

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

a cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Mente e illuminazione nel *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna)

Francesca Tarocco

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The *Treatise on the Mahāyāna Awakening of Faith*, an indigenous Chinese composition written in the guise of an Indian Buddhist treatise, is one of the most influential texts in the history of East Asian Buddhism. In this paper, after a brief examination of some of the controversies surrounding its composition, I offer a translation into Italian of a key section of the text.

Keywords Awakening of Faith. Mind. Enlightenment. Tathāgatagarbha. Suchness.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Traduzione di parte della sezione *zhengyi* 正義 del *Dasheng qixin lun*.

1 Introduzione

Il colophon del *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 o *Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna* ascrive il testo ad 'Aśvaghōṣa' riferendosi presumibilmente all'autore indiano del II secolo. Questi era conosciuto in Cina come *Maming* 馬鳴 o 'nitrito del cavallo' giacché, come sostiene la sua agiografia, persino i cavalli potevano comprendere i suoi versi. In realtà, la vera origine del testo è incerta. Si tratta molto probabilmente di una composizione cinese, tuttavia le circostanze specifiche della sua redazione sono ancora in gran parte sconosciute. La



Edizioni
Ca' Foscari

Sinica venetiana 8

e-ISSN 2610-9042 | ISSN 2610-9654

ISBN [ebook] 978-88-6969-640-4 | ISBN [print] 978-88-6969-641-1

Peer review | Open access

Submitted 2022-03-29 | Accepted 2022-07-28 | Published 2022-12-22

© 2022 Tarocco | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-640-4/011

fama e popolarità del testo, oltre che al suo contenuto dottrinale, si devono quasi certamente al suo 'capitale spirituale' ovvero al fatto che sia legato alla figura di Aśvaghōṣa. Il poeta indiano fu infatti venerato sin dal periodo medievale e considerato una figura salvifica. In questo senso, l'attribuzione del testo è da intendersi quasi certamente in termini di filiazione e ispirazione spirituale più che come una produzione autoriale vera e propria.¹

La prima traduzione del testo da un presunto originale indiano è tradizionalmente attribuita a Paramārtha 真諦 (499-569), un missionario buddhista dell'India occidentale considerato tra i più importanti traduttori del periodo medievale. Una seconda versione cinese del trattato è attribuita a Śikṣānanda 實叉難陀, un monaco khotanese attivo in Cina alla fine del VII secolo. Tali attribuzioni, tuttavia, furono messe in discussione non appena il trattato cominciò a godere di una certa fama. Il catalogo *Zhongjing mulu* 眾經目錄 T nr. 2146 di epoca Sui (581-618), compilato da Fajing 法經 e altri nel 594, classifica il trattato come un testo di origine 'dubbia' (yi 疑) perché non è incluso nel catalogo delle opere di Paramārtha. In seguito, tuttavia, altri autorevoli cataloghi come il *Kaiyuan shijiao mulu* 開元釋教目錄 T nr. 2154, compilato da Zhisheng 智昇 (attivo intorno al 730), lo consacrarono come testo canonico. Agli inizi del novecento Paul Demiéville fece rilevare le inesattezze e anacronismi contenuti nella prefazione al testo attribuita a Zhikai 智愷 (518-68) e la considerò quasi certamente spuria, innescando una serie di accesi dibattiti sull'autenticità del trattato che durano fino a oggi. Nondimeno, fin dal periodo medievale, il *Trattato* aveva assunto una grande importanza all'interno delle scuole dottrinali cinesi ed è tuttora considerato un testo chiave. La sua straordinaria importanza è testimoniata dal grande numero di commentari, circa centosettanta, inclusi numerosi commentari scritti in epoca moderna. Tra i più famosi è opportuno citare quelli di Jingying Huiyuan 淨影慧遠 (523-92), Wōnhyo 元曉 (618-86), particolarmente popolari in Corea, e Fazang 法藏 (643-712).² Pochissimi testi di questo tipo furono stampati e ristampati in maniera così continuativa, laddove la ristampa riflette l'importanza di un testo non solo dal punto di vista dottrinale ma anche da quello della pratica religiosa in quanto atto di devozione finalizzato all'ac-

1 Questa ipotesi è formulata in Tarocco, «Lost in Translation?». Per l'attribuzione al poeta Aśvaghōṣa e il dibattito sulla paternità del testo, si vedano i due importanti studi novecenteschi *Dajō kishin ron no kenkyū* 大乘起信論の研究 (Kyōto, 1922) di Mochizuki Shinkō e Demiéville, «Sur l'authenticité». Per una esegesi prodotta nel contesto religioso cinese si veda Yinshun, *Dasheng qixin lun*. Per uno studio recente si veda Jin Tao, *Kepan*.

