

Questa è una bozza preliminare ad uso esclusivo dei partecipanti al corso tenuto da Serkong Rinpoche. Essendo una bozza preliminare, potrebbe anche contenere errori di significato che verranno corretti durante l'insegnamento. In seguito sarà pubblicato il testo radice con i commenti di Rinpoche.

*Fabrizio Pallotti*

དབུ་མ་རྩུ་བོ་འགྲེལ་པ་ཚོགས་གསལ་པ་།  
རབ་བྱེད་ཉེར་བཞི་པ།  
འཕགས་པའི་བདེན་པ་བརྟག་པ།།

CAPITOLO 24

L'analisi delle Verità dei Superiori

*1. Se tutti questi fossero vuoti ne conseguirebbe che  
Non ci sarebbe il sorgere e la distruzione,  
e le quattro verità degli Ārya,  
per te, non esisterebbero.*

Obiezione:

Poiché è illogico per le cose esterne e interne, in tutti i loro aspetti essere completamente vacuità, non sarebbe forse un grande errore, eccessivo da parte tua, volerlo dimostrare?

Perché, se tutti questi fossero vacuità, poiché qualunque cosa che è vuota è inesistente e qualunque cosa inesistente non può esistere, come il figlio di una donna sterile che non ha né nascita né morte. Di conseguenza, non ci sarebbe nulla che sorge e che si distrugge. Se questi non esistono, ne consegue che, per te che professi la vacuità, tutte e quattro le verità degli ārya non esistono.

Il modo è questo: qui, i cinque aggregati appropriati sorgono per relazione dipendente, in quanto sono stati prodotti dalle cause precedenti. La sofferenza del dolore, la sofferenza del cambiamento e la sofferenza composta, sono sgradevoli in quanto sono il danno stesso. Per questo sono chiamate "sofferenza". Questa sofferenza, inoltre, è riconosciuta come sofferenza solo dagli ārya, perché hanno abbandonato la distorsione mentale. Coloro che non sono ārya, non avendo abbandonato la distorsione mentale, continuano a seguire questa distorsione aderendo così alla natura delle cose esattamente come la vedono.

In questo modo, quando queste cose osservano quelle stesse cose avere quella natura, è come quando si è affetti da una malattia che ha un effetto sui sensi e anche se la natura della melassa è dolce viene percepita come amara. Sulla base di questa percezione per loro è veramente amara e non è per niente dolce. Allo stesso modo, anche in questo caso poiché la natura dei cinque aggregati appropriati è della

sofferenza, di conseguenza coloro che li vedono come tali li considerano sofferenza. Non è così per coloro che, essendo affetti dalla distorsione, a loro appare diversamente.

Quindi, essi sono vera sofferenza solo per gli ārya, e per questo motivo sono chiamati la verità della sofferenza degli ārya.

Domanda:

Ma non è forse vero che anche per coloro che non sono ārya le sensazioni di sofferenza devono essere recise? Quindi in che senso questa è la verità della sofferenza solo per gli ārya?

Risposta:

La verità della sofferenza non è tale solo in relazione alle sensazioni di sofferenza, ovvero, tutti i cinque aggregati appropriati lo sono. Per questo motivo, sono chiamati "la verità degli ārya" poiché sono tali solo per gli ārya. Poiché questa è riconosciuta come verità solo dagli ārya, viene presentata come la verità degli ārya. Essi sono posti e spiegati come tali nel seguente [*sūtra di Bhadantasūśrīanusaptatika*]:

Un piccolo pelo sul palmo della mano  
non è visto dalla gente,  
ma quando entra nei loro occhi  
produce disagi e danni.

Ugualmente gli infantili sono come il palmo della mano  
non vedono un piccolo pelo, la sofferenza composta,  
mentre gli ārya sono come gli occhi  
e per loro è totalmente insopportabile.

Pertanto, queste sofferenze sono vere solo per gli ārya per cui vengono considerate come "la verità della sofferenza degli ārya".

Consideriamo che, come nel caso dei fenomeni composti che sorgono e si disintegrano, questi sono la verità della sofferenza degli ārya. Nel caso in cui fossero vuoti, non potrebbero avere la benché minima produzione e cessazione. In quel caso non potrebbero essere sofferenza. Se le sofferenze non esistessero, come potrebbe esistere la verità dell'origine?

È origine della sofferenza in quanto causa, e le cause che sono caratterizzate da produzione, brama, azioni e affezioni mentali, vengono chiamate origine della sofferenza. Nel caso in cui non esistesse il risultato della verità della sofferenza, in quel caso anche la causa che è priva di risultato sarebbe assurda e quindi anche l'origine non potrebbe esistere. Considerando che la mente priva di sofferenza non sorge, ciò che chiamiamo cessazione, se la sofferenza non esiste, come fa ad essere cessazione?

Pertanto, non esisterebbe nemmeno la cessazione della sofferenza. Per questo motivo, se non esiste la sofferenza, anche la verità della cessazione non esisterebbe.

Se non esiste la cessazione della sofferenza, allora come potrebbe esistere anche l'ottuplice sentiero degli ārya che conduce alla cessazione della sofferenza? Quindi anche la verità del sentiero non esiste. La conseguenza è che, per voi che proponete la vacuità delle cose, le quattro verità degli ārya non esistono.

Tutto questo che problemi porta?  
Rispondiamo che:

*2. Poiché non esistono le quattro verità degli ārya,  
La conoscenza approfondita e l'abbandono  
La meditazione e gli ottenimenti  
Non sarebbero conseguibili.*

Ne consegue che non ci sarebbero le quattro nobili verità e la conoscenza approfondita della vera sofferenza nei suoi aspetti come l'impermanenza, l'abbandono della vera origine della sofferenza, la meditazione sul sentiero che cessa la sofferenza e l'ottenimento, cioè l'attualizzazione della cessazione della sofferenza, non sarebbero possibili.

Se la verità degli ārya, come la sofferenza, non esistesse non potrebbero esistere la conoscenza approfondita e così via. Questo che problemi comporta ?  
Rispondiamo che:

*3. Se questi non esistessero,  
Anche i quattro risultati non esisterebbero.  
Se i risultati non esistessero, non esisterebbe chi dimora nel risultato,  
nemmeno coloro che entrano potrebbero esistere.*

*4. Nel caso in cui gli otto esseri o persone  
non esistano, il Saṅgha non esisterebbe.  
Poiché le verità degli ārya non esisterebbero  
Anche il puro Dharma non potrebbe esistere.*

*5. Se il Dharma e il Saṅgha non esistessero  
Come potrebbe esistere il Buddha?*

Come in questi casi, se la conoscenza approfondita della sofferenza e le altre non esistessero, per questa ragione i quattro risultati di chi entra nella corrente, chi ritorna una volta, chi non ritorna e il distruttore del nemico sarebbero assurdi.

Ma come?

Quelli che abbandonano completamente le afflizioni mentali vengono chiamati risultati. Questa è la modalità: il risultato dell'essere entrato nella corrente è l'abbandono di quelle afflizioni mentali tramite l'abbandono dei tre legami completi sul sentiero dei sedicesimo istante, la conoscenza successiva e le altre.

Ciascuno degli aspetti, grande, medio e piccolo delle afflizioni mentali attive nel reame del desiderio, che sono abbandonati dal (sentiero) della meditazione, i quali sono a sua volta divisi in tre, grande, medio e piccolo, per cui ci sono nove aspetti.

In questo rispetto, estinguendo la sesta delle afflizioni mentali attive nel reame del desiderio, qualunque abbandono sul sentiero liberato è il risultato di chi ritorna una volta.

Estinguendo il nono aspetto delle afflizioni mentali che fa parte delle afflizioni mentali attive nel reame del desiderio, qualunque abbandono sul sentiero liberato è il risultato del non ritorno.

Le affezioni mentali attive nei reami della forma e del senza forma devono essere abbandonate dal sentiero della meditazione, sul terreno che è a sua volta diviso in nove livelli. Qualunque abbandono sul sentiero liberato, tramite l'esaurimento dei nove aspetti delle affezioni mentali, la cui sorgente è il terreno privo di discriminazione e non privo di discriminazione, è il risultato del distruttore del nemico. Questi sono i quattro risultati.

Come avvengono?

Con la conoscenza approfondita della sofferenza, l'abbandono dell'origine, l'attualizzazione della cessazione e la coltivazione del sentiero. Se la verità della sofferenza degli ārya e così via non esistessero, la conoscenza approfondita della sofferenza e così via non esisterebbe e a questo punto i quattro risultati non esisterebbero.

Non esistendo questi quattro risultati, le persone ārya che dimorano su di essi e anche i quattro che dimorano nei risultati non esisterebbero. Per questo motivo, anche tutti e quattro gli ārya che entrano non esisterebbero.

