

UNIVERSITÀ DI ROMA
STUDI ORIENTALI PUBBLICATI A CURA DELLA SCUOLA ORIENTALE
Volume VI

GIUSEPPE TUCCI

OPERA MINORA

Parte I



ROMA
DOTT. GIOVANNI BARDI
EDITORE

1971

UNIVERSITÀ DI ROMA
STUDI ORIENTALI PUBBLICATI A CURA DELLA SCUOLA ORIENTALE
Volume VI

GIUSEPPE TUCCI

OPERA MINORA

Parte I



ROMA
DOTT. GIOVANNI BARDI
EDITORE
1971

—
PROPRIETÀ RISERVATA
—

Stampato in Italia

ROMA, 1971 - AZIENDE TIPOGRAFICHE EREDI DOTT. G. BARDI

Caro Tucci,

Diverse volte ti abbiamo udito esprimere opinioni piuttosto sfavorevoli sulle consuete Festschriften, soprattutto a causa della loro eterogeneità; e infatti a tutti noi succede di trovare in volumi simili, tra tanti articoli pur pregevoli, solo due o tre che più o meno abbiano attinenza agli studi che ci interessano. Naturalmente questo è un punto di vista da cui si può dissentire. Comunque, i tuoi colleghi della Scuola Orientale ne erano memori quando decisero, già diversi anni fa, di renderti onore non con una silloge di articoli di vari autori, ma raccogliendo in questi due volumi alcuni dei tuoi scritti minori (minori per mole, non per valore). Non v'è chi non veda l'utilità di una raccolta simile, che ripropone all'attenzione degli studiosi articoli e memorie non sempre facilmente reperibili oppure pubblicati in volumi da tempo esauriti. Nel vasto campo della tua multiforme attività non c'era che l'imbarazzo della scelta; e in materia così delicata abbiamo tenuto conto soprattutto del desiderio dell'autore, anche se i tuoi amici avrebbero talvolta voluto veder ripubblicati taluni scritti che tu ritieni superati, ma che, se non altro, attestano la profondità delle tue conoscenze e la vastità dei tuoi interessi.

In quasi sessant'anni di attività in campo orientalistico tu sei stato non solo un grande maestro, come possono affettuosamente attestare i tuoi discepoli ora in cattedra; sei stato e sei tuttora un vero vulcano di esuberante energia. Tipica del tuo carattere è la ferma volontà di non lasciarti rinchiudere, per forza di circostanze esterne, in un campo solo di studio. E ciò non riguarda soltanto le qualità organizzative che ti hanno consentito di creare nel 1934 l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, di farlo risorgere dalle ceneri del conflitto mondiale e di potenziarlo fino a fargli raggiungere la posizione preminente di oggi. Anche nella tua attività più strettamente scientifica non ti sei mai lasciato prescrivere la via dagli eventi, ma sei stato tu a sfruttarli per allargare il tuo campo di lavoro.

Nei primi anni, subito dopo la prima guerra mondiale, i tuoi interessi erano rivolti prevalentemente al pensiero cinese; e la tua *Storia della filosofia cinese antica* (n. 24) può ancora rendere ottimi servizi malgrado il quasi mezzo secolo trascorso. In seguito, la componente buddhista di quel pensiero divenne per te prevalente. E i cinque anni della tua permanenza in India (1925-1930), oltre a com-

pletare e concludere il tuo periodo formativo, oltre a darti una inarrivabile conoscenza intima di quell'India tradizionale che oggi sta rapidamente scomparendo, furono fertilissimi di studi e di pubblicazioni. Videro la luce l'una dopo l'altra edizioni di opere della più antica logica buddhista conservate soltanto in traduzione cinese (n. 69), di un'altra opera logica importante come il *Nyāyamukha* di Dinnāga (n. 76) e, in collaborazione con Vidushekhara Bhattacharya, di un testo fondamentale di Sthiramati (n. 90); tutti modelli di acribia scientifica nella ricostruzione di archetipi la cui tradizione manoscritta sanscrita, corrotta o lacunosa o addirittura assente, viene affiancata o sostituita dalla magistrale utilizzazione delle traduzioni tibetane e cinesi.

Ma nel frattempo avevi sentito il fascino del Tibet, che hai visitato dapprima nei suoi lembi inclusi nei confini politici indiani, poi nelle sue regioni occidentali e infine in quelle centrali, superando ogni sorta di difficoltà e percorrendo migliaia di km sulle piste carovaniere del Tibet, sempre a piedi, in contatto intimamente sentito con uomini e natura. Fu una serie di otto spedizioni, illustrate in una serie di racconti di viaggio che sono una sapida quanto riuscita miscela di *pāṇḍitya* e di spirito d'avventura (nn. 94, 127, 178). Ma esse soprattutto rivelarono tesori d'arte fino allora sconosciuti e probabilmente destinati a rapida distruzione, tesori che soltanto i sette volumi di *Indo-Tibetica* (nn. 91, 93, 106, 115, 150) conserveranno forse ai posteri. L'ultima di queste spedizioni ti portò nel 1948 a Lhasa e al tempio reale di bSam-yas, primo e per ora unico orientalista accademico ad arrivarvi. Ma già prima tu avevi dato alla luce la tua massima opera in campo tibetologico; gli enormi volumi di *Tibetan Painted Scrolls* (n. 172) sono veramente un monumentum aere perennius, che sotto un titolo troppo angusto e modesto nasconde una vera enciclopedia di dati, di notizie, di scoperte, sempre basate su una inarrivabile conoscenza dei testi, ma anche di cose e luoghi; opera che ancor oggi è fondamentale per chiunque si occupi di studi tibetani.

Poi gli avvenimenti del 1949-50 ti preclusero ulteriori missioni in quel paese che tu ami e conosci come nessun altro. E allora la tua attività si spostò in un primo tempo al vicino Nepal e specialmente alle sue poco note regioni occidentali. Due missioni (1952, 1954) fruttarono la scoperta dei cimeli storici del regno dei Malla, del tutto ignoto fino allora, che si estendeva attraverso l'Himalaya fino a includere il Tibet occidentale; scoperte che furono illustrate in uno studio di ampio respiro (n. 233) e in due piccole garbate opere di divulgazione (nn. 197 e 246). Poi fu l'addio alle regioni himalayane, anche se la tua attività nel campo tibetologico è durata ininterrotta fino ad oggi.

Ad un'età in cui la maggior parte dei tuoi colleghi, giunti al termine della loro carriera universitaria, pensano a tirare le somme della loro vita di studi, tu hai avuto il coraggio e l'energia giovanile di mutare totalmente indirizzo, creando quel Centro di Scavi presso l'ISMEO che iniziò la sua attività nello Swat (1956), per poi estenderla all'Afghanistan e all'Iran Orientale; centro che tu hai sempre guidato personalmente, sia nella sua organizzazione in patria, sia (ciò che più conta) sul campo, in regioni in cui le condizioni di lavoro e di scavo sono sempre dure, talvolta massacranti. L'archeologia militante è divenuta la tua attività principale in questi ultimi anni, che videro anche la creazione per tua iniziativa del Museo Nazionale d'Arte Orientale a Roma.

Non per questo però la tua attività nei campi filosofico e storico venne meno. Ne fanno fede l'aureo studio sui *mandala* (n. 173), edizioni e traduzioni di testi buddhistici (nn. 213, 227, 273), quella *Storia della filosofia indiana* (n. 222) così ricca di osservazioni nuove e acute, studi di iconografia e di storia dell'arte (n. 278), opere di divulgazione a alto livello (nn. 272, 281). L'orientalismo a tavolino e quello sul campo si sono trovati riuniti in te, in una fusione armonica in cui la fonte scritta guida la ricerca sul posto e la ricerca artistica e archeologica mostra la via a una più retta comprensione del documento scritto.