2 Per Fazang si veda lo studio di Chen, «Fazang (643-712), the Holy Man». Per uno studio e traduzione del commentario di Fazang si veda Vorenkamp, *An English Translation of Fa-tsang's Commentary*.

cumulazione di merito religioso (*gongde* 功德). Grazie all'eccezionale testimonianza della biblioteca del missionario britannico Robert Morrison (1782-1834) si può misurare la presenza del testo nel mondo della Cina meridionale tardo imperiale, in particolare tra la seconda metà del XVII secolo fino al primo quarto del XIX secolo. Morrison infatti visse a Canton, uno dei centri più importanti dell'editoria commerciale della Cina del periodo, tra il 1807 e il 1823, collezionando circa 10.000 volumi, tra cui molti testi buddhisti. Difatti, ai tempi di Morrison, erano proprio le case editrici commerciali di Canton a produrre i blocchi da stampa per i testi religiosi per conto dei monasteri buddhisti. I blocchi erano conservati nelle biblioteche monastiche e i praticanti potevano decidere di commissionare la stampa di un numero di copie di un certo testo per la distribuzione di beneficenza. Ebbene, dei 120 testi buddhisti della Morrison Collection, ottantaquattro furono stampati tra il 1658 e il 1823 da blocchi conservati nel monastero di Haichuang 海幢寺. Oltre agli onnipresenti *jing* 經, vale a dire il Sutra del Diamante, il Sutra del Loto e un'interessante selezione dei loro commentari, la Morrison Collection contiene manuali rituali, testi liturgici e raccolte di incantesimi, ovvero tutti i testi che servivano alla pratica religiosa quotidiana. La collezione contiene inoltre un esempio importante della tradizione esegetica più tarda del *Trattato sul Risveglio della Fede*. Scritto dall'illustre monaco Hangshan Deqing 憨山德清 (1546-1623), una delle figure chiave del Buddhismo tardo imperiale, il commentario fu composto nel 1620, ovvero pochi anni prima della morte del maestro. Il testo conservato nella Morrison Collection fu stampato e distribuito a Canton nel 1751. Vale la pena notare che questo è uno dei pochissimi testi del suo genere conservato nella Morrison Collection, vale a dire il commentario ad un *lun* 論 o 'trattato dottrinale'.³ In tempi più recenti, anche il celeberrimo monaco Taixu 太虛 (1890-1947), i suoi studenti dell'Istituto buddhista di Wuchang 武昌佛學院 e il pensatore buddhista Ouyang Jingwu 歐陽竟無 (1871-1943) diedero luogo ad un importante dibattito sull'autenticità del testo. La polemica verteva sulla legittimità dell'attribuzione del testo ad Aśvaghōṣa. Il dibattito ebbe inizio con una conferenza tenuta da Ouyang Jingwu, in seguito pubblicata nei *Weishi jueze lun* 唯識抉擇論 (Selezione di discorsi sulla coscienza unica), che metteva in dubbio l'origine indiana del *Risveglio della Fede* e sosteneva che il testo fosse stato composto in Cina nel periodo medievale.⁴ Taixu rispose con il suo *Fofa zong jueze lun* 佛法總抉擇論 (Selezione di di-

³ Cf. Tarocco, «Lost in Translation?», 329-30. Per l'importanza della stampa nel Buddhismo cinese si vedano i saggi nel volume Wu, Chia, *Spreading Buddha's Word*.

⁴ Per Ouyang Jingwu e il suo approccio alla storia del Buddhismo si veda Eyal, *Differentiating the Pearl*.

scorsi generali sul Buddhadharmā). In effetti, in quel periodo, molti intellettuali presero ad occuparsi di questioni di esegesi e filologia buddhista e persino il famoso intellettuale Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) prese ad interessarsi del *Trattato* e a questioni di esegesi buddhista scrivendo il pregevole trattatello *Dasheng qixin lun kaozheng* 大乘起信論考證 (Analisi probatoria del risveglio della fede).

Il *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 è dunque un testo chiave nella storia religiosa dell'Asia orientale. La sua fortuna è anche dovuta al fatto che riesce a fondere in maniera assai efficace le dottrine del *tathāgatagarbha* (il 'grembo dei buddha') con il modello di coscienza del Buddhismo Yogācāra. L'esposizione dottrinale del concetto di 'natura di Buddha' (*foxing* 佛性) in esso contenuta servì come uno dei fondamenti della pratica buddhista dell'Asia orientale. Il testo contribuì seppur indirettamente anche a plasmare la filosofia Tiantai e quella neoconfuciana. La mente, nella visione del testo, è intrinsecamente illuminata, ma è soggiogata dall'ignoranza e pertanto dà origine a pensieri e fenomeni dualistici. Tuttavia, il testo insegna, essa rimane essenzialmente pura e la sua natura incontaminata può 'profumare' o 'permeare' (*xun* 薰) l'ignoranza e purificare la mente dalle contaminazioni. Di conseguenza, ci sono due tipi o livelli di illuminazione: l'illuminazione 'originaria' (*benjue* 本覺), che è la condizione mentale sottostante, e l'illuminazione 'incipiente' (*shijue* 始覺), che risulta dalla liberazione della mente dall'ignoranza.⁵

⁵ Si veda per esempio, all'interno di una letteratura vastissima, Kang, «Unifying Opposites through Metaphor» e Paul, *Philosophy of Mind in Sixth-Century China*.