In questo contesto, la conoscenza che precede la conoscenza successiva sul sentiero del sedicesimo momento è qualunque dei quindici momenti precedenti di pazienza e conoscenza. Nel momento della chiara realizzazione della sofferenza dei tre reami ci sono quattro momenti di pazienza e conoscenza che si focalizzano sulla sofferenza. A questo proposito, quali sono i quattro momenti di pazienza e conoscenza nel momento della chiara realizzazione della sofferenza dei tre reami?

È così: l'istante della pazienza che conosce il Dharma rispetto alla vera sofferenza, è l'antidoto ai dieci incrementi sottili così chiamati: la visione dell'insieme deperibile, la visione che afferra l'estremo, la visione distorta, la concezione di una visione distorta come suprema, la concezione della etica e dei modi di condotta come supremi, il dubbio, l'attaccamento, l'odio, l'orgoglio e l'ignoranza. Questi devono essere abbandonati dal sentiero della visione in relazione alla sofferenza e appartengono al reame del desiderio, generati nell'aspetto dell'impermanenza, sofferenza, vacuità, privo di sè, con la caratteristica di sentiero ininterrotto che osserva la vera sofferenza che si sperimenta nel reame del desiderio. Questo è il primo istante.

L'istante della conoscenza del Dharma che riguarda la sofferenza, ha la caratteristica di sentiero liberato che ha lo stesso oggetto e aspetto osservato; questo è il secondo.

L'istante della pazienza successiva che conosce il Dharma per quanto riguarda la sofferenza successiva, che allo stesso modo osserva la vera sofferenza che appartiene al reame della forma e al reame senza forma, è l'antidoto ai diciotto incrementi sottili che sono stati appena spiegati sopra escludendo la rabbia, generato nell'aspetto della sofferenza e così via e che ha la caratteristica del sentiero ininterrotto. Questo è il terzo.

L'istante della conoscenza successiva della vera sofferenza, che ha la caratteristica di sentiero liberato che ha lo stesso oggetto e aspetto osservato. Questo è il quarto.

Così come ci sono i quattro istanti della pazienza e della conoscenza che realizzano direttamente la vera sofferenza che appartiene ai tre reami, [qui seguono i quattro della vera origine]:

L'istante della pazienza che conosce il Dharma riguardo alla vera origine, l'antidoto ai sette incrementi sottili così chiamati: la visione sbagliata, la concezione di una visione come suprema, il dubbio, l'attaccamento, l'ira, l'orgoglio e l'ignoranza, che devono essere abbandonati dal sentiero della visione in relazione alla vera origine, che appartengono al reame del desiderio, generato nell'aspetto di causa, origine, produzione forte e condizione, avendo la caratteristica del sentiero ininterrotto che osserva la vera origine che appartiene al reame del desiderio. Questo è il primo.

L'istante della conoscenza del Dharma riguardante l'origine, che ha la caratteristica di sentiero liberato, che ha lo stesso oggetto e aspetto osservato; questo è il secondo.

L'istante della pazienza successiva che conosce il Dharma riguardo l'origine, che allo stesso modo osserva la vera origine che appartiene al reame della forma e al reame senza forma, è l'antidoto ai dodici incrementi sottili che sono stati appena spiegati sopra escludendo la rabbia, generato nell'aspetto della vera origine e avente la caratteristica di sentiero ininterrotto; questo è il terzo.

L'istante della conoscenza successiva della vera origine, che ha la caratteristica di sentiero liberato e ha lo stesso oggetto e aspetto osservato; questo è il quarto.

Questi sono dunque i quattro momenti della realizzazione diretta della vera origine della sofferenza sperimentata nei tre reami.

Proprio come ci sono questi quattro istanti della realizzazione diretta della vera origine della sofferenza dei tre reami, qui seguono i quattro della vera cessazione.

L'istante della pazienza che conosce il Dharma riguardante la cessazione, che è l'antidoto ai sette *incrementi sottili*, come spiegato sopra nel caso della vera origine, che devono essere abbandonati dal sentiero della visione legato alla cessazione della sofferenza sperimentata nel reame del desiderio, generato nell'aspetto della cessazione, della pacificazione, dell'auspicio e dell'emergere definitivo, avendo la caratteristica di sentiero ininterrotto che osserva la cessazione della sofferenza sperimentata nel reame del desiderio; questo è il primo.

L'istante della conoscenza del Dharma riguardante la cessazione della sofferenza, che ha la caratteristica di sentiero liberato, che ha lo stesso oggetto e aspetto osservato; questo è il secondo.

L'istante della pazienza successiva che conosce successivamente il Dharma riguardante la cessazione, che con gli stessi aspetti di questo e di quello osserva la vera cessazione della sofferenza sperimentata nel reame della forma e nel reame senza forma, che è l'antidoto ai dodici incrementi sottili escludendo la rabbia, che ha la caratteristica di percorso ininterrotto; questo è il terzo.

L'istante della conoscenza successiva della vera cessazione della sofferenza, che appartiene al reame della forma e al reame senza forma, che ha la caratteristica di sentiero liberato che ha lo stesso oggetto e aspetto osservato; questo è il quarto.

Questi sono dunque i quattro momenti della realizzazione diretta della vera cessazione della sofferenza nei tre reami.

Proprio come ci sono questi quattro istanti della realizzazione diretta della vera cessazione della sofferenza dei tre reami, qui seguono i quattro del vero sentiero:

L'istante della forzatura che conosce il Dharma riguardante il vero sentiero, che è l'antidoto agli otto *incrementi sottili* sette come spiegato sopra nel caso della cessazione della sofferenza, e l'ottavo aggiuntivo, la concezione dell'etica e dei modi di condotta come supremi, che devono essere abbandonati dal sentiero della visione legato in relazione alla cessazione della sofferenza, che appartengono al reame del desiderio, generato nell'aspetto del sentiero, della conoscenza, della realizzazione e della rimozione definitiva, con la caratteristica di sentiero ininterrotto che osserva il sentiero che cessa la sofferenza sperimentata nel reame del desiderio; questo è il primo.

L'istante della conoscenza del Dharma riguardante il sentiero, che ha la caratteristica di sentiero liberato che ha lo stesso oggetto e aspetto osservato; questo è il secondo.

L'istante della pazienza successiva che conosce successivamente il Dharma riguardante il sentiero, che con lo stesso aspetto di questo e di quello osserva il sentiero che cessa la sofferenza sperimentata nel reame della forma e nel reame senza forma, che è l'antidoto ai quattordici incrementi sottili escludendo la rabbia, che ha la caratteristica di percorso ininterrotto; questo è il terzo.

Questi quindici istanti sono chiamati "Il sentiero della visione"; e gli ārya che si attengono ad essi sono chiamati "che entrano" poiché sono lì per attualizzare il risultato di colui che entra nella corrente. Coloro che dimorano sulla conoscenza successiva del vero sentiero, il sedicesimo istante, sono chiamati "entrati nella corrente".

Questi ottantotto incrementi sottili<sup>1</sup> sono chiamati "gli oggetti da abbandonare per il sentiero della visione", perché vengono abbandonati dal solo vedere la verità senza dipendere dalla meditazione.

Quelli che saranno abbandonati in seguito meditando proprio come si fa vedendo l'aspetto della verità sono chiamati gli oggetti che devono essere abbandonati dal sentiero della meditazione cioè che ci sono dieci incrementi sottili: attaccamento, rabbia, orgoglio e ignoranza che sono seguiti nel reame del desiderio, tre di loro escludendo la rabbia seguiti nel reame della forma e gli stessi tre di loro seguiti nel reame senza forma, che fanno il totale di dieci.

---

<sup>1</sup> 28 relative alla vera sofferenza (10 del reame del desiderio, 9 del reame della forma e 9 del reame senza forma); 19 relative alla vera origine (7 del reame del desiderio, 6 del reame della forma e sei del reame senza forma); 19 relative alla vera cessazione (7 del reame del desiderio, 6 del reame della forma e sei del reame senza forma); 22 relative al vero sentiero (8 del reame del desiderio, 7 del reame della forma e 7 del reame senza forma).

Sono poi divisi in nove aspetti in relazione a ciascuno dei [nove] livelli all'interno dei tre reami come spiegato prima: il reame del desiderio, le quattro stabilizzazioni mentali e i quattro livelli del reame senza forma. Per abbandonare ogni aspetto delle affezioni mentali, si pongono due istanti di coscienza, uno del sentiero ininterrotto e uno del sentiero liberato, sulla base dell' opporsi istantaneamente a un'afflizione mentale.

