

Abstract: *In the Confucian tradition, children are mostly represented as enfant-prodiges, while Daoists idealized children as a symbol of submission and compliance. In the fourth century A.D., the translation of the Mahāparinirvānasūtra as Da banniepan jing 大般涅槃經 (T374) introduced a radically new description of childhood, by means of a controversial comparison between the achievements of the Buddha and the behavior of a newborn child. The counter-cultural value of this comparison is demonstrated in this study through an analysis of the very different interpretations of this passage by Zhiyi 智顓 (538–597) and the main commentaries from the Chan tradition.*

Versione estesa, comprensiva delle citazioni originali in caratteri cinesi, dell'articolo pubblicato sulla rivista *Sulla Via del Catai*, 25 (2021), ISSN 1970-3449.


Tracce dell'infanzia nei testi buddhisti

Nella letteratura religiosa dell'India antica all'infanzia non è riservata particolare attenzione; le poche fonti al riguardo trattano soprattutto dei rituali che precedono e seguono la nascita, per l'attribuzione del nome, per la perforazione dei lobi delle orecchie e per l'assegnazione di un maestro – quest'ultimo passaggio segna di fatto la fine dell'infanzia e l'inizio dell'età adulta.¹ Nei testi filosofici indiani il termine *bāla*, 'bambino' è spesso usato come termine di paragone negativo, traducibile come 'stolto' o 'incapace di intendere';² in generale i bambini erano considerati inaffidabili e la loro testimonianza non era ritenuta attendibile.³

La tradizione buddhista più antica non garantisce all'infanzia un ruolo meno marginale, tanto meno si segnala per un cambiamento significativo della percezione dell'infanzia stessa. La gravidanza e la nascita del bambino sono menzionati nei codici monastici nei rituali, celebrati da monaci e monache, per la protezione della gravidanza e la cura di bambini malati.⁴ Le diverse redazioni e tradizioni della regola monastica testimoniano anche la necessità di regolamentare la

presenza di bambini nei monasteri. Secondo il *Pravajyavastu*, codice preservato nella traduzione tibetana, prendere i voti era vietato a persone di meno di vent'anni; la vita monastica era considerata troppo dura e difficile per un bambino o una bambina, che non avrebbero potuto scegliere tale percorso in maniera consapevole; non meno importante era la considerazione che la presenza di bambini che accompagnassero i monaci durante la questua poteva essere fonte di pettegolezzi.⁵ La regola per l'accesso alla comunità fu poi modificata con un drastico abbassamento dell'età minima, per permettere l'assistenza di bambini indigenti o orfani, il cui abbandono sarebbe stato percepito come immorale. In particolare, è ben nota la concessione che il Buddha avrebbe fatto al suo discepolo Ananda, permettendogli di accogliere nella comunità due orfanelli, “purché fossero in grado di scacciare i corvi”, ovvero capaci di gestire il proprio cibo e il proprio giaciglio.⁶ Questo caso ratifica la presenza di bambini nel monastero e testimonia un'evoluzione delle regole della comunità monastica che accoglieva così nuove istanze sociali.

All'infanzia del Buddha storico è dato poco o pochissimo spazio nelle fonti canoniche;⁷ sulla base dei pochi dettagli forniti in queste fonti furono composte, a partire dai primi secoli della nostra era, alcune opere letterarie a carattere agiografico che narrano anche gli eventi dell'infanzia e giovinezza del Buddha.⁸ Nella narrativa buddhista, similmente a quanto accade nella tradizione cristiana, il bambino risponde spesso al topos del *puer maior sua aetate*.⁹ Il Buddha sin dalla nascita è dotato di segni propri di un essere superiore ed è consapevole del proprio destino;¹⁰ in poco tempo riesce ad acquisire conoscenze il cui studio richiede di norma molti anni.¹¹ Ancora più magnificate sono le abilità del Buddha-bambino in testi più tardi come il *Lalitavistara*, da cui apprendiamo che il Buddha sin dal primo giorno di scuola è capace di leggere tutte le diverse scritture dell'India.¹² L'introduzione delle biografie del Buddha e



delle storie delle sue vite precedenti ha senz'altro influenzato l'immaginario buddhista cinese. Di fatto, le biografie/agiografie dei primi traduttori e dei monaci eminenti ne sottolineano sempre la straordinaria precocità, una tradizione che sembra culminare nella costruzione della biografia del sesto patriarca del buddhismo Chan, Huineng 慧能 (618?-713?), il quale pur non avendo compiuto studi formali e partendo da una posizione sociale svantaggiata, possiede un'innata capacità di comprendere il significato più recondito del *Sūtra del diamante*.¹³

Anche nella tradizione confuciana era diffuso il *topos* del 'bambino prodigio', spesso declinato in esempi di pietà filiale; nella tradizione biografica e autobiografica gli eventi relativi all'infanzia assunsero caratteristiche più personali e realistiche solo a partire dal XVI secolo.¹⁴ Il 'bambino prodigio' delle fonti buddhiste indiane e cinesi appare quindi come una soluzione narrativa per dissociare la figura dei maestri spirituali (dal Buddha ai monaci eminenti) dalle mancanze dell'infanzia, un'età della vita che era definita dall'incapacità di svolgere in modo indipendente i compiti e le funzioni richiesti dalla società.

La percezione negativa dell'infanzia non è certamente una peculiarità della cultura dell'India o della Cina antiche, né era indice di anaffettività nei confronti dei bambini. Nelle culture greca e romana i bambini erano considerati privi della capacità di intendere propria degli adulti¹⁵ e l'infanzia era percepita come una fase di passaggio necessaria, rischiosa e problematica a causa dell'altissimo tasso di mortalità infantile;¹⁶ i bambini nati in condizioni servili erano considerati parte del patrimonio del padrone e quindi oggetto di compravendita o di scambio.¹⁷ Come Philippe Ariès teorizzò per il medioevo europeo, la mancanza di un *sentiment de l'enfance*, ovvero una consapevolezza dell'infanzia come fase fondamentale dello sviluppo umano, non coincide tuttavia con l'assenza dell'affetto per i figli o i bambini:¹⁸ soprattutto nelle scritture private troviamo infatti testimonianze

dell'amore dei genitori per i figli o in generale dell'affetto per i bambini,¹⁹ mentre nel pensiero di Mencio si fa riferimento all'atteggiamento spontaneo di protezione nei confronti dei bambini come sintomo della presenza di una morale universalmente condivisa.²⁰

Nella tradizione buddhista in particolare, sono dimostrazione di questo affetto i numerosi rituali per la salute delle donne incinte e dei bambini, che potevano culminare con il voto di affidare un figlio al monastero purché il gesto garantisse la sopravvivenza del bambino; anche l'adattamento della regola monastica con l'abbassamento dell'età minima per accedere al monastero testimonia una certa attenzione per la causa dei bambini indigenti.