2 Traduzione di parte della sezione *zhengyi* 正義 del *Dasheng qixin lun*⁶

[576 a 3-7]

解釋分有三種：云何為三？一者、顯示正義；二者、對治邪執；三者、分別發趣道相。顯示正義者，依一心法有二種門：云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門；是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。

La spiegazione consta di tre parti: quali sono queste tre parti? La prima rivela il corretto significato, la seconda concerne il rimedio alle opinioni sostenute erroneamente, la terza è l'analisi delle caratteristiche dell'aspirazione alla Via. La rivelazione del corretto significato si basa sul fatto che il *dharma* della Mente Unica ha due aspetti.

Quali sono questi due aspetti? L'uno è la mente nel suo aspetto 'veramente tale' (*zhenru*), l'altro è la mente che nasce e si estingue.⁷ Ciascuno di questi due aspetti abbraccia tutti i *dharma*. Che cosa significa questo? Significa che i due sono inseparabili l'uno dall'altro.

[576a8-18]

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂：心性不生不滅。一切諸法，唯依妄念而有差別若離心念，則無一切境界之相。是故一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念不可得故；言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名為真如。

La mente nel suo aspetto 'veramente tale' è l'essenza delle dottrine dell'unico *dharmadhātu* (*fajie* 法界) [considerate nella loro] universalità. Ciò che è definito natura della mente non nasce e non si estingue. Tutti i *dharma* si differenziano unicamente a causa dei pensieri illusori. Se ci si libera dai pensieri illusori, non apparirà alcun segno della sfera oggettiva. Per questo motivo tutti i *dharma* sono sempre stati liberi dalla verbalizzazione, dalla denomi-

⁶ La traduzione si basa su Paramārtha 真諦 (trad.), «Dasheng qixin lun» (大乘起信論), in Takakusu, Watanabe, *Taishō shinshū daizōkyō*, T nr. 1666: 575a-583b. Prima versione cinese del testo, presumibilmente tradotta nel 550.

⁷ Il termine *zhenru* 真如 o 'veramente tale', 'il vero essere così' viene spesso nominalizzato e reso in inglese come 'suchness' e in italiano come 'sicceità'. Infatti, *zhenru* è la traduzione cinese più comune del sanscrito *tathātā*, la vera realtà delle cose. Nel testo questa realtà ultima è chiamata anche *dharmakāya* (*fashen* 法身) e *dharmadhātu* (*fajie* 法界).

nazione e dalla concettualizzazione e sono assolutamente indifferenziati, immutabili e indistruttibili. [Essi] non sono altro che la mente unica, di qui il nome di ‘sicceità’ (*zhenru* 真如). [In contrasto] tutti [i *dharma*] definiti dal linguaggio sono privi di veri referenti perché sono meramente la conseguenza di pensieri illusori e non possono essere compresi. Ciò che si definisce ‘sicceità’ è privo di caratteristiche. Ciò vuol dire che esprime il limite del linguaggio, dove la parola elimina la parola. L’essenza di [ciò che è] ‘veramente tale’ non può essere annullata perché tutti i *dharma* indistintamente sono veri (*zhen* 真). [Allo stesso tempo essa] non può essere asserita perché tutti i *dharma* sono ‘come tali’ (*ru* 如). Si deve dunque comprendere che tutti i *dharma* sono detti ‘veramente tali’ perché è impossibile parlarne o concepirne [la natura].

[576a18-23]

問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順，而能得入？

答曰：若知一切法，雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。

Domanda: Se questo è il significato, in quale modo vi si conformano gli essere senzienti per ‘ottenere l’ingresso’ [in questo cammino]?

Risposta: Se si comprende che, sebbene tutti i *dharma* siano detti, non vi è chi possa dirli, né ciò che possa essere detto, non vi è chi pensi né ciò che possa essere pensato, ciò si chiama ‘conformarsi’. E se si è liberi dai pensieri, ciò si chiama ‘ottenere l’ingresso’.

[576a24-29]

復次，此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者、如實空，以能究竟顯實故；二者、如實不空以有自體具足無漏性功德故。所言空者，從本已來，一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念。

Ancora, vi sono due significati della ‘sicceità’ che sono differenziabili attraverso il linguaggio. Quali sono? Il primo è vuoto in accordo con ciò che è reale poiché è in grado di mostrare in modo irrefutabile ciò che è reale. Il secondo è non-vuoto in accordo con ciò che è reale. Ciò è perché possiede una sua realtà intrinseca che è ricolma di qualità incontaminate.⁸ Essa si definisce vuota perché fin dall’origine non è in reazione con nessun *dharma* contamina-

⁸ *Rushi* 如實 o ‘reale’, ‘come è veramente’, ‘come è in realtà’ è un sinonimo di *zhenru* e indica l’essenza primaria dalla quale emerge il livello fenomenico. *Rushi kong* 如實空 è questa essenza nella sua purezza, *rushi bu kong* 如實不空 è questa essenza nella sua differenziazione. I corrispondenti sanscriti sono *bhūta* e *yathābhūta*. Il commentario di Fazang nota: «Questo è ciò che si definisce veramente vuoto, poiché il vuoto all’inter-

to. Si definisce libera dai segni di differenziazione di tutti i *dharma* poiché è priva dei pensieri che ha la mente falsata.