È come segue: il grande del grande aspetto dell'afflizione mentale è abbandonato dal piccolo del piccolo sentiero ininterrotto e dal sentiero liberato, partendo da questo si sale all'abbandono del piccolo del piccolo aspetto dell'afflizione mentale con l'aiuto del grande del grande sentiero ininterrotto.

Le macchie grossolane si tolgono con un piccolo sforzo, mentre le macchie sottili si tolgono con un grande sforzo. È come l'azione della pulizia dei vestiti.

A questo proposito, dopo il sentiero della visione, l'ārya, con l'antidoto al sesto aspetto dell'afflizione mentale che appartiene al reame del desiderio, che deve essere abbandonato dal sentiero della meditazione e dimora nell'istante di coscienza che è prima dell'istante della saggezza suprema chiamato "il sentiero liberato" è chiamato che si avvicina al risultato di ritornare una volta. È chiamato che ritorna una volta perché ritorna una volta in questo mondo ed entra nel pāranirvāṇa. È chiamato che si avvicina al risultato di chi ritorna una volta perché si avvicina alla meta di quel risultato e rimane nella sua preparazione. Al sesto istante è colui che ritorna una volta.

Dopo il sesto istante, l'ārya che rimane sull'istante di saggezza suprema che è prima dell'istante di saggezza suprema del sentiero liberato, che ha abbandonato la nona afflizione mentale, è chiamato che si avvicina al risultato di non-ritornare. È chiamato che non ritorna perché entra nel pāranirvāṇa proprio lì senza tornare in questo mondo. È chiamato che si avvicina al risultato di non-ritornare perché si avvicina allo scopo di quel risultato e rimane nella sua preparazione. Al nono istante è chiamato che non ritorna.

Dopo il nono istante, l'ārya che dimora nell'istante dell'antidoto alla nona afflizione mentale del picco dell'esistenza ciclica, che è prima dell'istante della saggezza suprema chiamata il sentiero liberato, è chiamato che si avvicina al risultato del distruttore del nemico. È chiamato distruttore del nemico perché è degno di essere adorato nel mondo, dagli dei, dagli esseri umani e dagli asura. È chiamato che si avvicina al risultato di non ritornare perché si avvicina alla meta di quel risultato e dimora nella sua preparazione. Colui che dimora sul nono sentiero liberato che è libero dalla nona afflizione mentale del picco dell'esistenza ciclica è chiamato che dimora nel risultato del distruttore del nemico.

Si chiamano "le quattro persone che si avvicinano e le quattro che dimorano". Questi otto grandi esseri che sono degni di venerazione sono il saṅgha del Bhagavan come menzionato qui sotto:

A questo proposito, Indra, re degli dei,  
Il Potente ha fatto una domanda:  
I contadini esseri senzienti che diventeranno re

E quelli che hanno fede desiderano dei meriti;

Per coloro che creano meriti sempre  
Per mezzo di sostanze, quale campo porterebbe loro  
Un risultato più grande, quando vengono offerti?  
O Nobile, mi spiegherò bene.

A causa del possesso della conoscenza e dei suoi piedi  
È il campo della generosità; il grande saṅgha,<sup>2</sup>  
le quattro classi di coloro che si avvicinano  
e i quattro che dimorano nei risultati.

Quindi, se non esistessero le quattro verità di ārya, la conoscenza approfondita di esse e così via, allora a quel punto non ci sarebbe il vedere la verità per cui non ci sarebbero coloro che si avvicinano per vedere il risultato, e coloro che dimorano nel risultato; quindi il saṅgha non esisterebbe. Inoltre ne consegue che i saṅgha che hanno attualizzato gli attributi del Dharma della realizzazione e che non possono essere separati dal Bhagavan nemmeno da tutti i māra, non esisterebbero.

Se questi otto esseri o persone non esistessero a causa della non esistenza della verità degli ārya, allora ne consegue che anche il puro dharma, che è la pratica del puro saṅgha, non esisterebbe.

A questo proposito, la vera cessazione è un Dharma di risultato, mentre il vero sentiero è il Dharma per entrare nel risultato. Questo per esempio è il Dharma della realizzazione.

Poiché il Dharma scritturale è quello che li chiarisce, se la verità degli ārya non esistesse, allora tutti questi non esisterebbero.

Se la verità degli ārya non esistesse,  
Anche il santo Dharma non esisterebbe.  
Se Dharma e saṅgha non esistessero,  
Come potrebbe esistere il Buddha?

Se il Dharma appena spiegato esistesse, sarebbe appropriato dire "si può diventare Buddha comprendendo tutti i fenomeni direttamente e completamente in tutti gli aspetti, tramite l'impegno nella pratica che si accorda con il Dharma [del nirvāṇa].

Quindi, se i saṅgha esistono, allora quando si accumula la raccolta di saggezza suprema per mezzo dell'insegnamento dato da loro e quando si accumula la raccolta di meriti facendo loro offerte e servizi e prendendo rifugio in loro, si diventa gradualmente un Buddha.

Oppure, se i saṅgha non esistessero, non ci sarebbero quelli che si avvicinano a chi entra nella corrente e così via. Lo stesso stato di Buddha non si raggiunge senza raggiungere la posizione di chi si avvicina e così via. Anche il Bhagavan si è sicuramente avvicinato in passato ad alcuni dei risultati. Poiché si è avvicinato ai risultati, il bhagavan appartiene alla categoria dei saṅgha; senza il saṅgha, i Buddha Bhagavan non potrebbero esistere.

---

<sup>2</sup> I quattro avvicinatori e i quattro abili sono saṅghas di hinayāna.



Oppure, se anche il Bhagavan è nella categoria dei saṅgha che appartiene al saṅgha del non più apprendimento, per questo quindi alcuni dicono che poiché il Buddha Bhagavan e così via sono detti "i bikṣu saṅgha" il Bhagavan è incluso nella categoria del saṅgha. In accordo al loro sistema è molto chiaro dalla citazione che dice:

*5 Se il dharma e il saṅgha non esistono  
Come potrebbe esistere il buddha?*

Quelli *Bar ma Don pa* dicono che nella spiegazione dei terreni della Grande Base il bodhisattva che dimora sul primo terreno ha generato il sentiero della visione, e che egli è incluso nella categoria dei saṅgha. Quindi:

Se i Sangha non esistono  
nemmeno i Bodhisattva esistono,  
Come potrebbe dunque esistere un buddha?  
Questo è molto chiaro.

Pertanto,

*Il professare la vacuità,  
danneggia i tre gioielli.*

Questo significa che se si parla del significato della vacuità in questo modo, si danneggiano anche tutti e tre i rari e supremi, Buddha, Dharma e Saṅgha, poiché è difficile incontrarli, poiché sorgono occasionalmente, poiché chi ha poco merito non li incontrerebbe e poiché sono di grande valore.

Inoltre,

*6. l'esistenza del risultato,  
il non Dharma, il Dharma stesso,  
le convenzioni mondane  
tutte vengono danneggiate.*

A questo va aggiunto la frase "professando la vacuità. Se tutti questi fossero vuoti sarebbero quindi non esistenti, sono tutti inclusi. Anche i risultati desiderati e non delle cause di Dharma e non Dharma, non esisterebbero. In questo sono anche incluse tutte le convenzioni mondane come fai, mangia, stai, vai, vieni, e anche tutti i fenomeni essendo vacuità sarebbero assurdi. Quindi dicono che questo modo di insegnare non è eccellente. ,

*7. Riguardo a questa spiegazione, voi  
Non avete capito lo scopo della vacuità, la vacuità  
il significato del vacuità,  
quindi avete questi errori.*

Pensare che il significato di vacuità è non esistenza è solo una vostra concettualizzazione, ed è distruggendo il significato che dite:

*Se tutti questi fossero vuoti  
Non ci sarebbe il sorgere e il disintegrarsi,*

Ci dispiace molto che avanzate questo tipo di obiezioni, perchè vi danneggia tantissimo. Detto in un altro modo: "State prendendo una brutta strada, deviando, a causa dei vostri diversi tipi di concettualizzazioni distorte".