L'infanzia come discorso contro-culturale

Nel passo evangelico noto come *Sinite parvulos*, quando i bambini si avvicinano a Gesù, gli apostoli dimostrano una spontanea avversione e cercano di allontanarli; Gesù è invece di avviso opposto – non solo chiede che i bambini si avvicinino a lui, ma invita anche gli apostoli a prendere esempio dai più piccoli. Il messaggio di Gesù andrebbe letto nella sua forte valenza contro-culturale: in un contesto storico in cui il bambino è definito in termini sostanzialmente negativi, come privo di autocontrollo e di consapevolezza, Gesù ne esalta invece l'assoluta dipendenza e obbedienza – in questo senso il “divenire simile ad un bambino” descrive il rapporto dell'uomo con il dio cristiano.²¹ È necessario abbandonare la concezione moderna dell'infanzia e contestualizzare storicamente i testi per capire perché un discorso sui bambini o sull'infanzia reso in chiave positiva potesse essere percepito come ‘controintuitivo’.

Nella tradizione confuciana, un primo riferimento all'infanzia in termini positivi si trova in Mencio, nell'invito alla coltivazione di una natura umana condivisa, la cui universalità si manifesterebbe appunto nelle prime fasi della vita.²² Una definizione peculiare dell'infanzia si riscontra anche nei classici da-

oisti, che idealizzano il primo periodo della vita umana e esaltano virtù tipiche dei bambini come l'obbedienza e l'intrinseca debolezza capace di indurre negli altri un sentimento di naturale protezione.²³

Possiamo trovare un più elaborato esempio di 'paragone controintuitivo' riguardante l'infanzia nella più antica traduzione cinese del *Mahāparinirvāṣūtra*, o *Da banniepan jing* 大般涅槃經 (T374), completata alla fine del quarto secolo dal monaco di origini indiane Dharmakṣema (Tan Wuchen 曇無讖, 385-433?).²⁴ La tradizione testuale del *Mahāparinirvāṣūtra* è estremamente articolata;²⁵ la traduzione di Dharmakṣema è in 40 fascicoli e vi si possono trovare sia una definizione negativa dell'infanzia,²⁶ sia riferimenti dell'affetto e della cura dei genitori per i figli.²⁷

Nell'undicesimo fascicolo, settimo capitolo del *Mahāparinirvāṣūtra* si descrivono le *wuxing* 五行 o 'cinque pratiche' del *bodhisattva*: della santità, della purezza, per la rinascita celeste, dell'infante e del bisognoso.²⁸ Il nono capitolo è dedicato alla *ying'er xing* 嬰兒行 o 'pratica dell'infante', riservata ai laici e ai praticanti di 'veicoli minori'. Si può considerare il capitolo come diviso in tre parti: nella prima l'infante è paragonato al Tathāgata e al *bodhisattva*; nella seconda il Buddha è paragonato ai genitori che ingannano il proprio figlio a fin di bene, una classica metafora della tradizione Mahāyāna; nella terza la razionalità del bambino è nuovamente paragonata a quella del Tathāgata. Il tema del Buddha visto come genitore degli esseri senzienti, intesi come bambini, è decisamente comune nella letteratura Mahāyāna in generale,²⁹ mentre la prima e la terza parte propongono paragoni più controversi: non solo la figura dell'infante è paragonata a quella del Buddha, ma attraverso un paragone della parola del Buddha con la lallazione del bambino è postulata la convenzionalità del linguaggio. Qui proponiamo una traduzione del nono capitolo del *Mahāparinirvāṣūtra*, *Da banniepan jing ying'er xing pin di jiu* 大般涅槃經嬰兒行品第九 (*Mahāparinirvāṣūtra*: capitolo nono, la pratica dell'in-

fante), diviso nelle tre sequenze principali.

Prima parte

善男子! 云何名嬰兒行? 善男子! 不能起住、來去、語言, 是名嬰兒。如來亦爾, 不能起者, 如來終不起諸法相; 不能住者, 如來不著一切諸法; 不能來者, 如來身行無有動搖; 不能去者, 如來已到大般涅槃; 不能語者, 如來雖為一切眾生演說諸法, 實無所說。何以故? 有所說者, 名有為法。如來世尊非是有為, 是故無說。又無語者, 猶如嬰兒, 語言未了, 雖復有語, 實亦無語。如來亦爾, 語未了者, 即是諸佛祕密之言, 雖有所說, 眾生不解, 故名無語。

又嬰兒者, 名物不一、未知正語, 雖名物不一、未知正語, 非因此而得識物。如來亦爾, 一切眾生方類各異, 所言不同, 如來方便隨而說之, 亦令一切因而得解。又嬰兒者, 能說大字。如來亦爾, 說於大字, 所謂婆喞, 喞者有為, 婆者無為, 是名嬰兒。喞者名為無常, 婆者名為有常, 如來說常, 眾生聞已, 為常法故, 斷於無常, 是名嬰兒行。

又嬰兒者, 不知苦樂、晝夜、父母。菩薩摩訶薩亦復如是, 為眾生故, 不知苦樂、無晝夜想, 於諸眾生其心平等, 故無父母親疎等相。又嬰兒者, 不能造作大小諸事。菩薩摩訶薩亦復如是, 菩薩不造生死作業, 是名不作。大事者即五逆也, 菩薩摩訶薩終不造作五逆重罪; 小事者即二乘心, 菩薩終不退菩提心, 而作聲聞辟支佛乘。³⁰