[576a29-b24]

當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相、非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。

È necessario comprendere che la natura propria della ‘sicceità’ né possiede segni distintivi né è priva di segni distintivi, né non possiede segni distintivi né non è priva di segni distintivi, né possiede ed è priva di segni distintivi allo stesso tempo.⁹ Né è caratterizzata da unità né da diversità, né non è caratterizzata da unità né non è caratterizzata da diversità, né è caratterizzata da unità e diversità allo stesso tempo. Dunque, essa è detta vuota perché è distinta da ogni tipo di discriminazione che gli esseri senzienti, con le loro menti falsate, creano con ogni ‘momento-pensiero’ (*niannian* 念念). Ma se ci si libera della mente falsata, in realtà non vi è nulla che debba essere reso vuoto.¹⁰

[576b5-8]

所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恆不變，淨法滿足，則名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。

La mente dunque si definisce non-vuota perché i *dharma* sono intrinsecamente vuoti e privi di falsità. Proprio questa è la vera mente, eterna, immutabile, e ricolma di *dharma* purificati, e per questo è definita non-vuota. In essa non c’è segno che possa essere percepito, poiché è solamente in quanto libera dalla sfera oggettiva dei pensieri che la realizzazione è in accordo [con la sicceità].

no della realtà è privo di *dharma* illusori e contaminati» (言如實空者此以如實之中空無妄染故, T nr. 1846: 252c-1).

⁹ *Xiang* 相, nota Stefano Zacchetti, fu adottato come termine cinese per la traduzione del sanscrito *lakṣaṇa* fin dalle traduzioni di An Shigao e rimase per secoli la traduzione cinese standard di questo importante termine del sanscrito buddhista. Cf. Zacchetti, «Inventing a New Idiom», 395-416, 400 nota 18.

¹⁰ L’edizione Taishō riporta in nota la lezione *xinnian* 心念. In questa frase vi sono due delle occorrenze più frequenti di *nian*. La prima è *wangnian* 妄念: i pensieri illusori, prodotto della mente che discrimina, o anche le forme soggettive che vengono scambiate per reali. La seconda è *linian* 離念, la liberazione dai pensieri ovvero il ritorno allo stato originario di non-discriminazione. Si tratta di un termine fortemente polisemico che può volere dire anche ‘memoria’, ‘ricordo’ (san. *smṛti*) così come l’atto del ricordare e ciò che è ricordato. Nella pratica del Buddhismo della Terra Pura è la ‘contemplazione meditativa’ del Buddha.

[576b 8-12]

心生滅者，依如來藏，故有生滅心。所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義。

La mente che sorge e che cessa esiste perché è fondata sul *tathāgatagarbha*. Dunque, ciò che non sorge e che non cessa si accorda con ciò che sorge e che cessa: non sono né uguali né differenti. Ciò si chiama coscienza *ālaya*.¹¹ Questa coscienza che contiene e produce tutti i *dharma* ha due significati. Quali sono?

Il primo è l'illuminazione.

Il secondo è la non illuminazione.

[576b12-18]

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相；即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故，而有不覺，依不覺故，說有始覺。又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。此義云何？

Risveglio significa che la realtà intrinseca della mente è libera dal pensiero. Essere libera dalle caratteristiche del pensare equivale alla sfera dello spazio che è infatti onnipervasiva.¹² La caratteristica unitaria del *dharmadhātu* è precisamente il corpo del *dharma* dei *tathāgata*. È sulla base di questo corpo del *dharma* che si può parlare di illuminazione originaria. Poiché l'illuminazione incipiente è [ontologicamente] la stessa cosa dell'illuminazione originaria, il significato dell'illuminazione incipiente è che sulla base dell'illuminazione originaria esiste la non-illuminazione e sulla base della non-illuminazione si parla dell'esistenza dell'illuminazione incipiente. Inoltre, si parla di 'illuminazione finale' quando si sia risvegliata la sorgente della mente ma non è l'illuminazione finale quando non si sia risvegliata la sorgente della mente. Perché?

11 Il testo si riferisce alla coscienza che contiene tutti i 'semi' (*yiqie zhongshi* 一切種識) ovvero l'*ālaya-vijñāna*, un concetto di enorme importanza per lo sviluppo della scuola Yogācāra per cui si veda Schmithausen, *Ālayavijñāna*.

12 *Xukongjie* 虛空界 corrisponde evidentemente alla 'sicceità'. *Xukong* 虛空 è spesso usato per tradurre il termine 'cielo', in sanscrito *ākāśa*. *Xu* 虛 è ciò che è 'privo di forma', *kong* 空 'ciò che non ha limite o resistenza, anche l'universo immateriale dietro la sfera fenomenica, il vuoto'.

