

Come l'io si stabilisce attraverso l'esperienza.

(Estratto dall'introduzione di Sua Santità il Dalai Lama ai tre aspetti principali del sentiero)

All'interno dei flussi mentali di tutti noi, il pensiero "io, io" sorge continuamente. Non solo per gli esseri umani, ma anche per tutti gli esseri senzienti, anche gli insetti e le formiche, il pensiero "io sono" sorge all'interno dei loro flussi mentali. Ad esempio, quando un minuscolo insetto incontra un ostacolo al suo desiderio, può ritirarsi o fingersi morto. Questo dimostra che ogni essere senziente possiede il pensiero "io sono" e il pensiero "io ho a cuore me stesso".

Noi esseri umani possediamo una saggezza analitica e discernente, la capacità di analizzare e differenziare vari aspetti di un oggetto, di investigarne il significato e la natura, e quindi di arrivare a comprenderlo. Questa capacità è indicata come intelligenza umana.

Gli animali possono possedere una forma temporanea e immediata di intelligenza per risolvere i problemi, ma non hanno la capacità di ragionare a lungo termine. All'interno del regno animale, maggiore è la capacità della mente razionale di un animale, maggiore è la sua intelligenza. Gli esseri umani possiedono la più grande capacità di esaminare oggetti e situazioni, poiché il potere dell'intelletto umano o del cervello è estremamente forte.

Circa tremila anni prima dell'arrivo del Buddha Bhagavān, l'indagine su ciò che questo "io" che appare veramente nella mente umana iniziò e fu portata avanti.

Inizialmente, quando le cognizioni che apprendono, come l'occhio che vede le forme, l'orecchio che sente i suoni e il naso che annusa gli odori, percepiscono i loro oggetti, non appare nella nostra mente come "il mio occhio ha visto" o "il mio orecchio ha sentito". Piuttosto, sorge spontaneamente come "ho visto", "ho sentito", "ho odorato", "ho sperimentato". Anche se questo non spiega molto, suggerisce che ci deve essere un "io" separato dall'occhio che vede le forme e dall'orecchio che sente i suoni, come se fosse dimostrato dall'esperienza.

Da un certo punto di vista, se lo consideriamo, l'"io" non ha bisogno di essere dimostrato dalla ragione, ma piuttosto un "io" appare nella mente e viene sperimentato. In definitiva, qualsiasi fenomeno, qualunque esso sia, viene deciso in base all'esperienza, e non c'è molto altro da spiegare. Come si dice, "l'inferenza è come un cieco che viene guidato", quindi queste prove inferenziali o ragionamenti validi devono in ultima analisi essere basati sull'esperienza, dicendo: "L'ho sperimentato in questo modo". Pertanto, l'esistenza dell'"io" è per lo più decisa attraverso l'esperienza.

Numerosi tipi di minuscole particelle, simili a quelle del nostro corpo, esistono anche in entità viventi come alberi e fiori, ciò che chiamiamo "vita". Anche questi sono composti da aggregati di elementi. Tutti gli esseri viventi esterni, come i fiori e così via, una volta che sorgono da questi aggregati elementali, invecchiano e infine muoiono, sono quindi identici ai nostri aggregati. Allo stesso modo, sembra che anche le piante possiedano una certa capacità sensoriale basata sulla loro potenza chimica. Sebbene le piante non sperimentino la sensazione nello stesso modo in cui la nostra coscienza sperimenta gli oggetti, mostrano una sorta di percezione degli oggetti, derivante dall'interazione di diverse potenze chimiche. Tuttavia, tali sensazioni si verificano principalmente quando le

potenze chimiche interagiscono; raramente sorgono in connessione con le fluttuazioni del pensiero concettuale.

Ad esempio, se consideriamo la cognizione, è possibile percepire oggetti distanti senza che le forze elementari interagiscano tra loro, o senza dipendere dalla loro interazione. Ad esempio, l'occhio percepisce oggetti distanti e l'orecchio sente suoni lontani. Tuttavia, proprio come la capacità di un magnete di attrarre il ferro è limitata a un certo intervallo della sua forza elementare e non può attrarre il ferro lontano, così anche piante come l'erba e gli alberi si muovono quando interagiscono con le forze elementari, ma non lo fanno senza tale interazione.

in generale, se consideriamo il significato di "vita" nel termine conosciuto, poiché anche le piante possiedono vita, diventa molto difficile distinguere tra cose viventi e non viventi. Se discutiamo di questo in relazione alla distinzione tra senziente e non senziente, dobbiamo considerare principalmente la presenza o l'assenza di coscienza quando pensiamo alla materia insenziente rispetto agli esseri senzienti. Un essere senziente è caratterizzato dalla presenza di una conoscenza o saggezza che apprende e sperimenta gli oggetti. Una cosa insensibile manca di questo.