O buon figlio, cos'è dunque la pratica dell'infante? O buon figlio, chiamiamo infante colui che non può ergersi in piedi, stare fermo, venire o andare, comunicare con le parole. Così è anche il Tathāgata. [Come l'infante] non può ergersi, così non è mai il Tathāgata a far emergere le caratteristiche dei fenomeni; [come l'infante] non riesce a stare fermo, così il Tathāgata non dimostra attaccamento per alcun fenomeno; [come l'infante] non può venire, così il corpo del Tathāgata procede ma non vacilla; [come l'infante] non può andare, così il corpo del Tathāgata ha già raggiunto il *parinirvāṇa*; [come l'infante]

non può comunicare, così il Tathāgata, nonostante abbia predicato il Dharma per tutti gli esseri senzienti, in senso assoluto non ha detto nulla. Com'è possibile ciò? Ciò che è detto è un fenomeno condizionato. Il venerabile Tathāgata non ha condizionamenti: in questo senso non può aver detto. Poiché non comunica, è come un bambino che è privo del linguaggio, anche se possedesse un linguaggio, non sarebbe un linguaggio in senso proprio. Il linguaggio del Tathāgata possiede infatti un significato implicito ed i segreti insegnamenti di tutti i buddha, sebbene siano stati pronunciati, non vengono compresi dagli esseri senzienti e per questo sono considerati ineffabili.

L'infante non conosce un nome univoco per gli oggetti, perché non padroneggia propriamente il linguaggio; sebbene non dia un nome univoco alle cose e non padroneggi il linguaggio, riesce comunque a percepire gli oggetti. Così è per il Tathāgata: sebbene il modo di comunicare degli esseri senzienti dei diversi luoghi e specie sia differente, egli parla con loro in armonia con gli abili mezzi, ed in questo modo permette a tutti gli esseri di ottenere la liberazione.

L'infante è in grado di pronunciare delle sillabe: così anche il Tathāgata pronuncia delle sillabe. Quando dice *po-be*, *he* è condizionato, *po* è non condizionato, per questo possiamo chiamarlo un infante. Possiamo dire che il significato di *he* è 'impermanente', il significato di *po* è 'permanente'. Così quando il Tathāgata dice "permanenza", gli esseri ascoltano e poiché ritengono il Dharma permanente, abbandonano ciò che è impermanente – questo è detto condotta dell'infante.

L'infante non distingue sofferenza e gioia, notte e giorno, padre e madre. Così il *bodhisattva mahāsattva*, per il bene degli esseri senzienti, non distingue le caratteristiche di sofferenza e gioia, notte e giorno, e per tutti gli esseri senzienti genera la mente equanime, che in quanto tale non ha la caratteristica di padre o madre, parente stretto o lontano.

L'infante non può realizzare azioni, né grandi né piccole. Così anche il *bodhisattva mahāsattva*, egli non può far nascere, morire, compiere azioni: per questo si dice

inerte. Le grandi azioni comprendono i cinque gravi crimini;³¹ il *bodhisattva mahāsattva* non commette mai la grave colpa dei cinque grandi crimini. Le piccole imprese sono proprie della mente del veicolo minore, e il *bodhisattva* non abbandona mai la mente del risveglio, perché altrimenti praticerebbe il veicolo degli śrāvaka e dei *pratyekabuddha*.

Le quattro similitudini tra l'infante ed il Tathāgata implicano che sia il Buddha sia l'infante non si attengono alle convenzioni – l'infante perché non è in grado di farlo, il Tathāgata perché sito su un piano che le trascende. Il fulcro della prima parte del discorso sulla pratica dell'infante è la definizione dell'assoluta convenzionalità del linguaggio. Il bambino, pur essendo privo di un linguaggio appropriato, definisce ciò che lo circonda con sillabe casuali; il fatto che le definizioni siano arbitrarie non vuol dire che il bambino non percepisca o non conosca gli oggetti. Il discorso è quindi esteso dal linguaggio in generale alla predicazione del Buddha: le definizioni che egli propone sono del tutto convenzionali, ed in quanto tali non posseggono un valore assoluto. Il capitolo prosegue con il paragone tra la percezione del mondo di un infante e quella di un *bodhisattva*: entrambi, anche se per motivi molto diversi, non distinguono le caratteristiche dei fenomeni, ovvero non li connotano in senso positivo o negativo. La prima parte del capitolo sulla pratica dell'infante si conclude con un nuovo paragone tra l'infante ed il *bodhisattva*, questa volta incentrato sul compimento di azioni: l'infante non è in grado di compierle perché non ne ha la capacità, mentre il *bodhisattva* da un lato (le 'grandi azioni') non si contamina agendo nel mondo ed è quindi incondizionato, dall'altro (le 'piccole azioni') non agisce per la propria salvezza personale.

Seconda parte

又嬰兒行者，如彼嬰兒啼哭之時，父母即以楊樹黃葉，而語之言：『莫啼莫啼，我與汝金。』嬰兒見已生真金想，便止不啼，然此楊葉實非金也。

木牛木馬、木男木女，嬰兒見已，亦復生於男女等想，即止不啼，實非男女。以作如是男女想故，名曰嬰兒。如來亦爾，若有眾生欲造眾惡，如來為說三十三天常樂我淨、端正自恣、於妙宮殿受五欲樂、六根所對無非是樂。眾生聞有如是樂故，心生貪樂，止不為惡，勤作三十三天善業。實是生死無常、無樂、無我、無淨，為度眾生，方便說言常樂我淨。又嬰兒者，若有眾生厭生死時，如來則為說於二乘，然實無有二乘之實，以二乘故知生死過，見涅槃樂。以是見故，則能自知，有斷、不斷，有真、不真，有修、不修，有得、不得。³²