[576b 18-26]

如凡夫人，覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故。如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相。以捨羸分別執著相故，名相似覺。如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別羸念相故，名隨分覺。如菩薩地盡，滿足方便，一念相應，覺心初起，心無初相。以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺。

Le persone comuni saranno in grado di bloccare il sorgere dei momenti-pensiero quando comprenderanno che precedenti momenti-pensiero avevano dato origine a cattive conseguenze. Sebbene lo chiamino illuminazione tuttavia ciò è non illuminazione. Per quanto riguarda i praticanti dei Due Veicoli con capacità di discernimento e i *bodhisattva* in cui è appena sorta l'aspirazione al risveglio, poiché hanno abbandonato le caratteristiche grossolane della discriminazione e dell'attaccamento, realizzano che anche se i momenti-pensiero [sembrano] cambiare, non posseggono i segni del cambiamento. Ciò è chiamato 'illuminazione apparente'. Per quanto riguarda i *dharmakāya bodhisattva*, poiché hanno abbandonato le caratteristiche grossolane della discriminazione e dell'attaccamento, essi realizzano che i momenti-pensiero anche se [sembrano] perdurare, non posseggono i segni della durata. Ciò si chiama 'illuminazione parziale'. Per quanto riguarda i coloro che hanno completato il cammino del *bodhisattva*, pienamente compiuto i 'mezzi opportuni' e realizzato in un istante la corrispondenza con la sicceità, essi divengono consapevoli del fatto che anche se la mente [sembra] sorgere, essa non possiede le caratteristiche (*lakṣaṇa*) di ciò che sorge. Essi vedono la natura della mente, ovvero che essa perdura costantemente. Questo è chiamato 'illuminazione assoluta'.

[576b26-c4]

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。是故一切眾生，不名為覺。以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。若得無念者，則知心相生、住、異、滅；以無念等故，而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。

Per questo motivo si legge in un *Sūtra*: «Se un essere è in grado di contemplare il non-pensiero avanzerà nella saggezza di Buddha». ¹³ Inoltre, la mente fin dal suo sorgere è priva di *lakṣaṇa* iniziali

13 Il commentario di Huiyuan (T nr. 1843: 184b16) identifica nel *Laṅkāvatāra-sūtra* la fonte di questo passaggio. Tuttavia, nelle versioni esistenti del testo nelle traduzioni cinesi di Guṇabhadra o Bodhiruci non vi è traccia di questa frase.

che possano essere conosciuti. Dunque affermare di conoscere *lakṣaṇa* iniziali si definisce ‘non pensiero’. Dunque, non tutti gli esseri sono definiti ‘illuminati’. Ciò si spiega con il fatto che sono immersi in un *continuum* di momenti-pensiero e non sono mai stati liberi dal pensiero, ciò si chiama ignoranza *ab origine*. Se [invece] ottengono il non-pensiero comprendono che i *lakṣaṇa* della mente nascono, persistono, si differenziano e cessano. Poiché essi sono uguali al non-pensiero non vi è alcuna differenza con l’illuminazione incipiente. Ciò è perché i quattro *lakṣaṇa* esistono simultaneamente e non sono determinati [dagli esseri senzienti]; sono sempre stati uniformi e sono assolutamente identici all’illuminazione originaria.

[576c5-13]

復次，本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺不相捨離。云何為二？一者、智淨相，二者、不思議業相。智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故。破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淨淨故。此義云何？以一切心識之相，皆是無明。無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞；如大海水，因風波動，水相風相，不相捨離，而水非動性；若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。

Ancora, quando si analizza l’illuminazione originale in relazione [ai *dharma*] contaminati ci sono due tipi di caratteristiche (*lakṣaṇa*). Essi non sono separati dall’illuminazione originaria.

Quali sono questi due?

Il primo è la caratteristica della purezza della saggezza.

Il secondo è la caratteristica dell’inesprimibile azione del *karma*.

La caratteristica della purezza della saggezza si definisce sulla base del potere del *dharma* di permeare e profumare.¹⁴ [Tutti gli esseri] quando hanno disciplinato realmente se stessi e hanno portato a compimento i mezzi opportuni annullano le caratteristiche della ‘coscienza deposito’ (和合識), estinguono il *continuum* men-

¹⁴ Rispetto al termine *xun* 熏 più sotto nel testo si legge: «Il significato del permeare. I vestiti non hanno nel mondo alcun profumo proprio, ma se gli esseri umani li impregnano di profumo, allora arrivano ad avere un profumo. È lo stesso nel caso di cui parliamo. Il puro stato di ‘sicceità’ non ha contaminazione ma se è permeato dall’ignoranza, allora le caratteristiche della contaminazione appariranno su di esso. Lo stato di ignoranza è privo di ogni forza purificatrice ma se è permeato dalla sicceità ottiene un’influenza purificatrice» (熏習義者：如世間衣服，實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。此亦如是：直如淨法，實無於染，但以無明而熏習故，則有染相。無明染法，實無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用 [578a 17]). Anche in questo caso il trattato sembra fare riferimento alle dottrine esposte nel *Laṅkāvatāra-sūtra*.

tale e manifestano il *dharmakāya* poiché la loro saggezza è pura.¹⁵ Che cosa significa questo?

Tutte le caratteristiche della mente e della coscienza sono prodotte dall'ignoranza [e al contempo] le caratteristiche dell'ignoranza non esistono al di fuori della natura dell'illuminazione: né possono essere distrutte né non possono essere distrutte. Allo stesso modo nell'acqua dell'oceano si creano le onde a causa del vento. Le caratteristiche dell'acqua e le caratteristiche del vento sono reciprocamente inseparabili. Visto che l'acqua è per sua natura immobile, se il vento cessa anche le caratteristiche del movimento cesseranno ma la natura umida dell'acqua rimane inalterata.

