole: se volete raggiungere la Buddità, dovete discernere a fondo ciò che è visibile e ciò che è velato, la radice e il ramo. Solo allora sarai in grado di allontanarti dal ramo, tornare alla radice e riportare la tua luce sull’origine della mente. Quando il visibile è stato esaurito e il velato è stato eliminato, la natura numinosa è chiaramente manifesta e non c’è nulla che non sia penetrato. Questo è chiamato *dharmakāya* e *sambhogakāya*. Il manifestarsi liberamente in risposta agli esseri senza alcun limite è chiamato Buddha *nirmāṇakāya*”¹³⁵.

¹³⁴ GREGORY, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, cit., p.209.

¹³⁵ GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity*, cit., p.206

Nella sua indagine, Zongmi incorporò gli insegnamenti confuciani e taoisti con quelli buddhisti, facendo affluire questo approccio sincretico in una spiegazione generale dell'origine dell'umanità. Proprio questo suo desiderio di integrazione tra le dottrine, rivela quella che direi, concordando su ciò con il professor Gregory, essere la caratteristica fondamentale del suo pensiero, ossia il suo costante tentativo di integrare nello stesso schema sistemi di valori discordanti.

In questo quadro le tre dottrine si trovarono ad essere sintetizzate, in modo che Zongmi non solo riuscisse a trascendere l'intento polemico dei primi dibattiti tra le tre dottrine ma che stabilisse anche una metodologia mediante la quale elementi di base taoisti e termini confuciani, intrisi di significato buddista, sarebbero poi risorti con lo sviluppo del neoconfucianesimo durante la dinastia Song, denotando l'importanza cruciale che la tradizione Huayan rivestì nell'influenzare il pensiero cinese successivo.

CONCLUSIONE

Partendo dall'assunto che la filosofia sia una riflessione sistematica e rigorosa sul mondo e sull'esistenza umana che tenta di definire la natura e indaga sul senso dell'esistenza umana, bisogna pendere atto delle diverse modalità di analisi e riflessione che si sono succedute e che continuano a succedersi da secoli senza conoscere limiti spaziali o temporali che possono anche essere decisamente diverse da quelle a cui siamo abituati tradizionalmente.

È estremamente interessante l'intreccio di significati e concezioni rispetto alla "legge universale che governa l'universo" che ogni tradizione filosofico-religiosa ha cercato di teorizzare e stabilire nel corso dei vari secoli, più in particolare nei concetti di Verbo, di *Logos*, Tao, *Li* di *Dharma*.

Sono state varie le scuole buddhiste ad aver creato delle teorie sul concetto di *dharma* e quindi sulla manifestazione dell'Assoluto nel mondo fenomenico e sull'origine della natura della realtà, ma essendomi interessata già da tempo alla tradizione filosofico-religiosa cinese, ho ritrovato in quella buddista e nella scuola Huayan una visione speciale, in quanto ha apportato un grande contributo nella creazione di un'analisi sistematica degli insegnamenti buddhisti principali, approcciando i dogmi della tradizione filosofica.

Il risultato ottenuto della tradizione Huayan sulla concezione dei diversi aspetti della "realtà assoluta" (*dharmadhātu*) e sulla manifestazione dell'Assoluto nel mondo fenomenico, fu quello che finì per collocare la sua visione filosofica nel vasto contesto spirituale del pensiero cinese, rappresentando una base più solida per il contatto con altre tradizioni filosofico-religiose.

Tutti i patriarchi Huayan cercarono di vedere il *dharmadhātu* in termini di interrelazione, in particolare interrelazioni tra *li* e *shi*, e tra *shi* e *shi*. In breve lo sviluppo della dottrina del *dharmadhātu* è stato iniziato da Dushun nel suo celebre scritto gli "Stadi del discernimento del *Dharmadhātu*" che consiste nella visione di come avviene il processo di interrelazione tra *li* e *shi* e la fusione tra vuoto ed esistenza, privi di alcuna dualità. Alla fine in questo processo si arriva

alla conclusione che ogni parte è una parte del tutto e tutto si manifesta a vicenda in un reciproco coinvolgimento, chiamato reciproca compenetrazione.