Non è possibile trovare un referente per "io" negli aggregati.

L'"io" che la nostra mente concepisce all'interno del nostro essere è una consapevolezza, e c'è anche un "io" che diventa il suo oggetto. Se ci si chiede se questo "io" che è l'oggetto di quella consapevolezza sia questo corpo, la risposta è probabilmente no. Ad esempio, il mio corpo viene aperto per la mia salvezza e il mio cuore viene sostituito con uno artificiale attraverso la chirurgia. Pertanto, questo corpo è il mio corpo,

ma probabilmente non è possibile affermare che sono io. Quando si ragiona in questo modo, se poi ci si chiede se il nervo cerebrale primario, che è la fonte della sensazione e dell'esperienza, sono io, è difficile affermare che il nervo cerebrale stesso sono io, anche se è mio. Sebbene i cambiamenti nel nervo cerebrale causino cambiamenti nei miei pensieri e sentimenti, è difficile dire che il nervo cerebrale stesso sono io. Pertanto, dalla sommità della testa alla pianta dei piedi, non c'è nulla che possa essere identificato come un referente per l'"io".

Se ci fosse un "io" da collocare all'interno di questo corpo, dovrebbe essere posto sulla base della consapevolezza interna. Poiché ci sono molti tipi di consapevolezza interna, e le cinque coscienze sensoriali o facoltà a volte si manifestano e a volte cessano, è difficile porre "io" su di esse. Ad esempio, durante il sonno, la maggior parte delle cinque coscienze sensoriali cessa e non funziona, ma si deve comunque affermare che l'"io" esiste in quel momento. Pertanto, è necessario esaminare se l'"io" può essere collocato sulla base della coscienza mentale.

Ci sono anche molti livelli sottili e grossolani di coscienza mentale, come la coscienza mentale nello stato di veglia o quando le cinque coscienze sensoriali si stanno manifestando, e la coscienza mentale quando le cinque coscienze sensoriali non si stanno manifestando. Durante il sonno, esiste o no una coscienza fisica? Allo stesso modo, ci sono molti tipi diversi di coscienza mentale durante lo stato di sogno. Ad esempio, c'è un sogno che è solo un'apparenza. Inoltre, per alcune persone, forse a causa di impronte precedenti, un corpo di sogno si forma in realtà separatamente dai vecchi aggregati durante lo stato di sogno. In quel particolare corpo di sogno, in quel momento, sorgono quasi tutte e cinque le coscienze sensoriali

relative a quel corpo. Ma come si dovrebbero porre le facoltà sensoriali, che sono il supporto di queste coscienze? In ogni caso, proprio come ci sono probabilmente vari livelli di corpi di sogno e apparenze oniriche nello stato di sogno, ci deve essere un livello di coscienza mentale postulato per questi stati.

Se perseguiamo ulteriormente questo con il ragionamento, dobbiamo anche postulare una coscienza mentale durante lo stato di svenimento inconscio. Questo perché la coscienza sorge quando si riacquista la coscienza, e quindi è necessaria una coscienza direttamente, e questa deve essere postulata nello stato di svenimento inconscio. Generalmente, poiché viene insegnato che affinché le cinque coscienze sensoriali sorgano da una coscienza chiara e consapevole, sono necessarie una condizione oggettuale una condizione predominante e una condizione direttamente precedente, e poiché una coscienza chiara e consapevole deve basarsi su un continuum di coscienza precedente affinché sorga nella natura della chiarezza e della conoscenza, Ed è difficile postulare il sorgere di una coscienza chiara e consapevole all'improvviso senza un continuum di coscienza precedente, un continuum precedente di coscienza chiara e consapevole deve esistere per il sorgere della coscienza quando ci si riprende da uno svenimento inconscio, come insegnato nel sistema delle condizioni direttamente precedenti. Tuttavia, ci possono essere differenze grossolane e sottili all'interno di questo. Proprio come vengono spiegati molti livelli grossolani e sottili di consapevolezza, affinché la consapevolezza grossolana possa sorgere, deve basarsi su un continuum di coscienza precedente. E nello stato di coscienza precedente, si deve postulare che c'è una coscienza un po' sottile piuttosto che una grossolana. Se procediamo con il ragionamento in questo

modo, diventa scomodo se dobbiamo porre la base del "sé" in termini di coscienza mentale.

La confutazione di un sé che è diverso dagli aggregati.