[576c13-16]

如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明，俱無形相，不相捨離，而心非動性；若無明滅，相續則滅，智性不壞故。

Allo stesso modo, la mente intrinsecamente pura di tutti gli esseri è mossa dal vento dell'ignoranza. Sia la mente che l'ignoranza sono prive di forma e non sono separate l'una dall'altra. Visto che la mente è per sua natura immobile, se l'ignoranza cessa il suo *continuum* di pensieri cesserà senza che la natura [originaria] della saggezza venga distrutta.¹⁶

15 Fazang scrive: «grazie ai metodi opportuni [esposti] sopra [tutti gli esseri] sono in grado di distruggere i segni del *samsāra* all'interno della coscienza deposita e di mostrare la sua vera natura non-samsarica» (由前方便能破和合識內生滅之相顯其不生不滅之性 [260a5]).

16 Per le innovative analogie sulla mente contenute nel testo si veda Kang, «Unifying Opposites through Metaphor». La metafora del vento e delle onde, e quindi il problema della relazione tra mente e coscienza sono ripresi sotto in altri termini [578a 5,9]: «Si può chiedere: se la mente si estingue, che cosa [accade] al *continuum*? Se il *continuum* [rimane], in che modo si definisce l'estinzione assoluta? La risposta è: ciò che è definito estinzione è solamente l'estinzione dei segni della mente (le onde) e non l'estinzione dell'essenza della mente (l'acqua). È come nel caso del vento che, in virtù dell'acqua assume le caratteristiche del movimento (le onde). Se l'acqua si estingue allora i segni del vento cesseranno [poiché] non vi è nulla in virtù del quale possano sussistere. Poiché l'acqua non si estingue, i segni del vento continuano. Se il vento si estingue, i segni del movimento per conseguenza si estinguono [anch'essi ma] l'acqua non si estingue. Così anche l'ignoranza si muove a causa dell'essenza della mente. Se l'essenza della mente si estinguesse allora tutti gli esseri cesserebbero poiché non vi sarebbe nulla in virtù del quale potrebbero sussistere. Poiché l'essenza non si estingue, la mente continua. Poiché solamente ciò che è ingannevole si estingue, le caratteristiche esteriori della mente per conseguenza si estinguono. Ma la saggezza non si estingue».

[576c16-19]

不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界：所謂無量功德之相，常無斷絕。隨眾生根，自然相應，種種而現，得利益故。

Il *karma* inesprimibile, procedendo dalla purezza della saggezza, è in grado di produrre la sfera di tutte le condizioni [spirituali] eccellenti. Ciò vuol dire che il segno delle sue innumerevoli qualità meritorie è costante e senza interruzioni. Seguendo le inclinazioni di tutti gli esseri, entra spontaneamente in relazione con essi. Si manifesta in molti modi dai quali essi traggono benefici.

[576c20-29]

復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。云何為四？
 一者、如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。
 二者、因熏習鏡：謂如實不空。一切世間境界，悉於中現，不出不入，不失不壞，常住一心，以一切法，即真實性故。又一切染法，所不能染，智體不動，具足無漏，熏眾生故。
 三者、法出離鏡，謂不空法，出煩惱礙、智礙。離和合相，淳淨明故。
 四者、緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。

Ancora, le caratteristiche dell'essenza dell'illuminazione originaria, in cui è paragonabile allo spazio vuoto e identica alla lucentezza di uno specchio, ha quattro significati importanti.¹⁷

Quali sono questi quattro significati?

Il primo è che essa è come uno specchio realmente vuoto ed è priva di tutti i segni della sfera della mente. Poiché non è il risveglio che illumina [i *dharma*], essa è lontana da tutte le immagini della sfera cognitiva della mente, e nessun *dharma* può apparirvi. Il secondo è che [è come] uno specchio la causa primaria della percezione, per questo è definita realmente non-vuota. Tutti i *dharma* della sfera oggettiva vi appaiono, non escono né entrano, non si perdono né vanno distrutti: persistono costantemente nella mente unica (常住一心). Ciò è perché tutti i *dharma* sono precisamente la natura della realtà. Inoltre [il risveglio] è qualcosa che nessun *dharma* contaminato può contaminare perché la realtà intrinseca

¹⁷ La metafora dello specchio fa seguito a quella del vento e delle onde: anche se le immagini riflesse nello specchio cambiano, la natura riflettente dello specchio rimane immutata. Per un'interpretazione molto più tarda si veda anche Hanshan Deqing, *Dasheng Qixinlun zhijie*, X nr. 766: 493b15-493c3.

della saggezza è immobile e [poiché] contiene unicamente *dharma* privi di attaccamento [può] permeare tutti gli esseri.

Il terzo è che [è come] uno specchio libero e privo di *dharma* contaminati [riflessi in esso]. [L'essenza dell'illuminazione] si definisce non-vuota di *dharma* poiché è priva degli ostacoli della tentazione e degli ostacoli della conoscenza. Poiché è libera dai segni della coscienza deposito [essa] è pura e brillante.