Quello che avete compreso non è la spiegazione del significato della vacuità spiegato in questo trattato . Non avendo capito il significato della vacuità non avete capito la vacuità e nemmeno lo scopo della vacuità. Per questo motivo, voi senza conoscere il significato di come esiste la natura delle cose, avete detto molte cose inappropriate che non sono in relazione con quello che abbiamo spiegato. Se poi qualcuno chiede "Qual è lo scopo della vacuità?" "La risposta è:

Con l'esaurimento delle azioni e delle affezioni mentali c'è la liberazione  
Le azioni e le affezioni mentali vengono dalle concettualizzazioni  
e queste dalle elaborazioni. Le elaborazioni  
vengono cessate dalla vacuità.<sup>3</sup>

Questo è già stato spiegato nell'analisi del sé. Pertanto, la vacuità è stata insegnata a fondo per pacificare totalmente tutte le elaborazioni. Per questo motivo, anche se lo scopo della vacuità è di pacificare totalmente tutte le elaborazioni, per voi il significato della vacuità è non esistere, e questo fa aumentare la rete delle elaborazioni concettuali. Per cui non avete realizzato lo scopo della vacuità. Quindi, cos'è la vacuità? "

Non conosciuta da altri, pacifica,  
Non elaborato dall'elaboratore,  
Senza concettualizzazione, non un fenomeno diverso,  
queste sono le sue caratteristiche.<sup>4</sup>

Questo è stato spiegato in quello stesso [capitolo]. Quindi, come può la vacuità, dove tutte le elaborazioni sono allontanate, essere la non esistenza della natura. Quindi non hai nemmeno capito la vacuità. Tenendo caro questo significato il termine vacuità si riferisce a quanto segue:

Tutto ciò che è sorto in dipendenza  
Si spiega che è la vacuità.  
Questo è designazione dipendente.  
ed è la via di mezzo.<sup>5</sup>

Questo è stato insegnato in quello stesso [capitolo]. Bhagavan ha anche insegnato nella seguente strofa:

Ciò che è prodotto da condizioni non è prodotto.  
Esso non è prodotto intrinsecamente.

---

<sup>3</sup> Strofa N. 5 del capitolo 18 L'analisi del sé

<sup>4</sup> Capitolo 18 strofa N. 9

<sup>5</sup> Capitolo 24 strofa 18

Tutto ciò che proviene da condizioni è spiegato come vacuità.  
La comprensione della vacuità è la coscienziosità.

In questo caso, quello che è il significato della parola sorgere per relazione dipendente, è il significato della parola vacuità. Qualunque sia il significato della parola cosa non esistente non è il significato della parola vacuità. Voi proiettando il significato della parola *cosa non esistente* al significato della parola *vacuità*, cercate un dibattito con noi. Pertanto, non conoscete nemmeno il significato della parola vacuità. Cercare un dibattito senza sapere indubbiamente vi danneggia.

Chi sono quelli cercano di controbatterci? Sono coloro che si sforzano solo nella recitazione delle scritture senza conoscere correttamente il distinguo delle due verità che sono state presentate nell'insegnamento del Buddha.

Perciò il maestro Nāgarjuna, per eliminare l'incomprensione degli altri riguardo alle scritture [buddiste], disse temporaneamente la seguente strofa in termini di una corretta presentazione delle due verità insegnate nelle scritture di bhagavan.

*8. Il Dharma insegnato dai Buddha  
Si basa perfettamente sulle due verità:  
La verità convenzionale del mondo e  
la verità ultima<sup>6</sup>.*

Questo significa che l'insegnamento del Dharma dei Buddha Bhagavan è stato dato in funzione delle due verità. Se si chiede: "Quali sono le due verità?" "Sono la verità convenzionale mondana e la verità ultima.

A questo proposito, si dice:

Il mondo è sicuramente dipendente  
dagli aggregati che sono conosciuti dal mondo

Qui, la persona che è designata in dipendenza dagli aggregati viene detto mondo. Poiché è sempre oscurante, si chiama convenzionale,<sup>7</sup> ovvero la mancanza di comprensione che oscura sempre la realtà delle cose, si chiama "convenzione".

In alternativa, si chiama convenzione perché è reciprocamente dipendente, cioè "a causa della reciproca dipendenza". In alternativa, convenzionale è un sinonimo per dire "termine mondano". Questa, inoltre, ha le caratteristiche delle espressioni e dagli oggetti dell'espressione e della conoscenza e dell'oggetto della conoscenza.

Quando si dice "convenzione mondana", significa che c'è una convenzione che non è mondana?

Si dice così solo per esprimere il modo in cui le cose esistono, questa analisi non entra in quel merito.

---

<sup>6</sup> Letteralmente La verità del fenomeno puro.

<sup>7</sup> Letteralmente "completamente oscurato"

D'altra parte, coloro che sono affetti dalla vista sbagliata a causa del deterioramento delle loro facoltà sensoriali come allucinazioni, cataratta, itterizia e così via non sono mondani, perché qualsiasi cosa che per loro è verità convenzionale non è la verità convenzionale mondana; quindi è diverso dalla frase che dice: "la verità convenzionale del mondo". Questo è spiegato in modo elaborato nel *Madhyamakāvatāra*, quindi si dovrebbe capire da lì.

Ciò che è convenzionalmente vero nel mondo è una verità convenzionale mondana, perché tutte queste convenzioni come l'oggetto di espressione, l'agente che esprime, la conoscenza, l'oggetto della conoscenza e così via sono chiamate verità convenzionale mondana. Queste non esistono nell'ultimo, perché lì l'oggetto dell'espressione è rovesciato, cioè l'oggetto dell'attività della mente<sup>8</sup> è rovesciato. Poiché l'essere non nato e incessante è simile alla natura innata e al nirvāṇa, come può una parola o coscienza <sup>9</sup>essere applicata all'ultimo.

Questo ultimo è sconosciuto agli altri, è pacifico, è conosciuto dalla cognizione propria di un ārya, è andato oltre ogni fabbricazione; non può essere insegnato <sup>10</sup>e nemmeno conosciuto [chiaramente] <sup>11</sup>come è stato spiegato prima attraverso la strofa seguente:

Non conosciuta da altri, pacifica,  
Non elaborato dall'elaboratore,  
Senza concettualizzazione, non un fenomeno diverso,  
queste sono le sue caratteristiche.

Essa stessa è un fenomeno ed è anche puro per cui è un oggetto ultimo. Essendo questa la verità è quindi verità ultima. Puoi imparare la differenza di queste due verità dal *Madhyamakāvatāra*. L'insegnamento del dharma dei Buddha Bhagavan è stato dato in funzione di queste due verità. Questo è il modo in cui è stato insegnato.

*9. Quelli che non capiscono  
La distinzione tra queste due verità  
Non capiscono la profondità  
dell'insegnamento del Buddha.*

Dicono che quel fenomeno puro, (la verità ultima) è libera da elaborazioni, e anche noi siamo d'accordo. Ma che bisogno c'è di insegnare qualcosa che non è ultimo, come gli aggregati, i costituenti, le sorgenti, le verità degli ārya che non sono verità ultima? Se a parte la realtà stessa tutto il resto va abbandonato, che senso ha insegnare qualcosa che è da abbandonare completamente?

Concordo che sia vero, ma non si può insegnare l'ultimo senza accettare la verità del mondo che ha la caratteristica dell'oggetto di espressione, il soggetto che esprime, la

---

<sup>8</sup> di aspetto dualistico

<sup>9</sup> la coscienza della dualità

<sup>10</sup> per mezzo di un agente che è un suono che esprime esattamente quello che è.

<sup>11</sup> Una mente dall'aspetto dualistico.

conoscenza e l'oggetto della conoscenza e così via. Non si può nemmeno realizzarlo senza che venga insegnato l'ultimo convenzionale. Anche per indicare che non si può procedere verso la città del nirvāṇa senza realizzare l'ultimo è detto:

*10. Il significato dell'ultimo non può essere insegnato  
Senza dipendere dal convenzionale e  
Senza realizzare il significato dell'ultimo  
Non si otterrà il nirvāṇa*

Pertanto, poiché è il mezzo per raggiungere il nirvāṇa, bisogna accettare senza alcun dubbio esattamente come esistono le (verità) convenzionali proprio come una persona che desidera l'acqua cerca un recipiente. Per questo motivo, il tipo di persone che propongono la vacuità in quel modo senza capire le due verità che hanno le caratteristiche di verità convenzionale e verità ultima sono come nel seguente:

*11. La comprensione sbagliata della vacuità  
porta la rovina di quelli con poca saggezza.  
Come afferrare il serpente nel modo sbagliato  
e la pratica errata dei mantra della conoscenza.*

Uno yogi, avendo realizzato che l'ignoranza dà origine a una verità convenzionale e che è senza esistenza intrinseca e che realizza che la sua vacuità ha la caratteristica di essere la verità ultima non cade nei due estremi. Dato che non ha osservato l'esistenza intrinseca delle cose in quel modo precedentemente, non può nemmeno apprenderla come [totalmente] inesistente dopo, dicendo: "Come sarebbe possibile per qualcosa [che è intrinsecamente esistente] cessare di esistere? E [questo yogi] non va nemmeno contro la convenzione mondana, che è come un riflesso, per cui non va nemmeno l'azione e il suo risultato e ciò che è virtuoso e non virtuoso. Inoltre non proietta una natura propria ultimamente esistente, perché i risultati delle azioni e così via si vedono solo nelle cose che non hanno esistenza intrinseca. Le cose che hanno un'esistenza intrinseca non esistono. Anche secondo coloro che propongono che le cose abbiano un'esistenza intrinseca, l'azione e il suo risultato non sono visti, il sorgere dipendente e così via non sono visti. Colui che vede i fenomeni composti come vacuità senza vedere la differenza delle due verità, li ha visti come completamente vuoti e concepisce i fenomeni composti come totalmente inesistenti. In alternativa, egli immagina alcuni vuoti, come cose e su questa base immagina anche l'esistenza intrinseca delle cose. Entrambe queste sono visioni errate rispetto alla vacuità, è quindi certo che troveranno la loro rovina. Come?