Ma soprattutto è la tua intima serena umanità che ti ha reso così caro ai tuoi discepoli più vicini. Battagliero e talvolta duro avversario quando lo trovavi giusto e necessario, sei stato guida paterna e poi amico affettuoso a quelli che (per usare un'espressione oggi scioccamente diletteggiata) sedendo ai tuoi piedi furono iniziati agli studi orientali. Chi scrive rammenta ancora (ed è uno dei più cari ricordi della sua gioventù) le smaglianti lezioni su Nāgārjuna nella quiete assorta della vecchia Scuola Orientale nella soffitta di Palazzo Carpegna; chi vi ha assistito, sa quale profondo godimento spirituale può rappresentare l'insegnamento di un vero grande maestro.

Questi tuoi due volumi vogliono essere, caro Tucci, una piccola testimonianza della stima, dell'ammirazione e del memore affetto di quanti alla Scuola Orientale ti furono colleghi e discepoli.

L. PETECH

AVVERTENZA

In linea di massima, gli articoli e le memorie qui riprodotte non hanno subito varianti, neppure allo scopo di aggiornare la bibliografia citata.

Fanno eccezione tre scritti, nei quali il prof. Tucci stesso ha voluto effettuare qualche rimaneggiamento, correzione o omissione. E precisamente:

Linee di una storia del materialismo indiano (pp. 49-156): radicale rimaneggiamento del cap. III; omissione delle appendici (pp. 687-713 del testo originale).

The sea and land travels of a Buddhist Sādhu in the sixteenth century (pp. 305-320): notevoli modifiche e correzioni.

Travels of Tibetan pilgrims in the Swat valley (pp. 369-418): numerose correzioni e aggiunte, omissione dell'appendice contenente il testo tibetano (pp. 85-103 dell'edizione originale).

Poche correzioni in qualche altro articolo sono di scarso rilievo.

L. PETECH

BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI
DI GIUSEPPE TUCCI DAL 1911 AL 1970

Da questa bibliografia sono esclusi gli articoli comparsi sulla stampa quotidiana ed alcuni articoli di occasione o di semplice divulgazione, per es. quelli comparsi sulla rivista *Yamato* (1941-1943). Le numerose notizie di libri senza intenti critici vengono raccolte sotto un unico numero alla fine di ogni anno. Le recensioni a carattere anche parzialmente critico vengono invece elencate a parte.

Gli articoli i cui numeri sono stampati in neretto vengono riprodotti nel presente volume.

ABBREVIAZIONI

<i>BSGI</i>	= <i>Bollettino della [Reale] Società Geografica Italiana</i>
<i>EW</i>	= <i>East and West</i>
<i>FR</i>	= <i>Alle Fonti delle Religioni</i>
<i>FSA</i>	= <i>Forme dello spirito asiatico</i> (v. n° 141 di questa bibliografia).
<i>GSAI</i>	= <i>Giornale della Società Asiatica Italiana</i>
<i>IHQ</i>	= <i>Indian Historical Quarterly</i>
<i>ILN</i>	= <i>illustrated London News</i>
<i>JRAS</i>	= <i>Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain</i>
<i>MCB</i>	= <i>Mélanges Chinois et Bouddhiques</i>
<i>Mem. RANL</i>	= <i>Rendiconti della [Reale] Accademia dei Lincei, Memorie</i>
<i>NA</i>	= <i>Nuova Antologia</i>
<i>RA</i>	= <i>Rivista di Antropologia</i>
<i>RC</i>	= <i>Rivista di Cultura</i>
<i>RTS</i>	= <i>Rivista Italiana di Sociologia</i>
<i>RSO</i>	= <i>Rivista degli Studi Orientali</i>
<i>VM</i>	= <i>Le Vie del Mondo</i> (fino al 1937: <i>Le Vie d'Italia e del Mondo</i>).

1911

1. *Inscriptiones in agro Maceratensi nuper repertae neque iam vulgatae*; in *Mitteilungen des k. deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, XXVI, 284-287.

1912

2. *Ricerche sul nome personale romano nel Piceno*; in *Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Marche*, N. S., VII (1911/2), 301-369.

1913

3. *Totemismo ed esogamia*; in *RIS*, XVII, 617-630.

1914

4. *Osservazioni sul Fargard II del Vendidad*; in *GSAI*, XXVI (1913/4), 243-251.
5. *Nota sul rito di seppellimento degli antichi persiani*; in *RA*, 315-319.
6. *Note sull'Asia preistorica*; in *RA*, XIX, 689-694.
7. *Il Tao e il Wu-wei di Lao-tzu*; in *Coenobium*, VIII, fasc. 10, 25-29.

1915

8. *Dispute filosofiche della Cina antica*; in *RIS*, XIX, 49-69.
9. *Un filosofo apologista cinese del sec. IX*; in *Rivista di Filosofia*, VII, 351-355 (su Han Yü).
10. Rec. di P. TACCHI VENTURI, *Opere storiche di P. Matteo Ricci*; in *Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Marche*, N. S., X, 193-196.

1916

11. *I mistici dell'Oriente*; in *RIS*, XX, 173-191 (su Lieh-tzu).
12. *I primi sistemi filosofici indiani*; in *RIS*, XX, 86-90 (rec. di F. BELLONI-FILIPPI, *I maggiori sistemi filosofici indiani*).

1917

13. *Note cinesi*, I (I: *Come Sse-ma Ts'ien concepì la storia*; II: *Hun-fei-tzu e le sue critiche al confucianesimo*); in *GSAI*, XXVIII (1916/7), 41-63.
14. Rec. di A. v. STAEL-HOLSTEIN, Gaṇḍistotragāthā; in *GSAI*, XXVIII (1916/7), 202-207.

1920

15. *Note cinesi*, II (I: *Le biografie 2-7 di Sse-ma Ts'ien*; II: *Kuan Chung*); in *GSAI*, XXIX (1919/20), 29-60.
16. *Dei rapporti fra la filosofia greca e l'orientale*; in *Giornale critico della filosofia italiana*, I, 38-59.
17. *A proposito dei rapporti tra cristianesimo e buddhismo*; in *Bilychnis*, XV, 332-341.
18. Rec. di B. LAUFER, *Dokumente der indischen Kunst*, Heft I; in *RSO*, VIII (1919/20), 851-856.

1921

19. *Scritti di Mencio*, Lanciano, Carabba, ix-299 pp.
20. *Un altro poema di Aṣvaghōṣa: il Saundarānanda*; in *FR*, I, fasc. I, 38-69.

21. *L'influsso del buddhismo sulla civiltà dell'Estremo Oriente*; in *Bilychnis*, XVII, 144-155.
22. Rec. di H. OLDENBERG, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft: Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*; in *Giornale critico della filosofia italiana*, II, fasc. 2, 123-126.
23. Notizie di libri in *Bilychnis*, XVII, 360-361, 425.

1922

24. *Storia della filosofia cinese antica*, Bologna, Zanichelli, xii-222 pp.
25. *La Karpūramañjari di Rājasekhara, dramma pracrito volto in italiano*, Città di Castello, Il Solco, 130 pp.
26. *Confucio e Lao-tse*; in *Nuova Rivista Storica*, VI, 262-276.
27. *Note ed appunti sul Divyāvadāna*; in *Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, LXXXI, 2, 449-473.
28. *Lhasa e il lamaismo*; in *La terra e la vita*, I, 359-364.
29. *Lo Çataçāstra, tradotto dal sanscrito e commentato*, I; in *FR*, I, fasc. 3-4, 46-66.
30. *Śrī Vijaya Dharma Suri*; in *FR*, I, fasc. 3-4, 78-79 (necrologio).
31. Rec. di L. FINOT, *La marche à la lumière*, Bodhicaryāvatāra; in *FR*, I, fasc. 2, 45-54.
32. Notizie di libri in *Bilychnis*, XIX, 44-52, e XX, 312-318.