[Parliamo di] pratica dell'infante quando ad esempio un infante si mette a piangere, e i genitori raccolgono delle foglie ingiallite di pioppo e rivolgendosi a lui dicono: "Non piangere, non piangere, ti diamo dell'oro!". L'infante [vede] ciò e genera il pensiero del vero oro, e subito smette di piangere. Ovviamente le foglie di pioppo in realtà non sono oro. Quando un infante vede un buo di legno, un cavallo di legno, un uomo o una donna di legno, genera l'idea di un uomo, di una donna, e così via, e smette di piangere, anche se in realtà non sono un uomo o una donna reali. Proprio perché genera l'idea di uomo e donna, lo chiamiamo infante. Così il Tathāgata: se ci sono esseri senzienti afflitti dal desiderio di compiere atti malvagi, egli predica permanenza, beatitudine, sé, purezza, bellezza in cui ciascuno può indulgere nel Cielo di *Trayastrīṃśa*,³³ e i piaceri dei cinque desideri³⁴ di cui si può godere in quelle splendide dimore, dove non v'è altro che la delizia dei sei sensi.³⁵

Poiché gli esseri senzienti sentono parlare di simili gioie, generano nella propria mente il desiderio della felicità e smettono di compiere azioni malvagie, adoperandosi per rinascere nel Cielo di *Trayastrīṃśa*. In realtà però il *samsāra* non è permanente, non esistono beatitudine, sé, purezza. Per salvare gli esseri senzienti, si usa lo stratagemma di predicare permanenza, beatitudine, sé e purezza. [Tornando] all'infante: quando gli esseri senzienti generano il disgusto per il *samsāra*, il Tathāgata predica per loro un veicolo minore, sebbene in realtà non vi sia

un veicolo minore in senso proprio: si usa però il veicolo minore per far comprendere come andare oltre il *samsāra*, e far vedere la beatitudine del *mahāparinirvāna*. Poiché si vede, allora si conosce, vi è cessazione nella non cessazione, il vero nel non vero, la pratica nella non pratica e l'ottenimento senza ottenimento.

La seconda parte del discorso introduce il paragone tra gli abili mezzi e i giocattoli che servono a calmare un bambino, o a convincerlo a fare qualcosa. Questa metafora è piuttosto comune nella tradizione Mahāyāna, tanto che le espressioni *yang ye* 楊葉 'foglie di pioppo' e *huang ye* 黃葉 'foglie gialle' sono idiomatiche nell'ambito della letteratura buddhista di tradizione Mahāyāna. Il Buddha è quindi paragonato ad un genitore che per convincere gli esseri senzienti ad aspirare alla beatitudine suscita 'provvisoriamente' l'interesse per concetti ed entità che non sono reali in senso proprio.

Terza parte

善男子！如彼嬰兒於非金中而生金想，如來亦爾，於不淨中而為說淨，如來已得第一義故則無虛妄。如彼嬰兒，於非牛馬作牛馬想，若有眾生於非道中作真道想，如來亦說非道為道，非道之中實無有道，以能生道微因緣故，說非道為道。如彼嬰兒於木男女生男女想，如來亦爾，知非眾生說眾生想，而實無有眾生相也。若佛如來說無眾生，一切眾生則墮邪見，是故如來說有眾生。於眾生中作眾生想者，則不能破眾生相也；若於眾生破眾生相者，是則能得大般涅槃，以得如是大涅槃故，止不啼哭，是名嬰兒行。善男子！若有男女受持讀誦、書寫解說是五行者，當知是人必定當得如是五行。[...]³⁶

O buon figlio, così come un infante ritiene che sia oro ciò che oro non è, così il Tathāgata predica la purezza anche in assenza di purezza. Poiché egli ha ottenuto la verità ultima, è privo di illusioni. Come nel caso di un infante che genera il pensiero di buo

o cavallo quando non vi sono né bufali né cavalli, per fare in modo che gli esseri senzienti che non sono sul percorso generino il pensiero di un vero percorso, il Tathāgata ha detto che ciò che non è il percorso è in realtà il percorso; in ciò che non è il percorso non vi è propriamente il percorso, ma per far sorgere anche la più sottile connessione causale con il percorso, [il Tathāgata] predica ciò che non è percorso come [fosse il vero] percorso. Come l'infante a contatto con un uomo o una donna di legno genera l'idea di un uomo o di una donna, così il Tathāgata, pur sapendo che non esistono gli esseri senzienti predica l'idea di 'essere senziente', sebbene non esista la caratteristica di essere senziente in senso proprio. Se il Buddha Tathāgata dicesse che non esistono gli esseri senzienti, gli esseri senzienti avrebbero una percezione erronea [della realtà]. Per questo motivo il Tathāgata afferma l'esistenza degli esseri senzienti. Chi tra gli esseri senzienti mantiene la concezione di 'essere senziente', non può rifiutare le caratteristiche degli esseri senzienti. Ma l'essere senziente che sappia rifiutare queste caratteristiche, può ottenere il *mahāparinirvāṇa*, e poiché può ottenere il *mahāparinirvāṇa*, smette di piangere. Questa è la pratica dell'infante. O buon figlio! Sappi che l'uomo o la donna che trasmettano, recitano, scrivano o spieghino le cinque pratiche, non potranno non ottenerne i benefici. [...]

La terza parte del discorso spiega la funzione del percorso dell'infante: si tratta di una pratica dedicata a coloro i quali hanno bisogno di postulare l'esistenza di una realtà convenzionale per poter giungere all'illuminazione. Qui, in sostanza, ammettendo l'esistenza di insegnamenti 'provvisori', atti a far sorgere negli esseri senzienti la volontà di intraprendere il percorso del *bodhisattva*, sono giustificate le divergenze tra gli insegnamenti buddhisti.