*Se tutti questi fossero vuoti ne conseguirebbe che  
Non ci sarebbe il sorgere e il disintegrarsi,*

Questi concetti sono la visione distorta. Come dice [Ratnāvalī]:

*Se questo fenomeno viene frainteso,  
Gli sprovveduti saranno rovinati,  
Così, attraverso la visione della non esistenza,*

Sprofonderanno nell'impurità.<sup>12</sup>

“Comunque non deprechiamo tutto, ma poiché queste cose vi vedono come possono essere vacuità? E quindi come può il significato di non esistenza intrinseca essere il significato di vacuità?”.

In questo modo abbandonano completamente la vacuità. Avendo rinunciato [alla vacuità] in questo modo, andranno sicuramente nel reame inferiore a causa delle azioni e saranno privi di Dharma come spiega:

Inoltre, se questo viene frainteso,  
Gli stolti che pretendono di essere saggi,  
In virtù dell'aver abbandonato errando  
Cadranno a testa in giù nell'inferno del tormento incessante.

In questo modo, a causa dell'apprendere temporaneamente la vacuità come fenomeno non esistente, pensando in questo modo trova la sua distruzione.

Se si apprende la vacuità e la sua base, i fenomeni composti, insegnati dai Bhagavan, come esistenti, si va nella direzione opposta al sentiero del nirvāṇa. In tal caso il loro insegnamento della vacuità sarebbe infruttuoso. Per questo motivo, chi apprende la vacuità come qualcosa di intrinseco, trova la sua rovina.

“Certo, apprendere qualcosa che è benefico nel modo modo sbagliato, non sarà più di beneficio, ma perché dovrebbe anche danneggiare? Seminare i semi di grano nella stagione sbagliata, non porta la rovina al contadino”.

Se dicono questo, Nagarjuna ha spiegato il significato con un esempio:

Come afferrare il serpente nel modo sbagliato  
e la pratica errata dei mantra della conoscenza.

Si può attirare un grande accumulo di ricchezza quando il serpente [mitologico] viene catturato secondo la tecnica medicinale o con il potere del mantra mentre se lo si cattura senza usare la tecnica precisa insegnata ci si può rovinare. In alternativa possiamo dire che quando un praticante recita il mantra secondo la tecnica esatta lo aiuta, ma se viene praticato deviando dalla tecnica si rovina.

In modo simile, anche qui, apprendere la vacuità esattamente in accordo all'insegnamento, conduce chi l'ha appresa alla beatitudine suprema del nirvāṇa. Ma se la si apprende ignorando il modo in cui è insegnata, porterà certamente chi l'apprende in quel modo alla rovina. Per questo motivo, se si commette un errore nell'apprendere la vacuità, questo porta alla rovina e anche coloro che hanno una saggezza debole non saranno in grado di apprenderla correttamente.

*12. Sapendo che il Dharma è  
profondo e difficile da capire per i deboli,  
li Buddha frenò l'intenzione*

---

<sup>12</sup> Capito 2 strofa 19 La Preziosa Ghirlanda

*di insegnare questo Dharma.*

Perciò, poiché lo apprendono in modo sbagliato, l'insegnamento sulla caratteristica della vacuità rovina coloro che hanno poca saggezza, cioè gli esseri senzienti di poca capacità. Il Signore Bhagavan, si è pienamente e completamente risvegliato alla più alta, corretta e completa illuminazione, ha visto le disposizioni di tutti gli esseri senzienti e vedendo l'insegnamento [sulla vacuità] come molto profondo e quanto è difficile per i deboli comprendere il significato di questo insegnamento frenò l'intenzione di insegnarla. È come ampiamente menzionato nel sūtra [Lalitavistara]:

In seguito, il Bhagavan non molto tempo dopo la sua piena e completa illuminazione pensò come segue: "Io, avendo realizzato che questo profondo insegnamento, [che] appare profondo, non è da indagare, che non è un dominio degli intellettuali, che è un oggetto da comprendere in dettaglio da esperti e saggi; quindi se lo insegnassi ad altri non capirebbero ciò che dico; mi farebbero del male e mi scoraggerebbero; siccome questo mi rende infelice, resterò da solo in totale isolamento raggiungendo bene lo stato del godere della felicità in questa vita"

Perciò, senza conoscere impeccabilmente le due verità:

*13. Poiché le conseguenze assurde che hai posto  
non hanno nesso con la vacuità,  
il tuo rifiuto della vacuità  
per me è irrilevante.*

Ti rivolgi a noi con:

Se tutti questi fossero vuoti ne conseguirebbe che  
Non ci sarebbe il sorgere e il disintegrarsi

Tu hai dichiarato queste conseguenze perchè non hai capito bene la vacuità, il suo significato e il suo scopo, poichè non conosci chiaramente la presentazione delle due verità. Quindi le tue conseguenze non sono rilevanti per me che accetto la vacuità. Per questo motivo, poiché sono irrilevanti, ti esprimi semplicemente con delle conseguenze assurde e fallaci, rinunci alla vacuità. In breve, per dirla chiaramente, la tua confutazione non ha nessun nesso con noi.

In questo modo, mentre voi esprimete tale assurda conseguenza proiettando il significato di cosa non-esistente al significato di vacuità, noi infatti non spieghiamo il significato di vacuità come cosa non-esistente. Quindi, cos'è? E' il significato del sorgere dipendente. Per questa ragione è inappropriato ripudiare la visione del vacuità. Non solo le conseguenze assurde che hai appena affermato non sono applicabili al nostro sistema, ma tutta ciò che viene accertato come verità e così via è assolutamente conforme. Per questo la strofa seguente dice:

*14. Per chi la vacuità e possibile  
tutto è possibile.  
Per la vacuità non è possibile  
niente è possibile.*

Per chi la vacuità di esistenza intrinseca di tutte le cose è possibile, tutto ciò che è stato appena detto è possibile. Come?

Noi affermiamo che è vacuità tutto quello che sorge per relazione dipendente. Quindi, per chi la vacuità è possibile, il sorgere per relazione dipendente è possibile. Per chi il sorgere per relazione dipendente è possibile, sono possibili anche le quattro verità degli arya. Come? Poiché sorge per relazione dipendente è sofferenza, non perchè non sorge per relazione dipendente. Poiché essa non esiste intrinsecamente, è vacuità. Se esiste la sofferenza, anche l'origine, la cessazione di essa, e il sentiero che fa cessare la sofferenza sono possibili. Pertanto, è anche possibile avere una conoscenza approfondita della sofferenza, l'abbandono della sua origine, l'attualizzazione della sua cessazione e la coltivazione del sentiero.

Se esiste la conoscenza approfondita della vera sofferenza e così via, i loro risultati esistono. Se esistono i risultati, esistono coloro che dimorano nei risultati. Se esistono coloro che dimorano nei risultati, esistono anche coloro che si avvicinano ai risultati. Se esistono coloro che dimorano nei risultati e coloro che si avvicinano ai risultati, il sangha esiste. Se esiste la verità degli ārya esiste anche il Dharma puro. Se il Dharma puro e il sangha esistono, i Buddha sono esistenti. Pertanto, esistono anche i tre rari e preziosi.

Sono possibili anche tutti i fenomeni mondani e sovra-mondani, in particolare tutte le realizzazioni nei loro confronti. Anche ciò che è Dharma e non Dharma, i loro risultati e tutte le convenzioni mondane sono possibili.

Quindi, per chi la vacuità è possibile, tutto è possibile. Per chi la vacuità non è possibile, il sorgere per relazione dipendente non esiste e tutto diventa impossibile. Insegnerò ampiamente perchè è impossibile. Quindi la nostra posizione è completamente in accordo a tutti i fenomeni e a tutto ciò che deve essere accertato. La nostra posizione è completamente priva di errori. La vostra posizione ha degli errori estremamente grossolani e molto stupidamente vi ponete in contrapposizione senza potere vedere le qualità di una e i difetti dell'altra.