Le nostre menti innate percepiscono "il mio corpo", "la mia mente", "i miei sentimenti" e "le mie percezioni". Inoltre, non è solo quando pensiamo "ero giovane allora", un sé che considera sia gli aggregati della giovinezza che quelli della vecchiaia come propri appare alla nostra mente; piuttosto, questi due appaiono come se fossero uno. Nella mente innata, un "io" continuo è percepito in relazione agli aggregati della giovinezza e della vecchiaia, e di coloro che sono afflitti dalla malattia e di coloro che ne sono liberati, come in "quando sono nato", "quando ero giovane", "quando ero malato", "quando sono guarito dalla malattia". In tali momenti, c'è un continuum di "io" o di un "io" che esiste. I mīmāṃsaka asseriscono che tale "io" è stabilito come distinto dagli aggregati. Essi sostengono che gli aggregati sono ciò di cui ci si appropria, e il sé è l'appropriatore. Poiché questo appropriatore non può essere posto sugli aggregati di cui ci si appropria, essi sostengono che l'appropriatore deve essere un'entità stabilita come distinta dagli aggregati. In questo modo, avanzano argomenti per l'esistenza di un sé permanente, unitario e indipendente che è distinto dagli aggregati. Essi sostengono che gli aggregati sono multipli e di natura mutevole, mentre il sé non è di natura multipla ma è singolare, e non di natura mutevole ma è permanente. Inoltre, affermano che questo sé è stabilito come indipendente, non basandosi sugli aggregati, postulando così un sé permanente, unitario e indipendente. Come affermato in precedenza, anche all'interno di quelle tradizioni religiose che non accettano un creatore del mondo, ci sono alcune scuole che affermano un sé permanente, singolare e indipendente.

Inoltre, quando il Baghawan Buddha insegnò la verità della sofferenza, associò quattro caratteristiche a ciascuna delle quattro nobili verità. Le caratteristiche della verità della sofferenza erano enunciate come l'impermanenza, la sofferenza, la vacuità e il non sé. In relazione a ciò, quando si spiega la visione buddhista, vengono insegnati i quattro sigilli che definiscono la prospettiva buddhista:

Tutti i fenomeni composti sono impermanenti.

Tutti i fenomeni contaminati sono sofferenza.

Tutti i fenomeni sono vuoti e privi di sé.

Nirvāṇa è pace.

All'interno di questi, l'affermazione "tutti i fenomeni sono vuoti e senza sé" presenta la visione buddista unica. Ciò implica che non esiste un sé (ātman) che sia sostanzialmente diverso dagli aggregati (skandha).

Tuttavia, se un sé esiste in generale, ma non c'è un sé che è sostanzialmente diverso dagli aggregati, allora che tipo di sé è? Si insegna che questo sé si stabilisce in dipendenza dagli aggregati. Ad esempio, proprio come un carro è designato in dipendenza dalle sue parti, il sé è designato in dipendenza dagli aggregati. A parte questo, non c'è un sé che sia sostanzialmente diverso dagli aggregati.

I nostri aggregati sono fenomeni composti che sono per loro natura soggetti alla nascita e alla cessazione. Se il sé, tuttavia, è permanente, non della natura della nascita e della cessazione, allora le due cose diventerebbero non correlate. Se non sono correlati, allora in base all'invecchiamento o alla giovinezza del corpo, non potremmo designarci come vecchi o giovani. Allo stesso modo, in base al benessere, al declino, alla malattia o alla guarigione del corpo, non potremmo designarci come malati o sani. Se un sé, semplicemente come "io", o come un sé permanente, singolare, indipendente, fosse posto come non correlato agli aggregati, sarebbe difficile stabilire le distinzioni tra maschio e femmina. Se il concetto di sé viene

spiegato in connessione con il corpo, allora si possono stabilire le distinzioni di "io" come maschio e "io" come femmina. Pertanto, l'"io" non è estraneo agli aggregati; piuttosto, dipende dagli aggregati o è profondamente connesso ad essi. Quindi, viene insegnato che non esiste un sé sostanzialmente diverso dagli aggregati, il che significa che è stabilito in dipendenza dagli aggregati, e non indipendentemente o intrinsecamente esistente, non connesso agli aggregati. In generale, questa è la comprensione del il non sé che viene insegnata.

L'apprensione innata e imputata di un sé.