1923

33. *Nota sulle fonti di Kālidāsa*; in *RSO*, IX (1921/3), 1-26.
34. *La redazione poetica del Kāraṇḍavyūha*; in *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, LVIII (1922/3), 605-630.
35. *Lo Çataçāstra, tradotto dal sanscrito e commentato*, II; in *FR*, II, fasc. I, 32-43.
36. *Saptaśatikāprajñāpāramitā*; in *Mem. RANL*, s. V, XVII, 116-139.
37. *Studio comparativo tra le tre versioni cinesi e il testo sanscrito del I° e II° capitolo del Lañkāvatāra*; in *Mem. RANL*, s. V, XVII, 170-200.
38. *Di una leggendaria biografia cinese di Nāgārjuna*; in *Bilychnis*, XXII, 213-217.
39. *Linee di una storia del materialismo indiano*, I; in *Mem. RANL*, s. V, XVII, 242-310.
40. Rec. di H. GÜNTHER, *Buddha in der abendländischen Legende*; in *RSO*, IX (1921/3), 610-614.
41. Rec. di tre opere di J. Hertel; in *RSO*, IX (1921/3), 614-617.
42. *Un capolavoro della letteratura bengalica in una recente traduzione inglese*; in *RC*, IV, 4-9 (rec. di S. C. Chatterji, *Srikantha*, trad. K. C. Sen e Th. Thompson).
43. Notizie di libri in *FR*, II, fasc. 1, 57-61, e fasc. 2, 54-55; *RC*, IV, 216-217, 425.

1924

44. *Apologia del Taoismo*, Roma, Formiggini, 81 pp.
45. Notizie di libri in *FR*, II, 3-4, 56-57, 59-60, 74-80; *RC*, V, 99-101, 112; *Bilychnis*, XXIV, 229-235.

1925

46. *Su Sung-ku, apologia del confucianesimo. tradotta dall'originale manoscritto cinese*, Roma, Formiggini, 80 pp.

47. In cammino verso la luce di *Çāntideva*, tradotto dal sanscrito in italiano, Torino, Paravia, xxiii-117 pp.
48. *Note sul Saundarānanda Kāvya di Aṣvaghōṣa*; in *RSO*, X (1923/5), 145-149.
49. *Studi mahayanici* (I: *La versione cinese del Catuḥçataka di Āryadeva confrontata col testo sanscrito e la traduzione tibetana*; II: *Una nuova edizione del Laṅkāvatāra*); in *RSO*, X (1923/5), 521-590.
50. *Le cento strofe (Çataçāstra)*, testo buddhistico mahāyāna tradotto dal cinese, con introduzione e note; in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, I (1925), 66-128, 161-189 (riprende, corregge e completa gli articoli n. 29 e 35).
51. *La preghiera nella Cina*; in *Bilychnis*, XXV, 11-27.
52. *A sketch of Indian materialism*; in *Acts of the First Indian Philosophical Congress*, Calcutta, 34-44.
53. *Un traité d'Āryadeva sur le nirvāṇa des hérétiques*; in *T'oung Pao*, XXIV, 16-31.
54. *La scienza nella Cina antica*; in A. MIELI, *Manuale di storia della scienza*, I, Roma, 546-554.
55. Rec. di ABHYANKAR, *Sarvadarśanasanġraha of Sāyaṇa Mādhava*; in *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, I, 236-239.
56. Notizie di libri in *RSO*, X (1923/5), 156-159, 168, 711-725; *Bilychnis*, XXV, 261-262; *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, I, 144-145.

1926

57. *Il Buddhismo*, Foligno, Campitelli, 295 pp.
58. *Saggezza cinese*, Torino, Paravia, xxiv-85 pp.
59. *The idealistic school in Buddhism*; in *Dacca University Bulletin*, XII, 1-16.

1927

60. *Tradizionalismo e innovatori nella letteratura dell'India*; in *Bilychnis*, XXIX, 162-169 (ristampato con modifiche come seconda parte del capitolo *Caratteri generali del pensiero indiano* in *FSA*, 54-60).

1928

61. *Un epicedio per la morte del Buddha*; in *GSAI*, N. S., I (1925/8), 240-249.
62. *Is the Nyāyapraveśa by Dinnāga?*; in *JRAS*, 7-13.
63. *La religiosità dell'India*; in *NA*, vol. 339, 204-210.
64. *Notes on the Laṅkāvatāra*; in *IHQ*, IV, 545-556.
65. *The Vādaividhi*; in *IHQ*, IV, 630-636.
66. *On the fragments from Dinnāga*; in *JRAS*, 377-390, 905-906.
67. *I conventi del Tibet*; in *BSGI*, LXIV, 583-588.
68. Notizie di libri in *RSO*, XI (1926/8), 318-322; *Bilychnis*, XXXI, 368-374.

1929

69. *Pre-Dinnāga Buddhist texts on logic from Chinese sources* (Gaekwad Oriental Series, 49), Baroda, Oriental Institute, xxx-40-32-77-89-91 pp.
70. *Linee di una storia del materialismo indiano*, II; in *Mem. RANL*, s. VI, II, 667-713.

71. *A visit to an astronomical temple in India*; in *JRAS*, 247-258.
72. *Buddhist logic before Dīnnāga* (*Asaṅga, Vasubandhu, Tarkaśāstras*); in *JRAS*, 451-488, 870-871.
73. *Caitanya*; in *Bilychnis*, XXXIII (1929), 97-125 (ristampato con poche modifiche e col titolo *La via dell'amore divino* in *FSA*, 79-123).
74. *In un paese sconosciuto: il Nepal*; in *NA*, vol. 345, 347-358.

1930

75. *On some aspects of the doctrines of Maitreya[nātha] and Asaṅga* (Calcutta University Readership Lectures), Calcutta, Calcutta University, 82 pp.
76. *The Nyāyamukha of Dīnnāga, being the oldest Buddhist text on logic after Chinese and Tibetan materials* (Materialien zur Kunde des Buddhismus, XV), Heidelberg, Harrassowitz, 72 pp.
77. *Note indologiche* (I: *A proposito del Purāṇapañcalakṣaṇa*; II: *Tracce di culto lunare in India*); in *RSO*, XII (1929/30), 408-427.
78. *Bhāmaha and Dīnnāga*; in *Indian Antiquary*, LIX, 142-147.
79. *Animadversiones Indicae*, I-VII; in *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, XXVI, 125-160.
80. *Del supposto architetto del Taj e di altri italiani alla corte dei Moghul*; in *NA*, vol. 349, 77-90.
81. *The influence of Italian literature*; in *Calcutta Review*, 35, 2, 182-192.
82. *The Jātinirakṛti of Jitāri*; in *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, XI, 54-58.
83. *A fragment from the Pratītya-samutpāda-vyākhyā of Vasubandhu*; in *JRAS*, 611-623.
84. *The spirit of Italian literature*; in *Calcutta Review*, 37, 2-3, 165-177.

1931

85. *Influssi stranieri sul pensiero cinese*; in *Annali del R. Istituto Orientale di Napoli*, IV, 3-19.
86. *Notes on the Nyāyapraveśa by Śaṅkarasvāmin*; in *JRAS*, 381-413.
87. *Teorie ed esperienze dei mistici tibetani* (Il Pensiero Religioso, n. 4), Città di Castello, 14 pp.
- 87a. Id.; in *Il Progresso Religioso*, XI, 145-156 (ristampato con modifiche ed omissioni come prima parte del capitolo *Teorie ed esperienze degli asceti tibetani* in *FSA*, 170-182).
88. *Note ed appunti di viaggio nel Nepal*; in *BSGI*, LXVIII, 515-531, 634-645.
89. *The sea and land travels of a Buddhist Sādhu in the sixteenth century*; in *IHQ*, VII (1931), 683-702.

1932

90. [Vidushekhara Bhattacharya and G. Tucci], *Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyāṭikā of Sthiramati* (Calcutta Oriental Series, XXIV), Londra, Luzac and Co., v-51-54.
91. *Indo-Tibetica*, I: mC'ord-rten e ts'a-t's'a nel Tibet indiano ed occidentale, Roma, Reale Accademia d'Italia, iv-155 pp., 42 tavv.
92. *Two hymns of the Catuḥstava of Nāgārjuna*; in *JRAS*, 309-325.