*15. Proiettate i vostri  
errori su di noi,  
come chi sta cavalcando un cavallo  
si dimentica del cavallo.*

Proprio come qualcuno che sta cavalcando un cavallo dimentica il cavallo stesso e cerca invece una disputa con qualcun altro accusandolo di aver preso quel cavallo, anche tu mentre cavalchi il cavallo che ha la caratteristica della vacuità e del sorgere dipendente litighi con noi senza osservarlo a causa della tua totale distrazione.

Quali sono le colpe di qualcuno che, senza osservazione, cerca una disputa solo con quelli che propongono la vacuità?

Per presentarli ampiamente:

*16. Se vedi tutte le cose  
come esistenti intrinsecamente,  
allora vedi tutte le cose*



*come essere prive di cause e condizioni.*

Se consideri che le cose esistano intrinsecamente, a quel punto, poiché l'esistenza intrinseca non dipende da cause e condizioni, le cose sono senza cause e condizioni, cioè non esistono cause e condizioni. Anche se non professi la visione che non ci sono cause

*17. Effetti e cause,  
agente, strumento e azioni,  
sorgere e cessare  
e gli effetti, saranno minati.*

(danneggi i risultati)

Se pensi che il vaso esista intrinsecamente a quel punto, quali cause e condizioni come l'argilla sono necessarie per quel vaso che esista intrinsecamente? Quindi, non esistono; non è nemmeno sostenibile che il risultato cosiddetto "vaso" sia senza causa. Se questo non esiste, non esiste il vasaio, gli strumenti come il tornio e l'azione di produrre il vaso. Poiché non esistono, non esistono nemmeno il sorgere e la cessazione. Se il sorgere e il cessare non esistono, come potrebbe esistere anche il risultato. Per questo motivo, se si professa che le cose sono intrinsecamente esistenti, tutte le cose come i risultati sono minate. Perciò, se accetti in quel modo che le cose hanno una esistenza intrinseca, per te tutto è impossibile. Per noi, che affermiamo la vacuità, tutto questo è impossibile.

Perché?

Noi diciamo quanto segue:

*18. Tutto quello che sorge per relazione dipendente  
spieghiamo che è la vacuità.  
Ciò che è designato in dipendenza  
è infatti la via di mezzo.*

Il sorgere dipendente è qualsiasi cosa come il germoglio, la coscienza e così via che sorge dipendendo da cause e condizioni, non che sorge intrinsecamente; quindi qualsiasi cosa che non sia sorta intrinsecamente è vacuità. Il Bhagavan dice nel sūtra [Anavatapta]:

*Ciò che è prodotto da condizioni non è prodotto.  
Esso non è prodotto intrinsecamente.  
Tutto ciò che proviene da condizioni è spiegato come vacuità.  
La comprensione della vacuità è la coscienza.*

Ed è come menzionato nel Lāṅkātrāsūtra:

Shrimati, pensando alla produzione non intrinseca ho insegnato che tutti i fenomeni non sono sorti.

Questo è insegnato estesamente. Allo stesso modo, anche nel Sutra Superiore in 150 stanze: Tutti i fenomeni sono vuoti e questo è il modo della non esistenza intrinseca."

Ciò che è vacuità è designato in dipendenza; la realtà della vacuità è stabilita dicendo designato in dipendenza.

Il carro è designato in dipendenza dei suoi componenti, come la ruota. Tutto quello che è designato dipendendo dai suoi componenti non è sorto intrinsecamente. Tutto ciò che

non è sorto intrinsecamente è vacuità. La vacuità stessa, ha la caratteristica di non essere sorta intrinsecamente, è asserita come "la via di mezzo".

In questo modo, qualcosa che non sorge intrinsecamente non esiste di per sé e non sorgendo intrinsecamente non ha disintegrazione quindi non è non esistente di per sé. Perciò è libero dai due estremi di esistenza intrinseca e della totale non esistenza. Per questo motivo, proprio quella vacuità che ha la caratteristica di non essere sorta intrinsecamente è chiamata "la via di mezzo cioè il sentiero della via di mezzo". Quindi,, la cosiddetta "vacuità", "designata in modo dipendente" e la "via di mezzo", sono sinonimi del sorgere dipendente. Quando si analizza a fondo e minuziosamente, qualsiasi fenomeno che non sorga dipendendo non esiste.

*19. Poiché non esistono fenomeni  
che non sorgono dipendendo  
i fenomeni che non sono vuoti  
non esistono.*

È come spiegato nelle *Quattrocento Stanze*:<sup>13</sup>

Tutto ciò che esiste in modo indipendente non esiste  
Ovunque e in qualsiasi momento.  
Quindi, una (cosa) permanente  
Non può mai esistere da nessuna parte.

Gli esseri ordinari apprendono che  
lo spazio e così via sono permanenti.  
I saggi non li vedono nemmeno  
come un fenomeno del mondo.

Anche il Bhagavan [in *Anavataptaparipṛcchāsūtra*] <sup>14</sup>ha detto:

I saggi, avendo appreso che i fenomeni sorgono dipendendo,  
Non seguono visioni estreme.  
Hanno capito che i fenomeni hanno cause e condizioni,  
E che nessun fenomeno esiste senza cause e condizioni.

Così, non c'è nessun fenomeno che non sia sorto in modo dipendente e poiché il sorgere dipendente è anche vacuità, non c'è nessun fenomeno che non sia vacuità. Per questo motivo, poiché è così, secondo noi tutti i fenomeni sono vuoti e siamo privi degli errori pronunciati da altri.

Secondo voi che proponete che le cose abbiano un'esistenza intrinseca:

*20. Se tutti questi non fossero vuoti,  
allora il sorgere e il disintegrarsi non potrebbero esistere.*

Se non esistessero, allora è certo che

---

<sup>13</sup> Āryadeva

<sup>14</sup> Sūtra richiesto da un re Nāga di nome Anavatapta.

*La conseguenza sarebbe che le quattro nobili verità  
Non esistono.*

"Perché?"

Se non sorgesse in modo dipendente,  
Come potrebbe esistere la sofferenza?  
Si insegna che l'impermanenza è sofferenza  
e non esiste intrinsecamente .

Qualcosa che è intrinsecamente esistente non sorge dipendendo, qualcosa che non è sorto in modo dipendente non è impermanente, perché un fiore nello spazio non è impermanente. Per quanto riguarda anche la sofferenza, che è impermanente, il Bhagavan ha detto:

"Tutto ciò che è impermanente è sofferenza".

Allo stesso modo, le *Quattrocento Stanze* spiega:

Essere impermanente è sicuramente un danno.  
Dove c'è il danno, non c'è felicità.  
Pertanto, tutto ciò che è impermanente  
è tutto sofferenza.

Se si afferma che anche ciò che è impermanente esiste intrinsecamente, cioè che esiste intrinsecamente non è una cosa. In questo caso, la sofferenza non sarebbe possibile, ma anche l'origine non sarebbe possibile, se si afferma che hanno un'esistenza intrinseca.

*22. Se non esistesse intrinsecamente,  
come potrebbe mai sorgere?  
Quindi non esiste l'origine  
per chi che nega la vacuità*

Qui, la causa della sofferenza è chiamata "origine" poiché tutte le sofferenze sono originate da questa causa. Per questo motivo, secondo voi che rifiutate la vacuità e che dite che la sofferenza è intrinsecamente esistente, non ha senso che la sofferenza sorga dalla sua causa. In tal caso, pensare a questa causa non avrebbe senso. In questo modo, per voi che negate la vacuità, anche l'origine non è possibile.

Per presentare che la cessazione della sofferenza non è possibile per voi che affermate che le sofferenze esistono intrinsecamente, il testo radice dice:

*23. Se la sofferenza esistesse intrinsecamente,  
la cessazione non esisterebbe.  
Poiché la natura intrinseca è immutabile,  
la cessazione viene danneggiata.*

Se la sofferenza esistesse intrinsecamente, allora come potrebbe esistere la cessazione, dato che per sua natura non potrebbe essere rimossa si danneggia anche la possibilità

della cessazione della sofferenza. Questo insegna che, per chi afferma che le cose sono intrinsecamente esistenti anche il sentiero degli arya è impossibile:

*24. Se il sentiero fosse intrinsecamente esistente,  
la meditazione non sarebbe possibile.  
Se il sentiero deve essere meditato,  
Non può avere un'esistenza intrinseca.*

Se le cose fossero intrinsecamente esistenti, anche il sentiero sarebbe intrinsecamente esistente, per cui sarebbe già esistente senza averlo meditato. Quindi, che senso avrebbe coltivarlo? Per questo motivo, se fosse intrinsecamente esistente la pratica del sentiero non sarebbe possibile. Se affermi che il sentiero va meditato, allora ne consegue che il sentiero degli arya non può essere intrinsecamente esistente, perché hai pensato all'azione del coltivarlo.