Proprio come la mente innata percepisce "il mio corpo" e "la mia mente", così anche il sé appare come un signore o un padrone che possiede il corpo e la mente. Come è detto nel Bodhisattvacaryāvatāra: "Primo, aggrapparsi al sé come 'io', generando poi attaccamento alle cose come 'mio'", quindi, secondo questo, il sé che appare spontaneamente alla mente innata come "io" è come un proprietario. Gli oggetti appresi come "miei" sono "il mio corpo" e "i miei beni". Questo può essere esteso ai 'miei parenti', alla 'mia casa', al 'mio regno' e persino al 'mio mondo'. Questo è come la radice "io" a cui ci si aggrappa, da cui proliferano numerose e vaste categorie di oggetti da apprendere come "miei". Pertanto, questo "io" è come l'utente, il signore che controlla gli aggregati. Gli aggregati sono come i servi, e poiché un signore non dovrebbe dipendere dai servi, sorge nella mente il pensiero che questo signore deve essere indipendente. Così, le nostre menti percepiscono l'io come un signore e gli aggregati come servi. Viene insegnato che un tale sé, che appare come indipendente e non si affida ai servi, non esiste. Viene insegnato che il sé è semplicemente stabilito in dipendenza dagli aggregati, che sono come servi, e non è stabilito come un padrone

intrinsecamente esistente che controlla gli aggregati. Questo insegnamento afferma l'assenza di un sé autosufficiente e sostanziale della persona.

L'apprensione di un sé come permanente, singolare e indipendente, come descritto sopra, è chiamata apprensione imputata di un sé. Si dice che questo sé sia un'imputazione di sistemi non buddisti e non appaia spontaneamente alla mente. Il sé che appare spontaneamente alla mente innata è uno che appare come indipendente, come un signore che controlla gli aggregati dall'interno degli aggregati, senza dipendere dagli aggregati, che sono come servi. L'apprensione che coglie questo si chiama apprensione innata, e si insegna che questa deve essere abbandonata perché è la radice della sofferenza. La mente che si aggrappa al sé come se apparisse come un signore indipendente dall'interno degli aggregati, senza dipendere da essi, e che genera una pseudo-cerchezza riguardo a questo oggetto, è chiamata la visione dell'insieme deperibile. Questa è anche la radice delle visioni errate. In generale, ci sono molti tipi di visioni errate, ma viene insegnato che la visione dell'insieme deperibile non è solo la loro radice, ma anche la radice dell'esistenza ciclica.

Come nascono l'attaccamento e l'avversione.

In che modo l'errata concezione di sé agisce come radice dell'esistenza ciclica? Tutti i sistemi filosofici affermano che sorge dalla mente dell'attaccamento e dell'avversione. Come accennato in precedenza, anche i sistemi filosofici che affermano un dio creatore, proclamano le menti del desiderio, dell'odio, della cupidigia, della malizia e delle visioni errate, ecc., come negative o errate. Dobbiamo analizzare e differenziare i modi specifici in cui vengono postulati punti di vista errati. In generale, però, la cupidigia, la malizia e le visioni

errate sono considerate negative da tutte le religioni che hanno sistemi filosofici.

A differenza di altre religioni, le scritture buddiste affermano che l'attaccamento non è semplicemente un'attrazione per un oggetto o per l'oggetto stesso, ma un aggrapparsi e desiderare un oggetto attraente. Allo stesso modo, l'avversione è spiegata come una mente che non ama o si allontana da un oggetto poco attraente.

A chi appaiono queste qualità attraenti e non attraenti? Se si dovesse dire: "Mi appaiono in questo modo", non è vero che l'attaccamento sorge perché l'oggetto che dà origine all'attaccamento e all'avversione appare attraente per tutti gli esseri senzienti, né che la mente dell'avversione sorga perché un oggetto non attraente appare poco attraente per tutti gli esseri senzienti.

Piuttosto, un oggetto può dare origine a una mente di avversione nel continuum di un individuo specifico, mentre dà origine a una mente di attaccamento nel continuum di un altro individuo specifico. Ciò significa che l'attaccamento nasce dall'aspetto di un oggetto che appare attraente a particolari individui, e l'avversione nasce dall'aspetto di un oggetto che appare poco attraente. Pertanto, quando sorgono l'attaccamento e l'avversione, la mente che percepisce un oggetto come attraente o non attraente in base a come appare è la mia mente. L'attaccamento e l'avversione sorgono in base a ciò che mi sembra attraente e a ciò che mi sembra poco attraente.