1933

93. *Indo-Tibetica*, II: *Rin-c'en-bzan-po e la rinascita del buddhismo nel Tibet intorno al mille*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 103 pp.
94. [G. Tucci ed E. Ghersi] *Cronaca della missione scientifica Tucci nel Tibet occidentale* (1933), Roma, Reale Accademia d'Italia, 395 pp.
- 94a. [G. Tucci ed E. Ghersi] *Secrets of Tibet*, London-Glasgow, Blackie and Son Ltd., 1935, xiv-210 pp. (ed. inglese del precedente).
- 94b. [G. Tucci ed E. Ghersi], *Shrines of a Thousand Buddhas*, New York, Robert M. McBride, 1936, 268 pp. (ed. americana del precedente).
95. *Oriente ed Occidente*; in *Atti dei Convegni della Fondazione A. Volta*, II bis, 424-430 (ristampato in *FSA*, 3-11).
96. *L'ultima mia spedizione sull'Imalaya*; in *NA*, vol. 365, 245-258.
97. *Animadversiones Indicae*, VIII; in *Festschrift für Moritz Winternitz*, Lipsia, Otto Harrassowitz, 243-246.
98. Voce *Lamaismo*; in *Enciclopedia Italiana*, XX, 398-400.
99. Rec. di F. DE FILIPPI, *An account of Tibet; the travels of Ippolito Desideri*; in *JRAS*, 353-358.
100. *Di alcune opere recenti sui vernacoli indiani*; in *RSO*, XIV, 191-192.
101. Notizie di libri in *RSO*, XIV, 214-215; *NA*, vol. 368, 632-636.

1934

102. *L'Oriente nella cultura contemporanea*, Roma, ISMEO, 21 pp.
103. *Unknown monasteries of mysterious Tibet visited during a recent journey of exploration*; in *ILN*, 246-247.
104. *The Ratnāvali of Nāgārjuna*; in *JRAS*, 307-325.
105. Notizie di libri in *JRAS*, 212-214, 409-410.

1935

106. *Indo-Tibetica*, III: *I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico*; Parte I: *Spiti e Kunavar*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 219 pp. e 91 tav.
107. *Nel paese dei Lama*; in *VM*, III, 261-288.
108. *I segni di Roma nell'India e nell'Estremo Oriente*; in *NA*, vol. 378, 3-14 (ristampato col titolo *I rapporti di Roma con l'India e con l'Estremo Oriente* in *FSA*, 12-19).
109. *Indirizzi filosofici nell'India contemporanea*; in *Bollettino dell'ISMEO*, I, 183-190 (ristampato con aggiunte in *FSA*, 124-141).
110. *Some glosses upon the Guhyasamāja*; in *MCB*, III, 338-353.
111. *Splendori di un mondo che scompare: nel Tibet occidentale*; in *VM*, III, 911-937.
112. *On some bronze objects discovered in Western Tibet*; in *Artibus Asiae*, V, 105-116.
113. *Cina e Giappone secondo un critico cinese*; in *Bollettino dell'ISMEO*, I, 1-5 (rec. di Hu Shih, *The Chinese Renaissance*; ristampato in *FSA*, 225-232).
114. *A propos the legend of Naropa*; in *JRAS*, 677-688 (rec. di A. Grünwedel, *Die Legenden des Nāropā*).

1936

115. *Indo-Tibetica*, III: *I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico*; Parte II: *Tsaparang*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 210 pp. e 152 tav.
116. *Ramakrishna Paramahansa*, Roma, ISMEO, 26 pp.
- 116a. Id.; in *EW*, I (1950/1), 65-72 (ed. inglese del precedente).
117. *Hitherto unknown in Tibet: paintings recalling the art of Ajanta*; in *ILN*, 81.
118. *Pionieri italiani in India*; in *Asiatica*, II, 3-11 (rifacimento del n. 80, ristampato in *FSA*, 37-49).
119. *Il Manasarovar, lago sacro del Tibet*; in *VM*, IV, 253-270.
120. *Un libro dell'antica saggezza cinese*; in *Asiatica*, II, 167-173 (ristampato in *FSA*, 216-224).
121. Voce *Roma: L'idea di Roma, Medio ed Estremo Oriente*; in *Enciclopedia Italiana*, XXIX, 927-928.
122. Rec. di H. A. JÄSCHKE, *A Tibetan-English dictionary*; in *JRAS*, 509-510.

1937

123. *Santi e briganti nel Tibet ignoto*, Milano, Hoepli, xv-190 pp.
124. *Indian paintings in Western Tibetan temples*; in *Artibus Asiae*, VII, 191-204.
125. *Poesia giapponese*; in *Asiatica*, III, 328-336 (ristampato in *FSA*, 260-270).
126. *Umanesimo indiano*; in *Asiatica*, III, 416-420 (ristampato parzialmente come prima parte del capitolo *Caratteri generali del pensiero indiano* in *FSA*, 50-54).
127. *Vecchie razze del Giappone: gli Ainu*; in *VM*, V, 835-847.
128. Voce *Tibet: Storia, Etnografia, Arte*; in *Enciclopedia Italiana*, XXXIII, 805-807, 807-810.
129. Rec. di G. TOUSSAINT, *Le dict de Padma*; in *JRAS*, 514-516.

1938

130. *Cinema indiano*; in *La Lettura*, XXXVIII, 350-357 (ristampato in *FSA*, 159-169).
131. *Poeti e asceti nell'India medievale*; in *Asiatica*, IV, 89-96 (ristampato con aggiunte e col titolo *Il Dio senza attributi dei poeti medievali* in *FSA*, 66-78).
132. *Berretti rossi e berretti gialli*; in *Asiatica*, IV, 255-262.
133. *L'Italia e l'esplorazione del Tibet*; in *Asiatica*, IV, 435-446.
134. *La capitale del Tibet centrale: Ghianzé e il suo tempio terrificante*; in *VM*, VI, 741-758.
135. Voce *Letterature neo-indiane*; in *Enciclopedia Italiana*, Appendice I, 725-727; ristampato in A. Ballini e M. Vallauri, *Lineamenti di una storia delle lingue e della letteratura antica e medievale dell'India*, Roma 1943, pp. 136-146.
136. Rec. di W. E. CLARK, *Two Lamaistic Pantheons*, in *JRAS*, 591-593.

1939

137. *Lo Zen e il carattere del popolo giapponese*; in *Asiatica*, V, 1-9.
138. *Ajanta ed Ellora*; in *Asiatica*, V, 213-221 (ristampato in *India*, I [1952], 3-11).
139. *Nuove scoperte archeologiche nell'Afghanistan e l'arte del Gandhara*; in *Asiatica*, V, 497-503.

140. *Recent Italian explorations in Tibet*; in *The Young East*, Italo-Japanese number, 33-41 (ristampato in *New Asia*, I, fasc. I, 10-15).

1940

141. *Forme dello spirito asiatico*, Milano-Messina, Principato, 270 pp.
142. *The travels of Tibetan pilgrims in the Swat valley*, Calcutta, The Greater India Society, 103 pp.
143. *La crisi spirituale dell'India moderna* (Reale Accademia d'Italia, Conferenze, n. 5), Roma, Reale Accademia d'Italia, 24 pp.
144. *Il Tibet e l'Italia*; in *Il libro italiano nel mondo*, n. 3, 24-26.
145. *La mia spedizione nel Tibet*; in *Asiatica*, VI, 1-13.
146. *Antichi ambasciatori giapponesi patrizi romani*; in *Asiatica*, VI, 157-165 (ristampato in *Società Amici del Giappone, Roma-Tokyo*, Numero unico, 23-29).
146a. *Japanese ambassadors as Roman patricians*; in *EW*, II (1951/2), 65-71 (trad. inglese del precedente).
147. *Nel Tibet centrale: relazione preliminare della spedizione 1939*; in *BSGI*, LXXVII, 81-85.
148. *Itinerari indiani: Benares*; in *Asiatica*, VI, 277-283.
149. *Un principato indipendente nel cuore del Tibet: Sachia*; in *Asiatica*, VI, 353-360.