Inoltre, desiderare di ottenere la cessazione della sofferenza desiderare di praticare il sentiero per eliminare l'origine e sostenere la natura intrinseca, è come spiegato prima:

*25. Se la sofferenza, l'origine e  
la cessazione non esistono,  
che tipo di cessazione della sofferenza  
si ottiene tramite il sentiero?*

Se non esiste la cessazione della sofferenza, che deve essere raggiunta coltivando il sentiero, in tal caso anche il sentiero degli arya non è conseguibile. Quindi, per i sostenitori dell'esistenza intrinseca delle cose le quattro nobili verità non esistono.

Ora, per presentare che anche la conoscenza della vera sofferenza e così via non sono possibili esattamente agli altri:

*26. Se non lo si conosce  
tramite la sua natura intrinseca,  
come si potrebbe conoscere?  
Non sai che rimane intrinsecamente ?*

Qualcuno pensa che le sofferenze che erano intrinsecamente esistenti non erano conosciute a fondo, ma poi sono state conosciute a fondo.

Questo non è logico. Perché è così? *Non sai che rimane intrinsecamente ?*

Cioè qualsiasi cosa che esiste intrinsecamente perdura nel mondo proprio come il calore del fuoco, senza cambiare in qualcos'altro. Se una natura non cambia in qualcos'altro, la sofferenza non conosciuta precedentemente non potrebbe essere conosciuta in seguito. Pertanto, anche conoscere a fondo la sofferenza è impossibile.

Per quanto riguarda il momento in cui non c'è una conoscenza approfondita della vera sofferenza,:

*27. Allo stesso modo, per te la  
conoscenza approfondita dei quattro,  
abbandono, attualizzazione,*

*la coltivazione e il risultato, non sarebbero sostenibili.*

Così come la conoscenza approfondita della vera sofferenza è impossibile, l'abbandono della vera origine e l'attualizzazione della vera cessazione, cioè l'abbandono e l'attualizzazione e il fatto che qualcuno coltivi questo e quel sentiero non sarebbero possibili. Anche la vera origine intrinsecamente esistente che non è stata abbandonata intrinsecamente, non è assolutamente possibile che possa essere abbandonata perché non è rimovibile. Applica questa stessa procedura all'attualizzazione del risultato e alla coltivazione del sentiero. Se si propone che le cose esistono intrinsecamente, non solo la conoscenza approfondita e così via non sono sostenibili, ma anche i quattro risultati non sarebbero sostenibili come la conoscenza approfondita. Proprio come la vera sofferenza che non è conosciuta a fondo non potrà essere conosciuta a fondo, non è nemmeno possibile che il risultato di chi entra nella corrente che era prima intrinsecamente non esistente, esista intrinsecamente dopo. Proprio come il risultato di chi entra nella corrente e così via, uno dovrebbe capire che non è anche possibile che il risultato di chi ritorna una volta, di chi non ritorna e del distruttore del nemico.

Come per la conoscenza approfondita, non solo i risultati non sono possibili quindi, per insegnare che anche i risultati non sarebbero possibili:

*28. A causa del concepire l'esistenza intrinseca,  
ottenere dei risultati intrinsecamente esistenti  
non sarebbe possibile.  
in che modo potrebbero essere ottenuti?*

Per qualcuno che propone l'esistenza intrinseca, non è possibile che i risultati intrinsecamente esistenti che non sono stati raggiunti prima possano essere raggiunti anche in seguito, perché l'esistenza intrinseca non muta.

*29. Se non ci fossero risultati, non ci sarebbero chi entra.  
e dimora in questi risultati.  
Se quegli otto esseri non esistessero,  
non ci sarebbe il sangha.*

*30. Poiché le verità degli Arya non esisterebbero  
anche il puro dharma non esisterebbe.  
Se non ci fossero né dharma né sangha,  
Come potrebbe esistere il Buddha?*

Il significato di queste strofe deve essere inteso come prima. Inoltre, se si accetta di proporre l'esistenza intrinseca, ne consegue:

*31. Per te, ne consegue che un Buddha  
non dipende dall'illuminazione.  
E per te, ne consegue che l'illuminazione  
non dipende da un Buddha.*

Se il cosiddetto Buddha fosse un qualche tipo di fenomeno che esiste intrinsecamente, allora ne consegue che egli non dipende dall'illuminazione, cioè dalla saggezza suprema dell'onniscienza e sarebbe indipendente:

La natura intrinseca non è costruita  
E non dipende da un altro.<sup>15</sup>

Allo stesso modo, ne consegue che l'illuminazione è anche senza il Buddha, che c'è un'illuminazione senza base, che non dipende dal Buddha, perché è stabilita intrinsecamente.

Inoltre,:

*32. Per voi, chiunque sia  
intrinsecamente non illuminato, desiderando illuminarsi  
tramite le pratiche dei bodhisattva  
Non raggiungerà l'illuminazione.*

Qui prima dell'illuminazione, la persona che non è intrinsecamente Buddha, non raggiungerà l'illuminazione anche applicandosi nelle pratiche della condotta del bodhisattva, perché una [persona] intrinsecamente esistente che non è illuminata non può essere cambiata.

Inoltre,

*33. Nessuno potrebbe mai compiere  
azioni virtuose o non virtuose.  
Come si possono compiere delle azioni che non sono vuote?  
Nell'esistenza intrinseca non c'è azione.*

La conseguenza è che chi afferma l'esistenza intrinseca non può compiere azioni, sia virtuose che non virtuose. Nella vacuità c'è azione e per questa ragione nella natura che non è vuota le attività non sono possibili. .

Inoltre,

*34. Anche senza l'esistenza di cause virtuose o non virtuose,  
per voi ci sarebbe un effetto.  
Secondo voi non c'è alcun effetto  
che sorge da cause virtuose o non virtuose.*

Se ogni risultato piacevole e spiacevole che ha la sua rispettiva causa virtuosa e non virtuosa, esiste intrinsecamente, per te allora esistono anche senza cause virtuose e non virtuose.

Nel caso in cui le cause virtuose e non virtuose non esistano, te esistono dei risultati in assenza di causa virtuosa e non virtuosa e in quel caso i risultati sorti dalle cause virtuose e non virtuose non potrebbero esistere, per il fatto che la causa virtuosa e non

---

<sup>15</sup> Capitolo 15 strofa 2.

virtuosa sono inutili. Pertanto, per te non esistono i risultati che sono causati dalla causa virtuosa e non virtuosa.

Qualcuno afferma: "Non esistono risultati che siano causati da cause virtuose e non virtuose".

Risposta: Quindi, quei risultati non sono non vuoti. Per spiegare questo:

*35. Se per voi un effetto sorge  
da cause virtuose o non virtuose,  
essendo sorto da cause virtuose o non virtuose,  
questo effetto come fa a non essere vacuità?*

Questa strofa dice che sono vacuità perché sorgono per relazione dipendente. Sono vuote, come un riflesso, perché sono sorte in modo dipendente". Inoltre, se affermi che le convenzioni mondane che sorgono in modo dipendente, come "vai via, fallo cucinalo, guarda qui, rimani qui", sono intrinsecamente esistenti, a questo punto contraddici il sorgere dipendente, e minando questo neghi tutte le convenzioni mondane.

Per questo:

*36. Tutto ciò che danneggia la vacuità  
del sorgere dipendente,  
danneggia anche tutte  
le convenzioni mondane.*

In relazione all'azione di danneggiare, la particolarità dell'azione del suono. (?)

Inoltre:

*37. Se minate la vacuità,  
ne consegue che non c'è alcuna azione;  
che ci può essere azione senza sforzo  
e che ci può essere un agente senza agire.*

Se le cose non fossero vacuità e avessero un'esistenza intrinseca, la conseguenza è che non esisterebbe nessuna azione fatta da qualcuno, poiché l'esistenza intrinseca è inesistente; è come il cielo limpido che non è creato da nessuno. Infatti, non ci sono azioni anche senza agire e un agente senza compiere alcuna azione. Perciò, le cose non sono non vuote.

Inoltre,

*38. Se la natura intrinseca esistesse, i migratori  
non avrebbero né produzione né cessazione  
rimarrebbero in eterno.  
senza diversità di occasioni.*

Se le cose fossero intrinsecamente esistenti, tutti questi esseri non avrebbero nascita e morte poiché l'esistenza intrinseca non può essere costruita e non può avere

alcun cambiamento. Poiché privi di nascita e morte, di conseguenza durerebbero in eterno. Per voi che proponete la non vacuità, non dipendendo da cause e condizioni, ne consegue che gli esseri migratori non sorgerebbero dipendendo e sarebbero privi della varietà di esistenze.