Un paragone controverso

Tenendo conto della percezione dell'infanzia e dei bambini esposta nelle premesse, si capisce come il paragone tra il Buddha ed un

infante non poteva che essere percepito come controverso. Ciò è particolarmente evidente se si considera che l'infante è descritto in termini prettamente negativi, definendolo in base a ciò che non è in grado di fare. Nel *Da banniepan jing yiji* 大般涅槃經義記 (Note sul significato del *Mahāparinirvāṇasūtra*) (T1764), commentario alla traduzione del *Mahāparinirvāṇasūtra* redatto da Jingying Huiyuan 淨影慧遠 (523-592), appare chiaro che il paragone tra il Tathāgata e l'infante era stato recepito chiaramente:

嬰兒品者。五行之中前四已竟。[...] 辨中有二。一明佛菩薩自德嬰兒。二如嬰兒啼哭時下明佛菩薩化嬰兒故名嬰兒行。³⁷

Il capitolo dell'infante riguarda la quarta delle cinque condotte. [...] Si divide in due parti: in primo luogo spiega come i Buddha e i *bodhisattva* stessi abbiano gli attributi di un infante. In secondo luogo, fa l'esempio di un infante che piange, e spiega come Buddha e *bodhisattva* per poter trasmettere l'insegnamento abbiano definito la pratica per l'infante.

Jingying Huiyuan dà grande spazio alla spiegazione della seconda e della terza parte del nono capitolo del *Mahāparinirvāṇasūtra*, ma propone solo una sommaria spiegazione del paragone Buddha-infante:

前中先明如來嬰兒。後明菩薩。就如來中四番辨釋。初番通就三業以釋。後三偏就口業而辨。前中先喻。不能起住明嬰兒心。不能來去明嬰兒身。不能語言明嬰兒口。下約顯法。文顯可知。後二可解。是中為明菩薩五行。何故說佛。舉佛為令菩薩學故。³⁸

Nella parte iniziale e centrale si spiega prima il [rapporto] Tathāgata-infante. Per quanto riguarda il Tathāgata, vi è una spiegazione in quattro parti. La prima parte va interpretata secondo le tre azioni. Le tre successive solo in base all'azione di parlare. Prima viene fatta una metafora: "non si può ergere" si riferisce alla mente dell'infante. "Non

può venire o andare” si riferisce al corpo dell’infante. “Non può parlare” si riferisce alla bocca dell’infante. Ciò è connesso alla spiegazione della dottrina. Se si possono conoscere le scritture, si può poi ottenere la liberazione. Ecco perché vengono spiegate le cinque pratiche del *bodhisattva*. Perché si fa riferimento al Buddha? Si cita il Buddha per spronare a intraprendere il percorso del *bodhisattva*.

Se l’interpretazione del passo da parte di Jingying Huiyuan è poco chiara, quella di Zhiyi 智顓 (538-597), fondatore della scuola Tiantai 天台, è decisamente fuorviante: il noto esegeta rilegge la prima parte del capitolo sulla pratica dell’infante trasfigurandola in una spiegazione della *si jiao yi* 四教義 (Dottrina dei quattro insegnamenti), che egli stesso aveva elaborato. Il commento di Zhiyi si trova nel *Miaofa lianhua jing xuanyi* 妙法蓮華經玄義 (Significato recondito del *Sūtra del loto del meraviglioso Dharma*):³⁹

《大經》云：「能說大字，所謂婆和」，此即六度小行而求作佛，故言大字。又云：「不見晝夜、觀疏等相」，即同通教菩薩，即色是空意也。又云：「不能造作，大小諸事」，「大事即五逆，小事即二乘心」，此即同別教。別教非生死，故無五逆；非涅槃，故無小乘心。又云：「楊樹黃葉」，即同人天五戒、十善嬰兒。又云：「非道為道，以能生道微因緣故。」即同二乘嬰兒也。慈善根力能出假化物，同小善方便，引入佛慧，作圓教嬰兒也。《經》云：「不能起住、來去、語言。」如《經》(云云)。又判麁妙、開麁顯妙，例可解(云云)。⁴⁰

Il *Mahāparinirvāṇasūtra* dice “È in grado di pronunciare le scritture, ciò viene detto *po-he?*”, così è [il *bodhisattva*] delle sei *paramitā* e delle pratiche minori che anela alla buddhità e per [ottenersela] fa riferimento alle scritture.⁴¹ [Il *sūtra*] dice anche: “Non conosce le caratteristiche del giorno o della notte, del parente stretto o lontano”, così è [il *bodhisattva* dell’insegnamento condiviso,⁴² [che ha compreso] il senso dell’equivalenza tra

forma e vacuità. Il *sūtra* dice ancora “Non può compiere azioni né grandi né piccole” e “le cinque azioni sono i cinque gravi crimini, le piccole azioni sono la mente del veicolo minore”, questo corrisponde all’insegnamento distinto.⁴³ Nell’insegnamento distinto, non vi è *samsāra*, quindi non vi sono i cinque crimini; non vi è *nirvāna*, quindi non vi è una disposizione propria del veicolo inferiore. [Il *sūtra*] parla anche di “foglie gialle del pioppo” un riferimento ai cinque precetti per uomini e dèi, [ovvero] gli infanti dei dieci comportamenti probi.⁴⁴ [Il *sūtra*] dice anche: “Considerare il sentiero ove non c’è sentiero, per poter generare anche la più sottile connessione causale con il percorso”. Questi sono gli infanti del veicolo minore. La forza dello stato mentale della compassione può generare una realtà provvisoria al fine di convertire gli esseri, gli abili mezzi con il minimo beneficio necessario a prendere parte alla saggezza del Buddha. Questo è l’insegnamento perfetto dell’infante.⁴⁵ Il *sūtra* dice: “Non può star fermo, non viene e non va, non comunica con il linguaggio” e così via. Abbiamo quindi distinto ciò che è grezzo da ciò che è sottile, separato il grezzo per rendere manifesto il sottile, e così via.

Da questa interpretazione si capisce che Zhiyi ha volontariamente frainteso il passo del *Mahāparinirvāṇasūtra* in cui era richiamata una delle tesi più radicali della dottrina buddhista, ovvero quella dell’assoluta convenzionalità del linguaggio e della sua inadeguatezza ad esprimere il reale. Zhiyi trasforma il riferimento al linguaggio improprio dell’infante in un termine di paragone per coloro che appartengono alla scuola degli śrāvaka e dei *pratyekabuddha* e si basano esclusivamente sullo studio del *Tripitaka*, trascurando il percorso del *bodhisattva*.