Pertanto, quanto più forte è l'aggrapparsi tenace all'"io" (il mio sé), tanto più si percepisce come molto buono qualcosa che mi sembra leggermente attraente. Al contrario, sulla base di qualcosa che mi sembra leggermente poco attraente, lo si percepisce come estremamente poco attraente. In questo modo, sorgono menti forti di attaccamento e avversione verso

quell'oggetto. Più debole è l'attaccamento tenace all'"io", più deboli sono in genere le menti di attaccamento e di avversione. Così, la maggior parte dei sistemi filosofici vede uniformemente le menti dell'attaccamento e dell'avversione come difetti. La caratteristica unica del Buddismo, tuttavia, è che per impedire che le menti di attaccamento agli oggetti attraenti e di avversione per gli oggetti non attraenti sorgano in connessione con il tenace attaccamento all'"io", impiega metodi per ridurre la forza di quel forte attaccamento all'"io".

Pertanto, poiché l'attaccamento e l'avversione derivano dalla visione perversa che si aggrappa all'"io", è necessario comprendere a fondo che cosa sia questo "io".

Come si pone l'"io":

All'interno delle scuole di filosofia buddhista, c'è una categoria di principi che afferma che tutti i fenomeni esistono intrinsecamente, e un'altra categoria che afferma che nessun fenomeno esiste intrinsecamente. In breve, ci sono due categorie di sistemi filosofici: quelli che affermano una natura intrinseca e quelli che affermano una mancanza di natura intrinseca.

All'interno della categoria che afferma una natura intrinseca, alcuni insistono categoricamente sul fatto che l'"io" esiste intrinsecamente ed è stabilito dalla sua stessa natura, postulandolo all'interno degli aggregati. Tuttavia, Non è appropriato usare il corpo come esempio per questo, né è appropriato porlo come un generale isolato concettuale della coscienza. Pertanto, la coscienza mentale viene presa come esempio e la persona viene posta sulla base dell'apprensione mentale. Alcuni, quando vengono incalzati, spiegano le otto collezioni di coscienza e postulano l'*ālaya-vijñāna* (coscienza magazzino) come base per la persona. Porre la persona in questo modo è inappropriato, eppure lo fa categoricamente perché percepisce che se tutti i fenomeni, incluso l'"io", non esistessero intrinsecamente, allora questi fenomeni

cesserebbero di esistere del tutto. Così, sono costretti a porre l'"io" all'interno degli aggregati o all'interno dell'aggregato della coscienza.

Riguardo a come coloro che affermano la mancanza di natura intrinseca per i fenomeni, che non accettano le caratteristiche intrinseche nemmeno convenzionalmente, postulano l'"io": poiché nessun fenomeno esiste intrinsecamente, l'"io" che appare alla mente come "io" può essere postulato senza esame o analisi. E' accettabile essere soddisfatti di questo. Tuttavia, se si indaga se è intrinsecamente esistente o meno, si andrà alla ricerca dell'oggetto imputato, e si dice che quando si cerca in questo modo, è assolutamente introvabile.

Quando gli aggregati ci appaiono, sorge la nozione di "io". Tuttavia, se l'"io" esistesse intrinsecamente, dovrebbe essere posto all'interno degli aggregati. Poiché non esiste intrinsecamente, non è stabilito come esistente all'interno degli aggregati, al di fuori degli aggregati, o come un insieme di aggregati, ma è semplicemente designato in dipendenza dagli aggregati. Poiché "io" è semplicemente una designazione in dipendenza dagli aggregati, si dice che non c'è alcuna caratteristica specifica o natura intrinseca che possa essere indicata come "questo è l'io". La base per spiegare da chi o da che cosa sorge necessariamente, dove sorge necessariamente e da che cosa sorge necessariamente, è l'"io". Quando un tale "io" è cercato, è introvabile, e la comprensione sottile dell'assenza del sé dovrebbe essere contemplata attraverso questo.

Si dice che l'"io" è semplicemente una designazione o un semplice nome stabilito in dipendenza dagli aggregati; Non è mai stabilito come qualcosa che può essere trovato all'interno degli aggregati o come qualcosa che può essere indicato. Questa è la comprensione più profonda del non sé. Se si può stabilire in modo definitivo che l'"io" non esiste intrinsecamente, ma è semplicemente come un'illusione che

esiste per il potere dei nomi, allora diventa possibile porre allo stesso modo i cinque aggregati, la base per designare l'"io", come meramente apparenti ed esistenti per il potere dei nomi, come un'illusione, senza esame o analisi, perché sono introvabili quando si cerca il loro referente imputato. Se ciò accade, si è veramente liberati dalla paura.