1941

150. *Indo-Tibetica, IV: Gyantse e i suoi monasteri*, 3 voll., Roma, Reale Accademia d'Italia, 302 pp., 330 pp., 297 figg.
151. *Una scuola di pittura tibetana a Nagasaki nel XVII secolo*; in *Asiatica*, VII, 9-13.
152. *Lo Yoga*; in *Asiatica*, VII, 171-178.
153. *Antiche rivalità nei deserti del Lop*; in *Asiatica*, VII, 355-363.
154. *Matteo Ricci*; in *Annali della R. Università di Macerata*, XV, v-xvi.

1942

155. *Il Buscido*, Firenze Le Monnier, 53 pp.
156. *Il teatro indiano*; in *Rivista Italiana del Teatro*, VI, n. 5, 1-8.
157. *Le Marche e il Tibet*; in *Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Marche*, s. V. vol. 5, 91-95.
158. *Alessandro Csoma de Körös*; in *Universitas Francisco-Josephina, Kolozsvár, Acta Philosophica*, I, 3-20.

1943

159. *Il Giappone, tradizione storica e tradizione artistica*, Milano, Fratelli Bocca, xi-121 pp.
160. *Le missioni cattoliche e il Tibet*; in *Le missioni cattoliche e la cultura dell'Oriente*, Roma, ISMEO, 215-231.
161. *Umanesimo dell'India*; in *Asiatica*, IX, 5-10.
162. *Leopardi e l'India*; in *Asiatica*, IX, 161-170; ristampato in *Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche*, s. VII, vol. II (1948), 11 pp.

163. *Paolo Emilio Pavolini; commemorazione tenuta il 26 novembre 1942*; in *Annuario della Reale Accademia d'Italia*, XV (estratto pre-pubblicato; il volume non vide mai la luce).

1945

164. *L'estetica indiana e il concetto del bello*; in *Poesia, quaderni internazionali*, I, 227-231.

1946

165. *Asia religiosa*, Roma, Partenia, 339 pp.

1947

166. *Tibetan book-covers*; in *Art and Thought: Studies in honour of A. K. Coomaraswamy*, Londra, 63-68.
167. *The validity of Tibetan historical tradition*; in *India Antiqua, in honour J. Ph. Vogel*, Leiden, Brill, 309-322.
168. *Minor Buddhist texts on the Prajñāpāramitā: the Prajñāpāramitāpindhārtha of Dīnnāga*; in *JRAS*, 53-75.

1948

169. *Preistoria tibetana*; in *RA*, XXXVI, 265-268.
170. Notizie di libri in *RSO*, XXIII, 100-106.

1949

171. *Il libro tibetano dei morti*, Milano, Fratelli Bocca, 207 pp.
172. *Tibetan Painted Scrolls*, 2 voll. e un portafoglio, Roma, Libreria dello Stato, pp. xv, I-327; pp. vi, 331-798; 256 tav.
173. *Teoria e pratica del Mandala*, Milano, Fratelli Bocca, 207 pp.
173a. Id., 2a ed., Roma, Ubaldini editore, 1969, 167 pp.
173b. *The theory and practice of the Mandala*, London, Rider and Co, 1961, ix-147 pp. (ed. inglese del precedente; rist. 1969).
174. *Tibetan folksongs from the district of Gyantse* (*Artibus Asiae Supplementum*, VII), Ascona, Artibus Asiae, 89 pp.
174a. *Tibetan folksongs from Gyantse and Western Tibet* (*Artibus Asiae Supplementum*, XXII), Ascona, Artibus Asiae, 1966, 202 pp., 18 tav. (2a ed. riveduta del precedente).
175. *Italia e Oriente*, Milano, Garzanti, 1949, iii-261 pp.
176. *Il Nepal*; in *Sapere*, XXX, 302-323.
177. *Tibetan Notes* (I: *The Tibetan Tripitaka*, II: *The diffusion of the Yellow Church in Western Tibet and the kings of Guge*); in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XII, 477-496.

1950

178. *A Lhasa e oltre*, Roma, Libreria dello Stato, 153 pp.
178a. Id., 2a ed., Roma, Libreria dello Stato, 1952, 169 pp.
178b. *To Lhasa and beyond*, Roma, Libreria dello Stato, 1956, 195 pp. (ed. inglese del precedente).
179. *The tombs of the Tibetan kings* (Serie Orientale Roma, I), Roma, ISMEO, viii-117 pp.
180. *Esplorazione del Tibet*; in *I giorni della creazione*, Torino, 115-123.
181. *To Lhasa and beyond*; in *Art and Letters*, XXIV, 35-41.
182. *La città santa e le tombe dei re del Tibet*; in *VM*, XII, 157-166.
183. *Ambrogio Ballini*; in *RSO*, XXV, 156-160 (necrologio).
184. Rec. di P. D'ELIA, *Fonti Ricciane*; in *RSO*, XXV, 156-160.
185. Notizie di libri in *RSO*, XXV, 135-136.

1951

186. *Greetings to Pakistan and Hindustan*; in *EW*, I (1950/1), 149-150.
187. *Il Tibet nel momento attuale*; in *Rassegna italiana di politica e di cultura*, XXVIII, 99-108.
188. *Buddhist notes* (I: *A propos Avalokitesvara*; II: *On the Tibetan cycle of arhats*); in *MCB*, IX, 173-220.
189. *La rivolta nel Nepal*; in *VM*, XIII, 753-760.
190. Pref. a *La scultura indiana nel bronzo e nella pietra: 20 fotografie di Madanjeet*, Milano, iii-xii.
191. Notizie di libri in *RSO*, XXVI, 185-186.

1952

192. *Shri Aurobindo*; in *EW*, II (1951/2), 1-2.
193. *Italy and New Asia*; in *EW*, II (1951/2), 129-131.
194. *Il Kashmir, oggi*; in *VM*, XIV, 537-552.
195. *The tombs of the Tibetan kings*; in *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXXIX, 42-44.
196. Notizie di libri in *EW*, II (1951/2), 31-36, 90-93, 131-155, 224-230.

1953

197. *Tra giungle e pagode*, Roma, Libreria dello Stato, xii-137 pp.
198. Notizie di libri in *EW*, III (1952/3), 36-41, 112-116; *Artibus Asiae*, 137.

1954

199. *Marco Polo*, Roma, ISMEO, 19 pp.
199a. *Marco Polo*, in *EW*, V (1954/5), 5-14 (trad. inglese del precedente).
200. *The demoniacal in the Far East*; in *EW*, IV (1953/4), 3-11.
201. *My approach to Gandhi*; in *EW*, IV (1953/4), 147-150.
202. *Earth in India and Tibet*; in *Eranos Jahrbuch*, XXII, 323-364.

203. *Marco Polo*; in *Italia che scrive*, XXVIII, n. 10, 107-112.
204. *Ratnākaraśānti on Āsraya-parāvṛtti*; in *Asiatica: Festschrift für Fr. Weller*, Lipsia, Harrassowitz, 765-767.
205. *Alfonsa Ferrari*, in *RSO*, XXIX, 158-159 (necrologio).
206. *China-Religionsgeschichte*; in A. RANDA (ed.), *Handbuch der Weltgeschichte*, Olten, Verlag O. Walter, coll. 287-292.
207. *Tibet-Religionsgeschichte*; in A. RANDA (ed.), *Handbuch der Weltgeschichte*, Olten, Verlag O. Walter, coll. 663-672.
208. Notizie di libri in *EW*, IV (1953/4), 41-46, 117-122, 204-205, 295-299.

1955

209. *Fifty years of study of Oriental art*; in *EW*, V (1954/5), 73-85.
210. Introd. a P'u Sung-ling, *I racconti fantastici di Liao*, Milano, Mondadori, 13-15.
211. Notizie di libri in *EW*, V (1954/5), 140-142, 227-231.
212. *Sur les traces d'une ancienne religion: l'expédition Tucci 1954*; in *Alpe, Neige, Roc: Revue alpine internationale*, IX, 35-42.