L’interpretazione di Zhiyi è stata poi ripresa anche dal sesto patriarca della scuola Tiantai, Zhanran 湛然 (711-782), nel suo commentario *Fahua xuanyi shiqian* 法華玄義釋籤 (Spiegazione del significato recondito del [*Sūtra del*] *Loto*). Zhanran al termine del suo commento al testo di Zhiyi sottolinea l’importanza di basarsi sul significato dottri-

nale e non fare affidamento sul linguaggio (inteso qui essenzialmente come testo scritto).⁴⁶

Dagli esempi riportati risulta evidente che il paragone Buddha-infante risultasse alquanto enigmatico per i commentatori successivi; pur recepito, il paragone non è approfondito oppure è completamente travisato. Molto più spazio è stato dedicato al più comune paragone Buddha-genitore presentato nella seconda parte del capitolo sulla pratica dell'infante.

La prima parte del capitolo sulla pratica dell'infante verrà poi ripreso da quella che si potrebbe considerare come la controcultura buddhista per eccellenza, il Chan classico,⁴⁷ con un'interpretazione molto più vicina al significato originario. Nelle *Raccolte della trasmissione della lampada dell'era Jingde*, o *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄, una raccolta di oltre mille agiografie di patriarchi e maestri Chan completata nel 1004, il brano sulla pratica dell'infante è citato dal maestro Chang Zikuang 長髭曠 (740-830):⁴⁸

汝不見小兒出胎時。可道我解看教不解看教。當恁麼時亦不知有佛性義無佛性義。及至長大便學種種知解。出來便道我能我解。不知是客塵煩惱。十六行中嬰兒行為最。哆哆和和時喻學道之人離分別取捨心故。讚歎嬰兒。何況喻取之。若謂嬰兒是道。今時錯會。⁴⁹

Non hai mai visto un bambino appena nato? Potrebbe mai dire “io so interpretare le scritture” oppure “non so interpretare le scritture”? In quel momento non ha la minima idea di cosa significhi avere la natura di Buddha o non avere la natura di Buddha. Poi con il tempo, crescendo, studia tutti i tipi di dottrina. E poi ci viene a dire “io sono in grado”, “io comprendo”. Non è consapevole che [così facendo] si affanna in effimere ambascie. Delle sedici condotte, quella dell'infante è la suprema. La lallazione simboleggia la persona che studia il percorso abbandonando la mente [discriminante], che accetta e confuta. Ecco perché ammiro gli infanti. Potrei fare un paragone e dire che

l'infante [stesso] è il percorso, ma al giorno d'oggi sarei frainteso.

Nel brano riportato, la lallazione dell'infante diviene un invito ad abbandonare la razionalità nella pratica – il fulcro del discorso non è tanto la convenzionalità del linguaggio, ma l'inappropriatezza del mezzo scritto. In questo caso l'infante è per la prima volta inteso come un termine di paragone positivo ed è riconosciuto come questo paragone possa provocare dei fraintendimenti. Questi fraintendimenti sono dovuti ad una generale percezione negativa dell'infanzia, che permane, come osservato nelle premesse, fino all'età moderna. Tra le eccezioni a questa percezione negativa va senz'altro menzionata la tradizione daoista, che si svilupperà però in modo molto diverso, con la divinizzazione dell'embrione-infante (il cosiddetto *chizi* 赤子 ‘bambino vermiglio’), nella prospettiva dell'alchimia interna.⁵⁰

Un riferimento al *Mahāparinirvāṇasūtra* si trova anche nel cosiddetto *Congrong lu* 從容錄 o *Raccolte di Congrong*, un'antologia di *gong'an* 公案 (*koan*, casi precedenti) compilata nel dodicesimo secolo e poi arricchita da numerosi commentari nei secoli successivi. Questo brano accosta l'interpretazione Tiantai, secondo cui la lallazione è una metafora per lo studio dei testi, e l'interpretazione riportata nelle *Raccolte della trasmissione della lampada*, secondo la quale il linguaggio del bambino rappresenta invece l'abbandono della razionalità discriminante. Anche se non esplicitamente, il testo pare propendere per la seconda interpretazione:

哆哆和和。嬰兒言語不真貌。又法華釋籤云。多踈學行之相。婆和習語之聲。涅槃經有病行嬰兒行。有本云婆婆和和。石室善道禪師云。涅槃十六行中。嬰兒行為最。哆哆和和時。喻學道人離分別取捨心。與下神歌社舞。皆一意也。且道。是何曲調。萬籟有心聞不得。孤巖無耳却知音。⁵¹

[La lallazione], ‘*duoduo bebe*’, è il linguaggio dei bambini, che non è [un] reale [linguag-



gio]. La *Spiegazione del significato recondito del loto* riporta:⁵² *duoduo* simboleggia la pratica dello studio [del canone]. *Pobe* è [invece] il suono di chi studia ripetendo [i testi]. Nel *Parinirvāṣūtra* sono esposte la condotta del bisognoso e quella dell'infante, che in alcuni testi è detta *popobebe*. Shandao di Sishi, maestro del Chan, disse: tra le sedici condotte del *parinirvāṇa*, quella dell'infante è la suprema. Quando dice '*duoduobebe*' fa un paragone con la persona che studia il percorso abbandonando la mente [discriminante] che accetta e confuta. Ciò ha lo stesso significato di 'canzoni degli spiriti e danza dei santuari'. Ma dimmi, quale sarebbe la melodia? Una miriade di flauti, se ne hai l'intenzione, non riuscirai a sentirli. Da solo su un precipizio, senza orecchie, ne conoscerai invece il suono.

Conclusioni

Partendo dalle premesse di una posizione marginale dell'infanzia nella letteratura antica, e di una definizione generalmente negativa del bambino, in quanto soggetto privo della piena padronanza delle proprie facoltà, il paragone tra l'infante ed il Buddha presente nel nono capitolo del *Mahāparinirvāṣūtra* doveva risultare estremamente bizzarro per il sentire comune: di fatto, equivale a paragonare il Buddha a una persona dalle facoltà intellettive limitate. Il paragone appare ancora più discutibile se si considera che la lallazione del bambino diviene il pretesto per postulare l'assoluta convenzionalità del linguaggio in generale, che non descriverebbe la realtà, ma servirebbe solo a formulare definizioni provvisorie.