Anche nel seguente, il Bhagavan insegna:

Se ci fosse anche la minima cosa non vuota,  
non si potrebbe annunciare nessuna vittoria. Immutabile, .  
la cui propria natura rimane in eterno,  
senza sviluppo e senza degenerare.

Allo stesso modo, *Hastikaṣyasūtra* dice:

Se i fenomeni avessero un'esistenza intrinseca,  
Il Vittorioso e i suoi discepoli lo avrebbero saputo.  
Nessun fenomeno eterno potrebbe raggiungere il nirvāṇa.  
i saggi non potrebbero separarsi dalle elaborazioni. .

Quindi, se si accetta che le cose abbiano un'esistenza intrinseca, non è solo che le convenzioni mondane diventano impossibili, ma anche quelle che sono sovra-mondane diventano impossibili.

Per spiegarlo:

*39. Se non ci fosse la vacuità, allora ci sarebbe  
né il raggiungimento di ciò che non è stato raggiunto;  
né l'atto di porre fine alla sofferenza;  
né l'abbandono di tutte le affezioni potrebbero esistere.*

Quindi, se non ci fosse la vacuità, e se tutte queste cose avessero un'esistenza intrinseca, a quel punto, ciò che non è stato raggiunto rimarrà sempre come non raggiunto, per cui un risultato non raggiunto non potrà essere ottenuto. Allo stesso modo, non avendo terminato le sofferenze, esse non possono essere terminate neanche adesso. Non avendo precedentemente abbandonato tutte le affezioni mentali, esse non saranno abbandonate neanche in futuro.

Perciò, se accettiamo che le cose abbiano un'esistenza intrinseca, tutto diventa inadeguato. Perciò:

*40. Chi vede il sorgere per relazione dipendente  
Vede anche la sofferenza,  
La sua origine e la sua cessazione,  
E anche il sentiero.*

Chi vede che la vacuità è la caratteristica del sorgere relazione dipendente, la genesi perfetta, vede perfettamente in accordo alla realtà tutte le quattro nobili verità.

È come ampiamente insegnato nell'*Āryasarvadharmāpravṛtīnirdeśasūtra*:



" Mañjuśrī, chi vede tutti i fenomeni come senza nascita conosce a fondo la sofferenza; chi vede tutti i fenomeni come inesistenti abbandona l'origine; chi vede tutti i fenomeni come assolutamente andati oltre al dolore attualizza la cessazione; chi vede tutti i fenomeni come assenza di cose medita sul sentiero".

È anche ampiamente insegnato nell'*Āryadhyānamuṣṭipariṅchāsūtra*:

"Poi, il Bhagavan disse quanto segue al Giovane Mañjuśrī:

Mañjuśrī, poiché non vedono correttamente ed esattamente come sono le verità dei Superiori, sono esseri senzienti allucinati da una mente distorta e non supereranno il saṃsāra imperfetto.

Detto questo, il Giovane Mañjuśrī chiese a Bhagavan quanto segue:

Bhagavan, in base a quale osservazione gli esseri senzienti non superano il saṃsāra? Per favore, insegnaci.

Bhagavan rispose:

Mañjuśrī, a causa dell'osservare l'io e il mio gli esseri senzienti non superano il saṃsāra. Perché? Mañjuśrī, perché chiunque vede l'io e gli altri come perfettamente stabiliti compie azioni formative. Mañjuśrī, gli esseri ordinari infantili che non hanno ascoltato gli insegnamenti non possono sapere che tutti i fenomeni sono completamente andati oltre il dolore, osservano l'io e il mio e aderiscono manifestamente ad essi. Essi, a causa della forte aderenza, si attaccano, odiano e sono confusi. A causa del loro attaccamento, odio e ignoranza, compiono manifestamente i tre tipi di azioni formative con il corpo, la parola e la mente. Gli esseri infantili proiettano ciò che non esiste e concettualizzano "io sono attaccato, io odio, io sono confuso".

Prendono quindi l'ordinazione nell'ambito dell'insegnamento del Tathagāta e concettualizzano quanto segue: "Ho moralità, la mia condotta è pura, supererò completamente il saṃsāra, raggiungerò il nirvāṇa, sarò libero dalle sofferenze".

Successivamente concettualizzano quanto segue:

"Questi fenomeni sono virtuosi, questi fenomeni non sono virtuosi, questi fenomeni sono da abbandonare, questi sono da attualizzare, le sofferenze sono da conoscere a fondo, l'origine è da abbandonare, la cessazione è da attualizzare, il sentiero è da coltivare". In seguito eviteranno (la sofferenza dei) fenomeni composti e pensano: "Tutti i fenomeni composti sono impermanenti, tutti i fenomeni composti ardono ovunque".

Insieme a questi pensieri sorge la disillusione che precede l'attenzione mentale senza referente. Essi pensano quanto segue: "questa conoscenza approfondita dei fenomeni è la conoscenza approfondita della sofferenza".

Avendo pensato in questo modo generano l'intenzione "abbandonerò completamente l'origine". Con questi fenomeni si sentono afflitti, provano grande vergogna, sono spiacevoli, rendono confusi, sono spaventati e completamente nel panico.

Essi pensano quanto segue: "Uno che è messo in pericolo da questi fenomeni, percepisce manifestamente questi fenomeni; e pensa "abbandonerò la vera origine". Pensando quanto segue: "Attualizzerò la cessazione".

Avendo indagato su questi due, realizzano direttamente la vera cessazione.

Essi pensano quanto segue: "questa è l'attualizzazione della cessazione".

Essi pensano quanto segue: "medito il sentiero".

Quando procedono in solitudine e contemplan questi fenomeni raggiungono il calmo dimorare. Colui che contempla insieme alla tristezza genererà il calmo dimorare. Egli

rivolge la sua mente fuori da tutti i fenomeni, con la mente verso l'esterno o lasciandoli. Prostrato, si vergognerà molto, e si genererà uno stato d'animo molto infelice.

Pensano: "mi libererò da tutte le sofferenze, in seguito non dovrò più abbandonare niente e diventerò arhat". Quando arrivano al momento della morte, vedono che rinasciranno e quindi dubitano dell'illuminazione di Buddha. Caduti nel dubbio dopo la morte cadono nei grandi inferni. Perché? Perché, dopo aver indagato i fenomeni su come sono non sorti, hanno dubitato del Tathagāta.

Poi il Giovane Mañjuśrī chiese al Bhagavan quanto segue:

Bhagavan, come si dovrebbero riassumere le Quattro Nobili Verità?

Il Bhagavan: Mañjuśrī, chi ha visto che i fenomeni composti non sono sorti conosce a fondo la sofferenza. Chi ha visto che tutti i fenomeni non sono sorti ha abbandonato la fonte della sofferenza. Chi ha visto tutti i fenomeni come completamente liberati ha realizzato la cessazione. Chi ha visto che tutti i fenomeni sono completamente non sorti ha meditato sul sentiero.

Mañjuśrī, chi ha visto le Quattro Nobili Verità in questo modo non pensa ciò che non è concettuale, dicendo "Questi fenomeni sono virtuosi; questi fenomeni sono non-virtuosi; questi fenomeni sono da abbandonare; questi fenomeni sono da realizzare". La sofferenza dovrebbe essere conosciuta a fondo, le origini della sofferenza dovrebbero essere abbandonate, la cessazione dovrebbe essere realizzata e il sentiero dovrebbe essere coltivato. "In questo modo, qualunque fenomeno che viene analizzato non viene visto.

Quando gli esseri ordinari infantili concettualizzano questi fenomeni, sviluppano desiderio, avversione e confusione. Ma egli non accetta né rifiuta alcun fenomeno. Colui che non accetta né rifiuta non sviluppa attaccamento per i tre reami. Vede i tre reami come non sorti e come un'illusione, come un sogno e come un eco. In virtù del fatto che vede tutti i fenomeni come aventi questa natura, diventa libero dall'attaccamento e dall'avversione verso tutti gli esseri senzienti.

Perché? Perché non osserva i fenomeni verso i quali si potrebbe sviluppare attaccamento e avversione. Poiché la sua mente è uguale allo spazio, non vede nemmeno il Buddha come vero. Non vede il Dharma come vero. Non vede il Saṅgha come vero. E così, poiché vede tutti i fenomeni come vuoti, non sviluppa il dubbio. Quando non c'è dubbio, non c'è appropriazione. Non essendo appropriato, supera completamente il dolore senza appropriazione."

Questo è il capitolo 14 delle *Chiare Parole*, L'analisi delle verità dei superiori, di Ācārya Āndrakṛti.

Traduzione dall'originale in Tibetano di Lotsawa Champa Pelgye Fabrizio Pallotti©