1956

213. *Minor Buddhist Texts*, I (Serie Orientale Roma, IX, I), Roma, ISMEO, xi-310 pp.
214. *Preliminary report on two scientific expeditions in Nepal* (Serie Orientale Roma, X, I), viii-156 pp., 60 figg.
215. *Vita nomade*, Roma, Club Campeggiatori Romani, 18 pp.
216. *The sacred character of the kings of ancient Tibet*; in *EW*, VI (1955/6), 197-205.
216a. *Kodai Chibetto ō no shinpiteki seikaku*; in *Kodaigaku (Palaeologia)*, V (1957), 245-259 (trad. giapponese del precedente).
216b. *La regalità sacra nell'antico Tibet*; in *Studies on the history of religions* (Supplement to *Numen*): *The sacral kingship*, Leiden 1959, 189-203 (testo originale del precedente).
217. *Chibetto no rekishi bunken* (Letteratura storica tibetana); in *Tōhōgaku*, XII, 100-114.
218. *The symbolism of the temple of bSam-yas*; in *EW*, VI (1955/6), 279-281.
218a. *Il tempio di bSam-yas*; in *Le symbolisme cosmique des monuments religieux* (Serie Orientale Roma, XIV), Roma, ISMEO, 118-123 (testo originale del precedente).
219. *I Taru del Nepal*; in *VM*, XVIII, 399-418.
220. Prefazione a *Cina*, I, Roma, ISMEO, 7-8.
221. Notizie di libri in *EW*, VI (1955/6), 54-58, 163-167, 256-261.

1957

222. *Storia della filosofia indiana*, Bari, Laterza, 604 pp.
223. *Buddha Jayanti*, in *EW*, VII (1956/7), 297-305.
224. *The Fifth Dalai-Lama as a Sanskrit scholar*; in *Sino-Indian Studies*, V, 235-240.
225. *Letteratura tibetana*; in [G. TUCCI ed.], *Le Civiltà dell'Oriente*, II, Roma, Casini, 781-790.

226. Notizie di libri in *EW*, VII (1956/7), 99-102, 178-183, 271-273; *Artibus Asiae*, XX, 218.

1958

227. *Minor Buddhist Texts*, II (Serie Orientale Roma, IX, 2), Roma, ISMEO, xi-289 pp.
 228. *Le grandi vie di comunicazione Europa-Asia*, Torino, Edizioni Radio Italiana, 183 pp.
 229. *Collaborazione con l'Oriente*, Roma, ISMEO, 23 pp.
 230. *A propos East and West; considerations of an historian*; in *EW*, VIII (1957/8), 343-349.
 231. *On the path of Alexander the Great: Italian excavations in Swat*; in *ILN*
 232. *On a sculpture of Gandhara*; in *EW*, IX, 227-230.
 233. *Preliminary report on an archaeological survey in Swat*; in *EW*, IX, 279-328.
 234. *Impressioni sulla musica giapponese*; in *Giappone*, II, 5-8.
 235. *Induismo*; in [G. TUCCI ed.], *Le Civiltà dell'Oriente*, III, Roma, Casini, 563-632.
 236. Prefazione a *Un editto bilingue di Asoka*, Roma, ISMEO, v-vii.
 237. Rec. di R. v. NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and d mons of Tibet*; in *Orientalistische Literaturzeitung*, LIII, coll. 270-272.
 238. Notizie di libri in *EW*, VIII (1957/8), 104-110, 217-222, 321-330; IX, 95, 102-104, 105-107, 110-111, 238-244, 246-248, 256-262, 270-272, 358, 377-378.

1959

239. *Orientalisti Marchigiani; conferenza tenuta ad Ancona il 4 marzo 1959*, Ancona, Camera di Commercio, 16 pp.
 240. *Animadversiones Indicae*, [IX-X]; in *Jñānamuktāvalī, Festschrift Nobel*, New Delhi, International Academy of Indian Culture, 221-227.
 241. *Nello Swat sulle orme di Alessandro Magno e Buddha*; in *VM*, XXI, 481-492.
 242. *A Hindu image in the Himalayas*; in *Asia Major*, N. S., VII, 170-175.
 243. *A Tibetan classification of Buddhist images according to their style*; in *Artibus Asiae*, XXII, 179-187.
 244. Prefazione a Sum-pa-mkhan-po, Ye-śes-dpal-hbyor, *dPag-bsam-ljon-bzañ*, ed. Lokesh Chandra, New Delhi, ix-xii.
 245. Notizie di libri in *EW*, X, 111-112, 115-116, 122-123, 125, 136, 289-292, 306, 308.

1960

246. *Nepal. Alla scoperta dei Malla*, Bari, Leonardo da Vinci, 92 pp.
 246a. Id., 2a ed., 1962.
 246b. *The discovery of the Mallas*, Londra, George Allen and Unwin, 1962, 96 pp. (ed. inglese del precedente).
 247. *A Tibetan history of Buddhism in China*; in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, IX (l'estratto venne rilegato, con stampigliato in calce il numero di pag. 230, in *Eduard Erkes in Memoriam*, Lipsia 1962).

248. Notizie di libri in *EW*, XI, 42, 50-51, 189-191, 201, 212-215, 277-278, 287-290, 294-297, 304-305.

1961

249. *La Sposa del Cielo*; in *Storia Illustrata*, luglio 1961, 56-63.
250. *Recollection of Tagore*; in *EW*, XII, 111-117.
251. Prefazione a LOKESH CHANDRA ed., *The Samye monastery*, New Delhi, 9-11.
252. Notizie di libri in *EW*, XII, 180-183, 190-191, 195-196, 207-209, 217, 219-221.

1962

253. *The wives of Sroñ-btsan-sgam-po*; in *Oriens Extremus*, IX, 121-126.
254. *Remarkable discoveries in Swat*; in *Tourist World*, II.
255. *Un paese senza laici*; in *Il Milione*, VIII, 205-208.
256. *Arte del Tibet*; in [G. TUCCI ed.], *Le Civiltà dell'Oriente*, IV, Roma, Casini, 907-924.
257. Voce *Buddhismo*; in *Enciclopedia Universale dell'arte*, Roma, III, coll. 1-41.
258. Voce *Demoniche, figurazioni: Giappone*; in *Enciclopedia Universale dell'Arte*, Roma, IV, coll. 273-274.
259. Prefazione a D. FACCENNA e G. GULLINI, *Reports on the campaigns 1956-1958 in Swat (Pakistan)*, Roma, vii-xiii.
260. Notizie di libri in *EW*, XIII, 59-60, 61-65, 66-67, 72-73, 80-81, 363-365, 368-373, 390, 395-397, 399-401.

1963

261. *La via dello Swat*, Bari, Leonardo da Vinci, 97 pp.
262. *The tombs of the Aśvakāyana-Assakenoi*; in *EW*, XIV, 27-28.
263. *Oriental Notes*, I: *The Tibetan 'White-sun-moon' and cognate deities*; in *EW*, XIV, 133-145.
264. *Oriental Notes*, II: *An image of Devī discovered in Swat and some connected problems*; in *EW*, XIV, 146-182.
265. Notizie di libri in *EW*, XIV, 95-97, 105, 107-108, 119-121, 242-244, 248-258, 273-277, 280-283.

1964

266. *In the footsteps of Alexander and the land of the Assakenoi; excavations in faraway Swat, Northern Pakistan*; in *ILN*, vol. 244, 856-861.
267. Prefazione a *A bilingual Graeco-Aramaic edict by Aśoka*, Roma, ISMEO, ix-xi.

1965

268. Voce *Tibetane, Scuole*; in *Enciclopedia Universale dell'Arte*, Roma, XIII, coll. 889-906.

1966

269. *Explorations récentes dans le Swat*; in *Muséon*, LXXIX, 42-58.
270. Rec. di G. GULLINI, *Architettura iranica dagli Achemenidi ai Sasanidi*; in *EW*, XVI, 143-147.
271. Notizie di libri, in *EW*, XVI, 153, 162, 174-175.

1967

272. *Tibet, Paese delle Nevi*, Novara, Istituto Geografico De Agostini, 216 pp.
272a. *Tibet, Land of Snows*, Londra, Elek Books, 216 pp. (ed. inglese del precedente).
272b. *Tibet, Pays des Neiges*, Parigi, 215 pp. (ed. francese del precedente).
273. *Il Trono del Diamante*, Bari, De Donato, 310 pp.
274. Notizie di libri in *EW*, XVII, 135-136, 141, 155-156, 164, 168-169.