Le interpretazioni successive dello stesso passo da parte di Jingying Huiyuan, di Zhiyi e di Zhanran dimostrano che il passaggio era stato compreso, ma con grande riluttanza nell'accettare e spiegare il paragone nel senso più letterale. Nel caso di Zhiyi, in particolare, il paragone stesso è forzato in una classificazione dei diversi tipi di insegnamento e la lallazione dell'infante è reinterpretata come lo studio mnemonico (e poco proficuo)

dei testi del canone antico.

Nelle raccolte di insegnamenti dei maestri Chan, redatte in epoca Song (960-1279), troviamo per la prima volta alcune interpretazioni più letterali del passo sulla pratica dell'infante: il bambino diventa un simbolo dell'abbandono della mente razionale e la pratica dell'infante viene definita come 'suprema', sebbene nella consapevolezza che quanto asserito non sia in armonia con il sentire comune.

Bibliografia essenziale

CBETA (Chinese Buddhist Electronic Text Association) Online Reader, <<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>>.

Digital Dictionary of Buddhism, <<http://www.buddhism-dict.net/>>.

Kubo, Tsugunari - Logan, Joseph M. - Abbott, Terry Rae - Ichishima, Masao - Chappell, David W., *Tiantai Lotus texts*, Moraga, BDK America Inc., 2013.

Radich, Michael, *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the emergence of Tathāgatagarbha doctrine*, Hamburg, Hamburg University Press, 2015.

Sasson, Vanessa R., *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, New York, Oxford University Press, 2012.

Zocca, Elena, *Infanzia e santità: un difficile incontro alle origini del cristianesimo*, Roma, Viella, 2020.

Note

¹ Hartmut Scharfe, *Education in Ancient India* (Leiden, Brill, 2002), pp. 71-72.

² Monier Monier-Williams, Ernst Leumann, Carl Cappeller, *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages* (Oxford, Oxford University Press, 1956) *s.v.* *bāla*. Per riferimenti all'infanzia ed episodi o scene riguardanti i bambini nelle epiche e nei drammi, si veda Elena Beccari-

ni-Crescenzi, "Il bambino nella letteratura indiana", *Rivista d'Italia* 19, 2 (1916), pp. 372-388.

³ Wendy Doniger, Brian K. Smith (a cura di), *Le leggi di Manu* (Milano, Adelphi, 1996), p. 244.

⁴ Gregory Schopen, "A New Hat for Hārīti", in V. R. Sassoon (ed.), *Little Buddhas: Children and Childhood in Buddhist Texts and Traditions* (New York - Oxford, Oxford University Press, 2013), pp. 17-23.

⁵ Amy Paris Langenberg, "Scarecrows, *Upāsakas*, Fetuses, and Other Child Monastics in Middle-Period Indian Buddhism", in V. R. Sassoon (ed.), *Little Buddhas*, pp. 50-54.

⁶ *Ibid.*, pp. 54-56.

⁷ André Bareau, "La jeunesse du Buddha dans les Sûtrapitaka et les Vinayapitaka anciens", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 61 (1974), pp. 202-216.

⁸ *id.*

⁹ Si veda Miriam Levering, "The Precocious Child in Chinese Buddhism", in V. R. Sassoon (ed.), *Little Buddhas*, pp. 124-156. Sulla funzione del *puer maior sua aetate* nelle agiografie cristiane si veda Elena Zocca, *Infanzia e santità: un difficile incontro alle origini del cristianesimo* (Roma, Viella, 2020), pp. 117-118.

¹⁰ Sulle diverse soluzioni narrative atte a giustificare l'onniscienza del Buddha-bambino, si veda Jonathan A. Silk, "The Fruits of Paradox: On the Religious Architecture of the Buddha's Life Story", *Journal of the American Academy of Religion*, 71, 4 (2003), pp. 863-881.

¹¹ Si veda l'esempio del *Buddhacarita* in Alessandro Passi, *Le gesta del Buddha* (Milano, Adelphi, 1979), p. 32.

¹² Richard Salomon, *Indian Epigraphy: A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit and the Other Indo-Aryan Languages* (New York - Oxford, Oxford University Press, 1998), p. 8.

¹³ John R. McRae, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000), pp. xiii-xvi.

¹⁴ Wu Pei-yi, *The Confucian's Progress: Autobiographical Writings in Traditional China* (Princeton, Princeton University Press, 1992), p. 145.

¹⁵ Zocca, *Infanzia e santità*, pp. 55-56.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 46-51.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 31-40.

¹⁸ Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (Parigi, Seul, 1960), p. 244.

¹⁹ Zocca, *Infanzia e santità*, pp. 51-53. Nella tradizione letteraria cinese, un esempio di affetto per i figli sono l'epigrafe e la poesia dedicate da Han Yu 韓愈 (768-824) alla figlia undicenne, deceduta in circostanze drammatiche. Si veda Charles Hartman, *Han Yü and the T'ang Search for Unity* (Princeton, Princeton University Press, 1986), pp. 87-88, 100-101.

²⁰ Si veda Jing Iris Hu, "Moral motivation in Mencius – When a child falls into a well", *Philosophy Compass*, 14, 8 (2019), p. 3.

²¹ Zocca, *Infanzia e santità*, pp. 12-21.

²² Mengzi 孟子, *Li Lou xia* 離婁下 (Li Lou, seconda parte), 40.

²³ Erin M. Cline, "Infants, Children and Moral Development in the Zhuangzi and the Daode jing", in L. Kohn (ed.), *New visions of the Zhuangzi* (St. Petersburg, Three Pines Press, 1997), pp. 180-200.

²⁴ Chen Jinhua "The Indian Buddhist Missionary Dharmakṣema (385-433): A New Dating of His Arrival in Guzang and of His Translations", *T'oung-p'ao*, 90, 4-5 (2004), pp. 215-263. Per una traduzione non annotata in lingua inglese si veda Kōshō Yamamoto, *The Mahāyāna Mahāparinirvāna Sūtra: A Complete Translation from the Classical Chinese Language in 3 Volumes* (Ube, Karinbunko, 1973).