Quando si percepiscono gli oggetti che danno origine all'attaccamento e all'avversione come illusioni, e si percepisce anche l'"io" a cui questi oggetti appaiono come un'illusione, e quindi non c'è alcuna irremovibile apprensione dell'"io" e nessuna irremovibile apprensione degli oggetti, allora afflizioni come l'attaccamento e l'avversione non avranno alcuna base. In caso contrario, finché c'è una mente che apprende gli oggetti come veramente esistenti e una mente che apprende il soggetto come veramente esistente, ci sarà una base per l'attaccamento e l'avversione. Pertanto, il protettore Nāgārjuna disse:

In coloro le cui menti possiedono un locus,

Perché non sorgerebbe il veleno grave delle afflizioni?

Demolendo completamente i punti focali dell'attaccamento e dell'avversione e lasciandoli senza una base, se si raggiunge uno stato in cui non c'è assolutamente alcuna base per l'apprensione irremovibile a parte i semplici nomi, allora la base per l'attaccamento e l'avversione cesserà del tutto di esistere. Questo è il vero modo in cui opera. Pertanto, è estremamente importante esaminare la natura di come si stabilisce l'"io". Da ciò deriva quindi la visione della vacuità. Se un tale "io" è una designazione dipendente, allora su che cosa è designato? Deve essere posto come designato in dipendenza dal flusso mentale. L'"io" umano può essere posto in dipendenza dal corpo umano, ma l'"io" generale è difficile da porre in dipendenza dal corpo umano. La ragione è che dopo che un corpo umano cessa, non può essere posto in dipendenza da esso. Ad esempio, l'attuale "io" di Sua Santità il Dalai Lama è

stabilito in dipendenza dal corpo di Sua Santità. Tuttavia, il corpo al momento del concepimento nel grembo materno richiede la contemplazione nei termini del mio continuum attuale; è difficile dire che l'"io" al momento del concepimento sia un "io" umano. Anche nei grandi trattati, al momento del concepimento nel grembo materno, si parla di "diventare umano", non di "umano". Così, al momento del concepimento, quando lo sperma e il sangue si mescolano nel grembo materno, diventa umano, ma non è un essere umano. Anche quando si parla dell'uccisione di esseri viventi, si afferma che si è attaccati a una persona o all'essere una persona. Anche nel momento in cui sono attaccato a una persona, io esisto, eppure l'"io" imputato sulla base di questo corpo grossolano presente non esiste in quel momento. Se si considera l'"io" solo l'"io" imputato sulla base di questo corpo grossolano, allora al momento del concepimento nel grembo materno, quando il corpo grossolano sta per formarsi, non si dovrebbe dire che l'"io" di quel tempo non è un continuum di questo "io" attuale? Indipendentemente dal fatto che sorgano o meno ricordi di vite precedenti, è possibile per alcuni individui con una consapevolezza estremamente chiara ricordare le sensazioni del momento immediatamente successivo al concepimento nel grembo materno. Tuttavia, un tale evento è estremamente raro. In breve, questo corpo grossolano è considerato in termini di ogni singola nascita. Questo attuale corpo umano si è formato dal momento del concepimento nel grembo materno, e allo stadio finale, quando la coscienza si separa, il rapporto di base e di base tra questo supporto fisico e l'"io" che si basa su di esso è reciso. Pertanto, la relazione di base e di base tra questo supporto fisico e l'"io" in generale è temporanea, non permanente. L'"io" che ha una relazione permanente è il corpo estremamente sottile. La relazione di base e di base tra quel corpo estremamente sottile e l'"io" imputato sulla base di esso è permanente e continua fino allo

stadio della buddhità. Poiché questa forma fisica è grossolana, l'"io" deve essere compreso principalmente in connessione con la mente sottile. Quindi, su che cosa è imputato l'"io"? È imputato al continuum della coscienza. Poiché il termine "continuum" in "continuum di coscienza" significa un flusso continuo, "io" è principalmente imputato al continuum della coscienza, piuttosto che sia al corpo che alla mente, o sia alla forma che alla coscienza. La forma è grossolana e deve essere collocata entro limiti definiti di tempo e misura. La coscienza, indipendentemente dal fatto che sia descritta o meno con una terminologia grossolana o sottile, esiste come un continuum ininterrotto di coscienza sottile

Pertanto, si dice che il sé è imputato sul continuum della coscienza. Così, in relazione al fatto che la coscienza abbia un inizio o meno, dobbiamo esaminare se "io" abbia un inizio o meno.