Zhiyan, il suo discepolo ,proseguì nel formulare le idee del maestro in termini di “dieci misteri” rimanendo fedele al pensiero di Dushun, dimostrando con l’elucidazione dei misteri l’infinita interrelazione dei *dharma*. In seguito Fazang diede una giustificazione teorica dei dieci misteri di Zhiyan e con il suo “Trattato sul Leone D’oro” collocò la teoria del suo predecessore nella sua struttura teorica,contribuendo in maniera fondamentale ad illustrare in modo rappresentativo la concezione Huayan della realtà fondamentale. Inoltre basandosi sulla teoria del *thatāgatagarbha* , Fazang volle dimostrare che tutti i *dharma* sono essenzialmente identici a vicenda e allo stesso tempo sono diversi gli uni dagli altri nella misura in cui mantengono la propria identità come fenomeni mentre l'unica essenza che è intrinsecamente illuminata è la Mente Unica. Con la sua dottrina delle “Tre Nature”, il terzo patriarca mise in primo piano la natura dipendente della realtà ,in cui la mutua identificazione e compenetrazione dei fenomeni viene mostrata sia dal punto di vista della realtà essenziale ma anche da quello della loro funzione causale.

Successivamente sia Chengguan che Zongmi sostennero il principio del *dharmadhātu* della non ostruzione tra fenomeno e fenomeno, anche se il loro interesse e la loro enfasi erano diretti maggiormente verso il rapporto tra *li* e *shi*.

La scuola Huayan cercò di comprendere il *dharmadhātu* nei termini di interrelazione tra tutti i *dharma*, configurando la propria dottrina come una teoria speciale sull’origine dipendente che non si occupava della staticità dell’essere ,bensì si interessava principalmente del processo relazionale dinamico che opera tra varie parti componenti o esistenze manifestate dell'Assoluto, preoccupandosi del processo che deriva come risultato dell’interazione tra il fenomenico e l’Assoluto o tra un fenomeno e gli altri fenomeni.

Alla fine dell’analisi delle teorie principali che ho compiuto, si può definire una simile prospettiva “organica” e olistica. L’atteggiamento della tradizione Huayan nei confronti dell'ordine fenomenico del mondo, cerca di mettere in relazione i *dharma* secondo i principi di mutua

identificazione e interpenetrazione. Nella sua enfasi su una tale interrelazione, la filosofia Huayan può allo stesso tempo essere designata come relativistica, infatti tutto è in relazione con tutto e in questo sistema nulla possiede un'esistenza propria. È importante chiarire però che questa comprensione relativistica dei *dharma*, non esclude l'assolutezza della Realtà Ultima che è il *dharmadhātu* come fondamento o essenza dei *dharma*. Lo scopo del mio lavoro è stato quello di andare a presentare un'analisi sistematica di una serie di insegnamenti buddhisti importanti nel panorama cinese tramite la classificazione dottrinale della tradizione Huayan, che ha illustrato in modo notevole tramite i *panjiao* alcuni dei dogmi buddhisti principali. E inoltre, di come dal punto di vista ermeneutico la scuola Huayan abbia organizzato i principali insegnamenti buddhisti in una cornice dottrinale piuttosto coerente, prefissandomi nella prima parte l'obiettivo di raggiungere una buona comprensione della scuola Huayan.

Arrivando alla conclusione che secondo questa tradizione buddista, tutto nell'ordine fenomenico è fluido, flessibile e relativo e nulla può avere un valore intrinseco o statico né essere giudicato da uno standard determinato.

Nel quadro finale, in un atteggiamento così flessibile e completo nei confronti della concezione dei *dharma*, la filosofia Huayan in questo senso si configura come una filosofia di liberazione che slega ognuno di noi da ogni pregiudizio e preconetto rigidi e ostinati. Il buddismo così si configura come il metodo salvezza per coloro che praticano la dottrina. In particolare, molti governanti in passato “hanno usato il buddismo come loro ideologia, affermando di essere incarnazioni di Buddha e di mediare la salvezza per i loro sudditi”¹³⁶.

Tutti i fenomeni e le cose che sono percepite dal buon senso come differenziate l'una dall'altra sul piano spazio-temporale o categoricamente diverse sono in questa concezione completamente dissolte nell'armonia totalistica del *dharmadhātu*.