Il quarto è che [è come] uno specchio causa secondaria della permeazione. Si definisce tale in virtù del fatto che, essendo privo di *dharma* [riflessi in esso] illumina universalmente la mente degli esseri senzienti poiché rivela in ogni pensiero-momento le radici della coltivazione della virtù.¹⁸

[577a1-6]

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念；念無自相，不離本覺。猶如迷人，依方故迷；若離於方，則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷；若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺；若離不覺之心，則無真覺自相可說。

Il significato di ciò che è detto 'non-illuminazione' si definisce in base al fatto che la mente non illuminata sorge e ha i suoi momenti-pensiero laddove non vi è una vera comprensione dell'unità del 'vero essere così' con il *dharmadhatu* (真如法一).¹⁹ [Nondimeno] i suoi pensieri sono privi di segno proprio e non si discostano dall'illuminazione originaria (不離本覺).

È come il caso di un uomo che abbia perduto la strada. Poiché va nella direzione opposta allora si perderà, se abbandona la direzione [sbagliata] non si perderà.²⁰ Così tutti gli esseri senzienti [a causa delle nozioni illusorie riguardo] alla natura dell'illuminazione [possono] perdere [la direzione giusta]. Se invece si liberano [dalle nozioni illusorie riguardo] alla natura dell'illuminazione, allora non vi sarà la non-illuminazione. [Gli esseri senzienti] presumono che i nomi e le definizioni possano servire a spiegare la vera illuminazione solamente perché esiste la mente non illuminata

¹⁸ Queste ultime due similitudini corrispondono alla suddivisione operata in precedenza tra *zhe jing* e *bu siyi ye*, 'purezza della saggezza' e '*karma* inespugnabile'.

¹⁹ Questa frase e le successive presentano notevoli problemi di interpretazione. Il commentario di Fazang elude in qualche modo il problema dell'interpretazione del termine *fa*. Hakeda Yoshito traduce con «Because of not truly realizing oneness with Suchness, there emerges an unenlightened mind and, consequently, its thoughts» (Hakeda, *The Awakening of Faith*, 43).

²⁰ Alcuni commentatori, come ad esempio Hanshan Deqing, suggeriscono che gli esseri senzienti possano essere disorientati rispetto a qualsiasi direzione, all'idea stessa di direzione.

che pensa in modo erroneo. Una volta libera dalla mente non-illuminata, non c'è alcuna caratteristica della vera illuminazione che si possa descrivere.

[577 a7-13]

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。云何為三？

一者、無明業相，以依不覺故心動，說名為業；覺則不動，動則有苦，果不離因故。

二者、能見相，以依動故能見，不動則無見。

三者、境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。以有境界緣故，復生六種相。

Inoltre, ci sono tre tipi di caratteristiche prodotte dalla non-illuminazione. Essi sono assolutamente inscindibili dalla non-illuminazione.²¹

Quali sono questi tre attributi?

Il primo è la caratteristica dell'azione *karmica* dell'ignoranza. La mente si muove a causa della non-illuminazione, e questo si chiama 'azione *karmica*'. Una volta illuminata, non si muove. Quando si muove emerge la sofferenza perché l'effetto non è separato dalla causa.²² Il secondo attributo è il soggetto che è in grado di percepire (能見). Vi è chi percepisce a causa del movimento [della mente]. Quando [essa] non si muove, non esiste percezione. Il terzo attributo è la sfera della percezione. Le sfere di percezione si manifestano falsamente a causa di coloro che sono in grado di percepire. Una volta lontani dal percepire, non esistono sfere di percezione. Poiché non vi sono sfere di percezione che servano da condizione necessaria, [la mente] fa nascere ancora sei tipi di aspetti.

²¹ Questi tre attributi sono definiti da Fazang e altri commentatori come *san xi* 三細 ovvero i tre stati o concezioni erronee più 'sottili' che emergono dall'ignoranza, cf. Fazang [262b-21]. Queste concezioni sorgono in modo consequenziale l'una all'altra: l'ignoranza causa la nascita della facoltà di percezione dei fenomeni che, a sua volta, dà origine all'oggetto percepito, ovvero la cosiddetta sfera oggettiva.

²² Anche Kumārajīva usa questa particolare terminologia nella sua traduzione del *Dazhidu lun* 大智度論 (Trattato sulla Grande Perfezione della Sapienza). La perfezione della sapienza avviene quando «l'effetto non è separato dalla causa» (果不離因). Cf. T 1509: 520a19-23.