Non ho inizio né fine. Che io abbia un inizio o una fine dipende dal fatto che il continuum della coscienza, in base al quale sono designato, abbia un inizio o una fine. Il continuum della coscienza che ha un inizio o una fine non si basa sulla sua distruzione momentanea. Piuttosto, dobbiamo considerare se c'è un fattore potente che ostacola l'impermanenza grossolana o l'auto-dimagrimento intrinseco. Se c'è un fattore che ostacola l'auto-dimora, allora si verificherà la propria cessazione. Tuttavia, per quanto riguarda la parte della coscienza che è stabilita come mera natura di chiara consapevolezza, e una capacità molto sottile che è identica per natura alla coscienza e serve come suo sostegno, non c'è alcuna causa di distruzione o alcun fattore che ostacoli la loro intrinseca autodimora. Poiché questo sottile continuum La coscienza e la sua sottilissima capacità di sostegno non cessano, non c'è occasione per l'"io" designato su di loro di cessare.

Allora, potreste chiedere, che tipo di cambiamento subisce l'"io"? Poiché l'"io" è designato in base al continuum della coscienza, il cambiamento avviene nell'"io" a causa di cambiamenti nella coscienza.

Sulla base di ciò, da cosa deriva certamente? Finché l'"io", designato in base al continuum della coscienza, è sotto l'influenza delle contaminazioni, è un essere in saṃsāra. Quando le contaminazioni che disturbano il continuum della coscienza sono assenti, quell'"io", designato in base al continuum della coscienza, diventa una persona che ha raggiunto la liberazione, un Arhat. Finché ci sono condizioni ostruzionistiche che impediscono alla coscienza di conoscere tutti i fenomeni conoscibili, è un essere senziente. Quando è completamente libero da tutte le oscurazioni alla conoscenza, è designato come un Buddha. Pertanto, c'è spazio per l'"io" per subire un cambiamento.

Qual è il motivo di tale cambiamento? È perché l'"io" è designato in base al continuum della coscienza. Ci sono stati in cui il continuum della coscienza è contaminato da contaminazioni e stati in cui non lo è. Ad esempio, anche nel nostro stato di vita, quando la rabbia è manifesta o meno, ci riferiamo a questi due "io", entrambi designati nel continuum della coscienza, come simili. Diciamo: "Oggi, la rabbia è sorta nel suo continuum", o "Oggi mi sono arrabbiato anch'io". "Oggi è molto pacifico" o "Oggi è molto feroce". Allo stesso modo, una persona è designata in base al continuum della coscienza. Quando la rabbia feroce si manifesta, contaminando il continuum mentale, diciamo: "Oggi, quella persona è arrabbiata". Quando tale odio improvviso non si manifesta in quel continuum mentale, diciamo: "Quella persona è molto pacifica e molto buona oggi".

Allo stesso modo, se un particolare individuo possiede qualità o meno, se ha saggezza o meno, e così via, tutto deve essere stabilito in base al continuum mentale. Tuttavia, le dimensioni e

così via deve essere stabilito in base al corpo. Quindi, è necessario spiegare come quell'individuo, l'"io" designato sugli aggregati, e specificamente sull'aggregato della coscienza, abbia la possibilità di cambiare e possa sperimentare stati diversi. Pertanto, viene insegnato che non ho né un inizio né una fine.

Alcuni filosofi tīrthika, come i Vaibhaṣikas, affermano che le contaminazioni sono inerenti alla natura della mente, e quindi non c'è possibilità di eliminare le contaminazioni fino a quando la mente non cessa. Sebbene i testi buddhisti non affermino che tutta la coscienza è necessariamente contaminata, c'è una presentazione del continuum della consapevolezza che cessa quando si raggiunge il nirvāṇa senza il resto degli aggregati. A parte questo, i testi buddhisti non affermano che la consapevolezza abbia un inizio o una fine. Pertanto, si ritiene che anche l'"io", designato su di esso, non ha né un inizio né una fine. Tuttavia, a seconda che il mio continuum mentale sia domato o indomito, vengono insegnati i due stati di saṃsāra e nirvāṇa.

Saṃsāra si riferisce allo stato di sofferenza e nirvāṇa si riferisce allo stato di essere liberi dalla sofferenza. Questi due, saṃsāra e nirvāṇa, sono stabiliti in base al fatto che il mio continuum mentale sia domato o indomito. Questo è l'approccio buddista. Questi insegnamenti sono il risultato di un attento esame e di una riflessione, non di un semplice cammino basato sulla sola fede. Tenendo a mente questi punti, il Buddha Baghawann insegnò la visione del non-sé (anātman) e dell'origine dipendente (pratītyasamutpāda).

Come il Buddha Baghawan ha insegnato l'esistenza e la non esistenza del sé.

Il Buddha Baghawann insegnò l'origine dipendente sottile e grossolana e il non sé sottile e grossolano, adeguandosi alle

disposizioni e alle inclinazioni di coloro che devono essere guidati.