1968

275. *Oriental Notes*, III: *A peculiar image from Gandhara*; in *EW*, XVIII, 289-292.
276. *Oriental Notes*, IV: *The syncretistic image of Mazar-i-Sharif*; in *EW*, XVIII, 293-294.
277. Notizie di libri in *EW*, XVIII, 209-212, 220-223, 228-232, 235-236, 248-252.

1969

278. *Rati-lilā, an interpretation of Tantric imagery of the temples of Nepal*, Ginevra, Nagel, 168 pp.
278a. *Rati-lilā, essai d'interprétation des représentations tantriques des temples du Népal*, Ginevra, Nagel, 168 pp. (ed. francese del precedente).
278b. *Rati-lilā, erotische Darstellungen in der Kunst Nepals*, Ginevra, Nagel, 200 pp. (ed. tedesca del precedente).
279. *Nomina Numina*; in *Myths and symbols: studies in honour of Mircea Eliade*, Chicago-Londra, 3-7.
280. Notizie di libri in *EW*, XVIII, 209-212, 220-223, 228-232, 235-236, 248-252.

1970

281. *Die Religionen Tibets*; in G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 5-291.
282. *La letteratura del Tibet*; in V. Pisani e L. P. Mishra, *Le letterature dell'India*, Firenze, Sansoni-Accademia, pp. 531-544.
283. *Oriental Notes*, V: *Preliminary account of an inscription from North-Western Pakistan*; in *EW*, XX, 103-104.
284. *Commemoration of Ambassador Auriti*; in *EW*, XX, 231-232.

INDICE DELLA PARTE I

	Pag.
L. PETECH, <i>Introduzione</i>	v
<i>Avvertenza</i>	» IX
<i>Bibliografia degli scritti di Giuseppe Tucci 1911-1970</i> . . .	» XI
Note sulle fonti di Kālidāsa	» I
(<i>Rivista degli Studi Orientali</i> , IX, 1921/3 pp. 1-26)	
Note ed appunti sul <i>Divyāvadāna</i>	» 27
(<i>Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti</i> , LXXXI, 2, 1922, pp. 449-473)	
Linee di una storia del materialismo indiano	» 49
(<i>Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche</i> , serie V, vol. XVII, 1923, pp. 242-310 (Cap. I-III); idem, serie VI, vol. II, 1929, pp. 667-686 (Cap. IV; omesse le Appendici, pp. 687-713)	
Note sul Saudarānanda Kāvya di Aśvaghoṣa	» 157
(<i>Rivista degli Studi Orientali</i> , X, 1923/5, pp. 145-149)	
The <i>Vādavidhi</i>	» 163
(<i>Indian Historical Quarterly</i> , IV, 1928, pp. 630-636)	
Is the <i>Nyāyapraveśa</i> by Diñnāga?	» 169
(<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> , 1928, pp. 7-13)	
A visit to an « astronomical » temple in India	» 175
(<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> , 1929, pp. 247-258)	
Bhamaha and Diñnāga	» 185
(<i>Indian Antiquary</i> , LIX, 1930, pp. 142-147)	
Animadversiones Indicae	» 195
(<i>Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal</i> , XXVI, 1930, pp. 125-160 (§§ 1-7); <i>Festschrift für Moritz Winternitz</i> , Lipsia 1933, pp. 243-246 (§ 8); <i>Jñānamuktāvalī, Festschrift Nobel</i> , New Delhi 1959, pp. 221-227 (§§ 9-10)	
A fragment from the <i>Pratītya-samutpāda-vyākhyā</i> of Vasubandhu	» 239
(<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> , 1930, pp. 611-623)	

The <i>Jātinirakṛti</i> of Jitāri.	Pag. 249
<i>(Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, XI, 1930, pp. 54-58)</i>	
Note indologiche	» 255
<i>(Rivista degli Studi Orientali, XII, 1929/30, pp. 408-427)</i>	
Notes on the <i>Nyāyapraveśa</i> by Śaṅkarasvāmin	» 277
<i>(Journal of the Royal Asiatic Society, 1931, pp. 381-413)</i>	



NOTE SULLE FONTI DI KĀLIDĀSA

I. — KĀLIDĀSA E IL SĀṆKHYA

Il Formichi nella prefazione alla sua traduzione del *Raghuvamśa* ha portato l'attenzione sulle molte similitudini tratte dalla religione, dalla filosofia e dalla politica, di cui Kālidāsa si compiace fare sfoggio nel suo poema¹. Poichè questa ricerca può fornirci preziosi ragguagli sulla cultura del poeta e sulle fonti cui s'ispirò è bene approfondirla ed estenderla anche alle altre sue opere. Noto anzitutto che coteste similitudini in nessuna opera di Kālidāsa sono così frequenti come nel *Ragh°*. Che un *mahākāvya* ubbidisca e si attenga ai precetti tradizionali degli *alāṃkāraśāstra* e sia fregiato di tutti i più ricercati ornamenti della retorica più dei semplici *nāṭaka* è naturale: ma è rilevante il fatto che neppure nel *Kumārasambhava*, pur tenuto conto della sua maggiore brevità², ricorrono con tanta frequenza come nel *Ragh°* similitudini erudite. Ciò che indusse il Pischel a credere il *Ragh°* opera giovanile ed anteriore al *Kumārasambhava*, il poema dell'età matura, quando Kālidāsa si era già liberato dalla soggezione dei trattati di retorica³. Sta però il fatto che se le similitudini e le allusioni erudite sono meno numerose nel *K. S.*, tuttavia questo sembra ancor più del *Ragh°* attenersi ai precetti degli *alāṃkāraśāstra*: e di fatti come fu già rilevato⁴, in questi sono più numerose le citazioni del *K. S.* che del *Ragh°*.

Kālidāsa si compiace di mostrare la propria cultura enciclopedica, dalla grammatica⁵ e dalla retorica alla medicina e all'astronomia.

¹ Kālidāsa, *La stirpe di Raghu*, Milano.

² 8 canti su 19 del *Ragh.* È noto che gli altri non sono autentici, v. JACOBI, *Verhandlg. d. Or. Congr.*, 1882, p. 133-156.

³ *Kultur der Gegenwart* I, VII, p. 201.

⁴ HARI CHAND, *Citations de Kāl. dans les traités d'Alāṃkāraśāstra*, in *J. As.* 11^e S., T. VIII, 1916, p. 31.

⁵ Singolarmente interessante è *Ragh°*, XV, 9 (*Rāmādeśād anugatā senā tasyārthasiddhaye | paścād adhyayanārthasya dhātor adhir ivābhavat*) in cui il poeta dimostra di seguire Pātañjali nell'attribuire alla radice *i*, anche senza il prefisso *adhi*, il significato di « studiare » non registrato in *Pāṇini*.

Due volte troviamo addirittura citazioni di autori: Manu, una delle fonti principali della sua cultura politica ed il *Nāṭyaśāstra*.

Ragh°, XIV, 67: *eva dharmo Manunā praṇītaḥ*

Mālav°, pag. 15. l. 11 ed. Bollensen, Leipzig 1879: *prayoga-pradhānam hi nāṭyaśāstram* in cui, come già riconobbe Sylvain Lévi, deve vedersi una vera e propria allusione al *Bhāratīyanāṭyaśāstra*.

Quanto ai passi, e sono molti, in cui si fa accenno a dottrine filosofiche, è notevole che essi in prevalenza si mostrano ispirati al Sāṅkhya. Ciò riesce chiaro quando si pensi all'importanza di questo sistema e all'influsso che esso non mancò di esercitare oltre che sulle scuole filosofiche in genere, anche sulle opere letterarie. Non è questo il luogo di ripetere che nel *Mahābhārata* è largamente presente il Sāṅkhya; si pensi ad es. al *Mokṣadharmā* e alla *Bhagavadgītā*. Ed anche ove si prescindano da alcune Upaniṣad, come ad es. la Maitrī e la Kāṭha, in Manu, un libro che Kālidāsa mostra di conoscere molto bene, sono in più luoghi esposti i principî del sistema (ad es. XII, 24-52, 85, 105, e I, 14-20).