¹³⁶ J.C. CLEARY. “Trikāya and Trinity: The Mediation of the Absolute”, *Buddhist-Christian Studies*, University of Hawaii Press, Vol. 6, 1986, pp.71-72.

Nell'ultimo capitolo mi sono maggiormente concentrata su un altro obiettivo, ossia, tramite l'analisi dell'*Indagine sull'origine dell'uomo*, di riflettere i pensieri di una delle maggiori tradizioni del buddismo cinese e di fare luce, grazie soprattutto al lavoro di Zongmi nell'elaborazione di uno schema sincretico, sull'interazione e integrazione all'interno del buddismo delle concezioni filosofico-religiose di derivazione confuciana e taoista.

Nell'ultima parte l'attenzione della mia ricerca si è concentrata su come Zongmi, in maniera unica rispetto al passato, riveli dal punto di vista soteriologico il fondamento ontologico dei valori morali, trattando la questione cosmogonica in termini dell'origine ultima dell'umanità. Nella sua indagine l'ultimo patriarca rivela, grazie all'insegnamento più alto, che l'origine ultima consiste nella mente intrinsecamente illuminata di tutti gli esseri senzienti. Da questa natura intrinsecamente pura e illuminata emerge e si sviluppa il processo di evoluzione fenomenica (*ben-mo*), che rappresenta sia una cosmogonia che un'eziologia dell'illusione.

Sebbene la cosmogonia di Zongmi abbia la stessa funzione soteriologica della catena dei dodici anelli dell'origine condizionata, vi è una differenza importante, ossia che l'origine condizionata non pone alcuna base ontologica ultima e l'ignoranza è semplicemente considerata senza origine, mentre la teoria *tathāgatagarbha* non poteva sfuggire al problema dell'origine dell'ignoranza.

Anche se con Zongmi l'origine della natura va oltre l'origine condizionata, nel localizzare una base ontologica ultima per il mondo fenomenico, rimane il problema secondo cui è difficile spiegare l'ignoranza che fa patire e soffrire gli esseri nell'illusione, possedendo già intrinsecamente l'illuminazione e la potenziale Buddità, a meno di ammettere l'esistenza di un'origine separata dell'ignoranza, quindi mettendo in pericolo lo *status* ontologico del *tathāgatagarbha*.

In questo modo, la cosmogonia di Zongmi si configura come una teodicea e nonostante tenti di rivendicare l'illuminazione intrinseca della mente data la realtà dell'illusione, alla fine, il quinto patriarca della tradizione Huayan non ebbe più successo nel risolvere questo problema rispetto ai suoi predecessori o rispetto alla controparte cristiana, rimanendo un mistero che può essere colto come un paradosso.

BIBLIOGRAFIA

- BHIKSHU, Cheng Chien. *Manifestation of the Tathagata: Buddahood According to the Avatamsaka Sutra*, Boston, Wisdom Publications, 1993.
- CHADHA, Monima, TRAKAKIS, Nick. “Karma and the Problem of Evil: A Response to Kaufman”. *Philosophy East and West*, University of Hawaii Press, 57, no. 4, 2007, pp. 533–556.
- CHAN, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University, 1963.
- CHAPPLE, Christopher Key. “Thomas Berry, Buddhism, and the New Cosmology”. *Buddhist-Christian Studies*, University of Hawaii Press, 18, 1998, pp. 147-154.
- CLEARY, J.C. “Trikāya and Trinity: The Mediation of the Absolute”. *Buddhist-Christian Studies*, University of Hawaii Press, 6, 1986, pp. 63-78.
- CLEARY, Thomas. *Entry Into the Inconceivable*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983.
- CLEARY, Thomas. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc., 1993.
- DRECHSLER, Wolfgang. “Max Weber and the Mandate of Heaven”. *Max Weber Studies*, Max Weber Studies, 20, no. 1, 2020, pp. 25-56.
- ELIADE, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Company, 1987.
- GREGORY, Peter N. “Chinese Buddhist Hermeneutics: The Case of Hua-yen”. *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford University Press, 51, no. 2, 1983, pp. 231-249.
- GREGORY, Peter N. *Tsung-mi and the sinification of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- GREGORY, Peter N. *Inquiry into the Origin of Humanity*, Kuroda Institute, 1995.