A volte, si dice: "I cinque aggregati sono il fardello. "Il portatore di fardello è la persona", indicando che il sé e gli aggregati sono distinti.

Viene insegnato che un portatore di fardelli, o sé, esiste come qualcosa di diverso dagli aggregati, per esempio, come un khad.

Si insegnava che il sé di chi portava il fardello esiste, e si diceva che questo fosse di beneficio a quegli individui la cui mente sarebbe stata aiutata da tale insegnamento. Sulla base di questo punto, c'è un detto tradizionale secondo cui l'aggrapparsi a un sé è il lignaggio del Buddha.

La ragione è che questa forte tendenza ad aggrapparsi all'"io" come veramente esistente, questo aggrapparsi a un sé, a volte aiuta a generare il desiderio di liberazione, pensando: "Se potessi essere libero dalla sofferenza, se potessi raggiungere la liberazione". Così, si dice che l'attaccamento a se stessi sia il lignaggio del Buddha.

A tale scopo, il Buddha Baghawann a volte insegnava che il sé esiste, o come se esistesse. A volte, il Buddha Baghawann insegnava che, sebbene non ci sia un sé, ci sono aggregati, e anche che sebbene non ci sia un sé, c'è il karma.

Il karma a cui ci si riferisce quando si dice che "il karma esiste" deve essere posto sul fattore mentale della volizione (cetanā), quindi dire che esiste implica che gli aggregati esistono.

Anche se non esiste un sé permanente, singolare e indipendente, si dice anche che gli aggregati esistono, poiché il sé è posto in dipendenza dagli aggregati.

Inoltre, in alcuni sūtra, si dice che sebbene gli oggetti esterni non esistano, esiste la mente interiore. In alcuni sūtra, come il Sūtra del Cuore, che recitiamo quotidianamente, viene insegnato che anche i cinque aggregati sono vuoti di natura intrinseca. In questo contesto, si dice che non c'è occhio, né

orecchio, né naso, né lingua, né corpo, né mente, né forma, né suono, né odore, né sapore, né oggetto tangibile.

Tra i molti modi diversi di insegnare nei sūtra, quale dovrebbe essere accettato? Il fatto che il Buddha Baghawann abbia insegnato varie cose, dicendo che "esiste" e "non esiste", non significa che il Buddha Baghawann stesso non conoscesse la posizione filosofica ultima, né che il Buddha Baghawann mancasse di sicura certezza.

Né è vero che il Buddha Baghawann insegnò punti di vista diversi per confondere i discepoli "dalla testa grossa", come noi mongoli e tibetani. Anche questo non è assolutamente il caso, ha detto con una risata. Quindi, per quale scopo insegnò?

Come disse il protettore Nāgārjuna: "Quando gli fu chiesto del limite precedente, il Vittorioso rimase in silenzio". Questo, simile alle quattordici visioni indeterminate, ha varie interpretazioni. Tuttavia, il significato essenziale dei sūtra è che il Buddha Baghawann, osservando le diverse disposizioni e inclinazioni degli esseri da guidare, insegnava in conformità con i loro bisogni. Se non fosse stato per questo, il Buddha Baghawann non avrebbe mai agito arbitrariamente senza considerare le disposizioni e le inclinazioni di coloro che dovevano essere guidati. Egli insegnava esclusivamente con l'idea di ciò che sarebbe stato di beneficio a ciascun individuo in base alla sua indole e di ciò che alla fine si sarebbe rivelato utile.

Quando un non buddista chiese al Buddha Baghawann se il mondo avesse un inizio o una fine, il Vittorioso rimase in silenzio, come si è detto. Non ha fornito una risposta perché ha visto che, qualunque fosse la risposta che avrebbe dato, non sarebbe stata di beneficio per l'altra persona. Pertanto, rimanendo indifferenti senza dare una risposta, si parla di insegnamento "indeterminato". Ciò indica che a volte rimaneva in silenzio senza dare alcuna risposta, e a volte insegnava che il

sé esiste, a volte come se il sé esistesse, e a volte che il sé non esiste. È molto chiaro che questi vari metodi di insegnamento sono stati dati in conformità con le disposizioni e le inclinazioni di coloro che devono essere guidati.

Pertanto, si dice che i sūtra abbiano due tipi: quelli che possono essere presi alla lettera e quelli che non possono: questi sono i significati definitivi e interpretabili. In definitiva, questa distinzione tra definitivo e interpretabile è posta in relazione all'oggetto e, in relazione a ciò, le parole o sūtra sono anche classificate come aventi due tipi: definitivo e interpretabile.