[577 a13-21]

云何為六？

一者、智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。

二者、相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

三者、執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

四者、計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

五者、起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

六者、業繫苦相，以依業受果，不自在故。當知無明能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。

Il primo aspetto è la conoscenza [discriminante] (智) poiché, basandosi sulla sfera di percezione, la mente dà origine alla differenziazione tra cose piacevoli e cose spiacevoli. Il secondo aspetto è il *continuum* [di pensieri mentali] poiché basandosi sulla produzione di sofferenza e piacere dovuta alla differenziazione, le sensazioni danno origine ai momenti-pensiero che sono associati senza interruzione a quelle sensazioni. Il terzo aspetto è l'attaccamento (執取) perché, basato sul *continuum*, si tende a considerare le sfere di percezione come oggetti cognitivi, si esperisce sofferenza e piacere, e la mente dà origine all'attaccamento. Il quarto è la caratteristica dell'ideazione dei nomi (計名字) perché basandosi su idee false si tende a differenziare tra le caratteristiche dei nomi e delle parole che sono stati designati in precedenza. Il quinto aspetto è la caratteristica di dare origine all'azione *karmica* perché, basandosi sui nomi e designazioni, si tende a inseguire i nomi e le parole e a sviluppare attaccamento verso di essi dando origine ad ogni sorta di azione *karmica*. Il sesto è la sofferenza causata dalla retribuzione *karmica* (業繫苦) perché, basandosi sull'azione *karmica*, si esperiscono gli effetti delle azioni senza avere su di essi alcun controllo. Dunque è necessario comprendere che l'ignoranza è in grado di far nascere tutti i *dharma* contaminati perché tutti i *dharma* contaminati sono segni della non-illuminazione.

Bibliografia

Fonti

- Aśvaghosa 馬鳴 (attribuito a); Paramārtha 真諦 (trad. attribuita a). *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna), T nr. 1666.
- Aśvaghosa 馬鳴 (attribuito a); Śikṣānanda 實叉難陀 (trad. attribuita a). *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna), T nr. 1667.
- Fazang 法藏. *Dasheng qixin lun yiji* 大乘起信論義記 (Note sul significato del *Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna*), T nr. 1846.
- Fei Changfang 費長房. *Lidai sanbao ji* 歷代三寶紀 (Note sui tre tesori delle successive dinastie), T nr. 2034.
- Hanshan Deqing 憨山德清. *Dasheng Qixinlun zhijie* 大乘起信論直解 (Diretta interpretazione del *Trattato sul risveglio della fede Mahāyāna*), X nr. 766.
- Huiyuan 慧遠. *Dasheng Qixinlun yishu* 大乘起信論義疏 (Delucidazione sul *Trattato del risveglio della fede Mahāyāna*), T nr. 1843.
- Nāgārjuna 龍樹 (attribuito a); Vṛddhimata 筏提摩多 (trad. attribuita a). *Shi moheyanlun* 釋摩訶衍論 (Buddhist Mahāyāna Treatise), T nr. 1668.
- Wonhyo 新羅元曉. *Qixinlun shu* 起信論疏 (Commentario sul *Trattato che risveglia la fede*), T nr. 1844.

Studi e traduzioni

- Chen, J. «Fazang (643-712), the Holy Man». *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 28(1), 2005, 11-84.
- Demiéville, P. «Sur l'authenticité du Ta Tch'ing K'i Sin Louen». *Bulletin de la Mission Franco-Japonaise*, 2(2), 1929, 1-78.
- Eyal, A. *Differentiating the Pearl from the Fish Eye. Ouyang Jingwu (1871-1943) and the Revival of Scholastic Buddhism* [PhD Dissertation]. Cambridge (MA): Harvard University, 2008.
- Jin, T. «The Self-Imposed Textual Organization (Kegan 科判) of the Qixinlun. Some Major Forms and a Few Possible Problems». *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies*, 21, 2017, 1-39.
- Hakeda, Y. *The Awakening of Faith, Attributed to Aśvaghosha*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Hirakawa Akira 平川彰. *Daijōkishinron* 大乘起信論 (Trattato sul risveglio della fede). Tōkyō: Daizō shuppansha, 1973.
- Kang, B. «Unifying Opposites through Metaphor. A Cognitive Approach to the Buddhist Metaphors for the Mind in the *Awakening of Faith* Discourse». *Religions*, 9(11), 345, 2018, 1-20. <https://doi.org/10.3390/rel9110345>.
- Mochizuki, S. 望月 信亨. *Daijō kishinron no kenkyū*. Tōkyō: Kanao Bun'endō.
- Paul, D. *Philosophy of Mind in Sixth-Century China. Paramārtha's 'Evolution of Consciousness'*. Stanford (CA): Stanford University Press, 1984.
- Schmithausen, L. *Ālayavijñāna. On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987.
- Takakusu Junjirō 高楠順次郎; Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (a cura di). *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經 (*Taishō Revised Tripitaka*). Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-34.

- Tarocco, F. «Lost in Translation? The Treatise on the Mahāyāna Awakening of Faith (*Dasheng qixin lun*) and Its Modern Readings». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71(2), 2008, 323-43. <https://doi.org/10.1017/s0041977x08000566>.
- Vorenkamp, D. *An English Translation of Fa-tsang's Commentary on the Awakening of Faith*. Lewiston (NY): The Edwin Mellen Press, 2004.
- Wu, J.; Chia, L. (eds). *Spreading Buddha's Word in East Asia. The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*. New York: Columbia University Press, 2015.
- Yinshun 印順. *Dasheng qixin lun jiangji* 大乘起信論講記 (Sermone sull'iniziazione alla fede Mahāyāna). Hong Kong, 1950.
- Zacchetti, S. «Inventing a New Idiom. Some Aspects of the Language of the *Yin chi ru jing* 陰持入經 T 603 Translated by An Shigao». *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University*, 10, 2007, 395-416.