- HAMAR, Imre. “The manifestation of the Absolute in the Phenomenal: World Nature Origination in Huayan Exegesis”. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, École française d'Extrême-Orient, 94, 2007, pp. 229-250.
- HAMAR, Imre. “Chengguan’s Theory of the four Dharma-dhatus”. *Acta Orientalia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 52, no.3–4, 1998, pp. 283–292.
- INADA, Kenneth K. “The Range of Buddhist Ontology”. *Philosophy East and West*, University of Hawaii Press, 38, no.3, 1988, pp.261-280.
- IRONS, Edward A. *Encyclopedia of Buddhism*, New York, J. Gordon Melton (Series Editor), 2008.
- JAN, Yun-hua. “Tsong-mi's Questions regarding the Confucian Absolute”. *Philosophy East and West*, University of Hawaii Press, 30, no.4, 1980, pp.495-504.
- KING, Sallie B. *Buddha Nature*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1991.
- KOLLER, John M. “Dharma: An Expression of Universal Order”. *Philosophy East and West*, University of Hawaii Press, 22, no.2, 1972, pp. 131-144.
- LIU, JeeLoo. “Huayan Buddhism’s Conceptions of the Realness of Reality: How Huayan Transformed from Subjective Idealism into Holistic Realism”. *Consciousness and Fundamental Reality: Lessons from Asian Philosophy*, Sun Yat-Sen University, 2019, pp.1-25.
- OH, Kang-Nam. “Dharmadhātu: An Introduction to Hua-yen Buddhism”. *The Eastern Buddhist*, Eastern Buddhist Society, 12, no.2, 1979, pp.72-91 .
- OLMI, Antonio. “Filosofia comparata e filosofia del senso comune”. *Divus Thomas*, Edizioni Studio Domenicano, 96, no.2, 1993, pp. 127-166.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli, *Storia della filosofia orientale*, trad. di E. Agazzi, Milano, Feltrinelli, Vol. I, 1978.

- RUEGG, David Seyfort ,*The Literature of the Madhyamaka School of philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrossowitz, 1981.
- SCHAFER, Edward H. *Pacing the Void*, Los Angeles, University of California Press, 1977.
- THURMAN, Robert A. F., “Buddhist Hermeneutics”, *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford University Press, 46, no.1 , 1978, pp. 19-39
- TRAVAGNIN, Stefania. “Il nuovo “Buddhismo per l’umanità”(Renjian Fojiao) a Taiwan: una nota sulla classificazione degli insegnamenti (panjiao) secondo il Maestro Yinshun”. *Cina* , 2001, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 29, 2001, pp. 65-102 .
- VASUBANDHU. *Abhidharmakosabhasya*. Tradotto in francese da Louis de La Vallee Poussin. Tradotto in inglese da Leo M. Pruden. Berkeley, California, Asian Humanities Press, 1991.
- ZACCHETTI, Stefano. *Trattato sul Leone D’oro*, Padova: Esedra Editrice, 2000.

SITOGRAFIA :

- Norden, Van, e Jones, Bryan and Nicholas. "Huayan Buddhism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2019. Disponibile al sito :<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/buddhism-huayan>. Consultato il : 11/07/2020.
- Monte Meru (mitologia). *Wikipedia, L'enciclopedia libera*. Ultima modifica 24 maggio 2020. Disponibile al sito://[it.wikipedia.org/w/index.php?title=Monte_Meru_\(mitologia\)&oldid=113202855](https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Monte_Meru_(mitologia)&oldid=113202855). Consultato il: 12/09/2020.

- Parinetto, L., "Tao Te Ching", *La via in cammino / Lao Tse*, 20/06/1996. Disponibile al sito : http://www.liberliber.it/online/opere/libri/licenze_ Consultato il: 16/07/2020.
- Sturgeon, Donald. "Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese". *Digital Scholarship in the Humanities*, 2019. Disponibile al sito: <https://ctext.org/text.pl?node=59906&if=en&show=parallel>. Consultato il : 10/08/2020.