²⁵ Per uno studio generale si veda Shimoda Masahiro 下田正弘 *Nehangyō no kenkyū: Daijō kyōten no kenkyū hōhō shiron* 涅槃經の研究 : 大乘經典の研究方法試論 (Ricerche sul *Parinirvāṇasūtra*: riflessioni sulla metodologia per lo studio dei classici del *Mahāyāna*) (Tōkyō, Shunjūsha, 2019).

²⁶ Si veda ad esempio nel sesto capitolo: 嬰孩小兒愚癡無智，無所能說，以是義故，隨意偃側，無人譏訶 (Infanti e

bambini sono stupidi e insipienti, non sono in grado di dire nulla, per questo motivo se cascano addormentati quando hanno sonno, nessuno li rimprovera, (T12, no. 374, p. 429b21-23).

²⁷ Un esempio di attenzione dei genitori per i figli: 如人小時，拾取土塊、糞穢、瓦石、枯骨、木枝，置於口中，父母見已，恐為其患，左手捉頭，右手挑出。菩薩摩訶薩住是地中，亦復如是，[...] (Quando uno è piccolo, prende terra, sporczia, pietre, ossa, rami e se li infila in bocca, al che i genitori, spaventati dal danno [che queste cose possono provocare], con la mano sinistra gli afferrano la testa mentre con la destra le tirano fuori. Così fa il *bodhisattva* in questo stadio [...], T12, no. 374, p. 459a3-5).

²⁸ 一者聖行、二者梵行、三者天行、四者嬰兒行、五者病行。 (T12, no. 374, p. 432a8-11).

²⁹ Alan Cole, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature* (Oakland, University of California Press, 2005), pp. 48-98.

³⁰ La classificazione più comune dei ‘cinque gravi crimini’ comprende: matricidio, parricidio, omicidio di un *arhat*, ferire il corpo del Buddha e disturbare l’armonia del *samgha*. Si veda *Digital Dictionary of Buddhism, s.v. wuni 五逆*.

³¹ T12, no. 374, p. 485b14-c10.

³² Letteralmente ‘Cielo dei trentatré’, uno dei sei reami delle rinascite su cui regna il dio Indra. *Digital Dictionary of Buddhism, s.v. sanshisān tian 三十三天*.

³³ I ‘cinque desideri’ o *pañca kāma* sorgono dal contatto tra gli oggetti e gli organi di senso (occhi, orecchie, naso, lingua e corpo). *Digital Dictionary of Buddhism, s.v. wuyu 五欲*.

³⁴ I sei sensi o *ṣaḍ indriyāni* sono vista, udito, olfatto, gusto, tatto e intelletto. *Digital Dictionary of Buddhism, s.v. liu gen 六根*.

³⁵ T12, no. 374, p. 485c10-24.

³⁶ T12, no. 374, pp. 485c24-486a10.

³⁷ T37, no. 1764, p. 782a14-18.

³⁸ T37, no. 1764, p. 782a18-23.

³⁹ Il passo è riportato quasi *verbatim* an-

che in un altro trattato di Zhiyi, il *Si jiao yi 四教義* (Dottrina dei quattro insegnamenti), T46, no. 1929, pp. 758c19-759a8.

⁴⁰ Detto anche ‘insegnamento canonico’, si veda *Digital Dictionary of Buddhism, s.v. Zang jiao 藏教*.

⁴¹ Nella classificazione di Zhiyi, questo è l’insegnamento che unisce dottrine del piccolo e del grande veicolo; *Digital Dictionary of Buddhism, s.v. tong jiao 通教*.

⁴² L’insegnamento distinto è anche inteso come un riferimento alla scuola Huayan 華嚴; *Digital Dictionary of Buddhism, s.v. bie jiao 別教*.

⁴³ I cinque precetti sono le cinque regole morali di base: non uccidere, non rubare, non commettere atti impuri, non mentire e non consumare bevande o cibi intossicanti. I dieci comportamenti probi sono una versione estesa dei cinque precetti e se rispettati consentono la rinascita celeste o una rinascita in forma umana. *Digital Dictionary of Buddhism, s.v. shi shan ye 十善業*.


⁴⁴ L’insegnamento perfetto è quello della scuola Tiantai; *Digital Dictionary of Buddhism, s.v. yuan jiao 圓教*.

⁴⁵ T33, no. 1716, p. 724b17-c12.

⁴⁶ 依義不依語，斯之謂矣 (T34, no. 1719, p. 157c24-25). Si veda anche Matsu-mori Hideyuki 松森秀幸, “Hokke genji shaku sen ni okeru Daihatsunehankyō ara no in’yō ni tsuite 『法華玄義釈籤』における『大般涅槃經疏』の引用について” (Sulle Citazioni del *Mahāparinirvāṇasūtra* nella Spiegazione del significato recondito del [*Sūtra del Loto*], *Sōkadaigaku jinbun gakukai 創価大学人文学会*, 19 (2007), A139-A159).

⁴⁷ Per una periodizzazione del buddhismo Chan si veda John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley, University of California Press, 2003), pp. 12-13.

⁴⁸ Il brano è poi ripreso, quasi *verbatim*, nelle *Biyān lù 碧巖錄* (Raccolte della roccia azzurra) (T48, no. 2003, p. 206c14-21), si veda Thomas Cleary e Jonathan C. Cleary, *The Blue Cliff Record* (Boston&London, Shambhala,



2005), pp. 439-440.

⁴⁹ T51, no. 2076, p. 316b5-11.

⁵⁰ Su questo tema si veda Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China* (Stanford, Stanford University Press, 2005), pp. 210-214.

⁵¹ T48, no. 2004, p. 232b17-24, tradot-

to in inglese in Thomas F. Cleary e Xingxiu, *The Book of Serenity* (Boston, Shambala, 1998), pp. 56-57.

⁵² Si fa qui riferimento al commentario di Zhanran, della scuola Tiantai; si veda nota 46.