Ed è noto infine che lo stesso Sāṅkhya quantunque non più nella sua originale purezza, ma commisto a concezioni vedāntiche ispirò ed informò molte delle esposizioni filosofiche così frequenti nella vasta letteratura dei Purāṇa, che in parte furono redatti nella loro forma definitiva intorno all'età di Kālidāsa¹. E neppure va a questo proposito dimenticato quanto ci dice Paramārtha nella sua vita di Vasubandhu², che cioè i Gupta, alla cui dinastia appartiene quel Vikramāditya che fu patrono di Kālidāsa, furono fautori del Sāṅkhya prima che si convertissero al Buddhismo.

Da alcuni passi come ad es. *Ragh°*, X, 28 e *K. S.* II, 13 si potrebbe dedurre che Kālidāsa ebbe cognizione diretta delle esposizioni sistematiche del Sāṅkhya: e difatti ragioni cronologiche non vietano di supporre che egli avesse sentore delle opere di Pancaśikha ad es. e dello *Ṣaṣṭitantra*, e ove effettivamente il poeta sia stato contemporaneo di Candragupta II Vikramāditya, anche della *Sāṅkhyārikā* di Išvara-kṛṣṇa, tradotta in cinese da Paramārtha fin dalla 2^a metà del VI^o sec. d. C. Tuttavia se non l'unica, la miglior fonte delle conoscenze filosofiche di Kālidāsa, almeno per quanto riguarda il *Sāṅkhya*, dovette essere l'epica, che come si è già ricordato, da quel sistema fu larga-

¹ Queste come è noto sono le conclusioni del Pargiter, *The Dynasties of the Kali age*, Oxford 1913.

² Tradotta dal Takakusu in *JRAS*, 1909.

mente influenzata e che d'altra parte tanto spesso ispirò il poeta¹. Ciò risulta anche dal fatto che, come in appresso si vedrà, Kālidāsa in più luoghi sia del *Kumārasambhava* che del *Raghuvamśa* riproduce con varianti di poco momento concetti e versi della *Bhagavad-gītā* che Mallinātha stesso cita due volte nel suo commento al *Ragh°*, come la fonte cui il poeta dovette ispirarsi (VII, 20, X, 27; mai nel *K. S.*).

Nel *K. S.* poi egli tenne ben presente anche Manu il quale benché sia insieme con il *Kāmandakīyanītisāra* la sua fonte principale per quanto riguarda i precetti di politica, gli suggerì anche vari accenni filosofici.

Il Sāṅkhya come è noto, ammette tre mezzi conoscitivi: la percezione diretta (*pratyakṣa* o *drṣṭa*), l'illazione (*anumāna*) e la parola degna di fede (*āptavācana*). Tutti e tre vengono ricordati da Kālidāsa in *Ragh°*, X, 28:

*pratyakṣo 'py aparicchedyo mahyādir mahimā tava
āptavāganumānābhyāṃ sādhyāṃ tvāṃ prati kā kathā?*

cui si confronti ad es. *Sāṅkhyakārikā*, 4:

*drṣṭam anumānam āptavācanam ca sarvapramāṇasiddhatvāt
trividham pramāṇam*

(v. pure Manu, XII, 105).

Alla *prakṛti* e al *puruṣa*, i due ben conosciuti principî del Sāṅkhya, il poeta accenna più volte. Così ad es. in *K. S.* II, 13 gli dei sopraffatti dal demone Tāraka si rivolgono a Brahma Svayaṃbhu in questi termini:

*Tvām āmananti prakṛtiṃ puruṣārthapravartinīm
taddarśinam udāsīnam, tvām eva puruṣaṃ viduḥ.*

Prescindendo pure dal fatto che *puruṣa* e *prakṛti* sono unificati in Brahma della cui essenza si considerano come modalità distinte², è pur certo che in questi versi con la brevità di un sūtra non solo si indicano i principî fondamentali del Sāṅkhya ma di ciascuno di questi si dichiarano le proprietà: la *prakṛti* in moto perenne a scopo della liberazione e dell'isolamento finale del *puruṣa*, che indifferente osserva le modificazioni della materia.

¹ V. ad es. HOLTSMANN, *Das Mahābhārata im Osten und Westen*, Kiel 1895, p. 74 sg. e 79 sg.

² V. *Mbh.* XII, 347, 12 sgg. e soprattutto i *purāṇa*.

Nella *Sāṅkhyakārikā* troviamo gli equivalenti degli aggettivi usati da Kālidāsa: *prakṛtiṃ puruṣārthapravartinīm* corrisponde al *Saṅghā-taparāthavāt* di S. K. 17; per *taddarśinam udāsīnam* si cf. S. K. 19: *sākṣitvam asya puruṣasya kaivalyam mādhyaस्थ्यam*; e ibid. 20 *udāsīnah* è ugualmente detto il *puruṣa*.

Nè meno spesso Kālidāsa ricorda i tre *guṇa* o modalità inerenti alla *prakṛti*: ad es. *Ragh°*, VIII, 21.

Raghur apy ajayad guṇatrayaṃ prakṛtisthaṃ samaloṣṭakāñcanaḥ

il cui commentatore Cāritravardhana nota: *Sāṅkhyamate hi pradhānāsritā guṇāḥ; puruṣas tu nirguṇaḥ iti jñānam apavarga iti*. Quanto poi all'aggettivo *samaloṣṭakāñcana* che tanto frequentemente ricorre nella letteratura buddhistica, ad es. nella nota formula che descrive lo stato dell'Arhat nel *Divyāvadāna* o nell'*Avadānaśataka*¹, potè ben essere suggerito a Kālidāsa anche dalla *Bhagavadgītā* che come abbiamo già accennato e meglio vedremo in seguito, egli più volte prese a modello; v. ad es. *Bhg°*, VI, 8 *yukta ity ucyate yogī samaloṣṭakāñcanaḥ*.

I tre *guṇa* sono pure ricordati in K. S. II, 4.

*namas trimūrtaye tubhyaṃ prākṣṛṣṭeḥ kevalātmane
guṇatrayavibhāgāya paścād bhedaṃ upeyuṣe.*

Essi servono spesso al poeta come termine di paragone: ad es. *Ragh°*, X, 38 la maestà e il potere degli dei insidiati da Rāvaṇa sono paragonati al *sattva* e al *rajas* sopraffatti dal *tamas* in quella lotta eternamente ingaggiata fra le tre modalità della *prakṛti*:

*Jāne vo Rakṣasākrāntāv anubhāvaparākramau
aṅginam tamasevobhau guṇau prathamamadhamau.*

Si confronti pure *Ragh°*, XI, 90; X, 17; XIII, 37; K. S. VI, 60; *Mālav°*, I, 4.

Nè la psicologia del Sāṅkhya è passata sotto silenzio. Difatti in *Ragh°*, XIII, 60 il lago Brāhma da cui scaturisce la Sarayū è paragonato alla *prakṛti* da cui deriva la *buddhi*

yasyāḥ Brāhmaṃ saras kāranam aptavāco buddher ivāvyaktam udāharanti

L'ispirazione alla psicologia del Sāṅkhya, secondo la quale, come è noto, dalla materia si evolve la *buddhi*, da questa l'*ahamkāra*, e così

¹ V. *Divyāv.* ed. Cowell e Neil, p. 97, 240, 282. *Avadānaśataka*, ed. Speyer, I, 104, 207 etc.

via, è manifesta. (v. ad es. *S. K. 22 prakṛter mahāms tato 'haṁkāras* etc.). Nè manca l'allusione ai *mahābhūta* o *sthūlabhūta* quegli elementi materiali cioè di cui risultano le singole cose. *Ragh°*, I, 29.

Tam veddhā vidadhe nūnam mahābhūtasamādhinā

ove il Formichi nota: « Probabilmente scrivendo questo verso 29 (il poeta) aveva sott'occhio il *sūtra* di Gotama I, 13-14 in cui è detto che gli elementi sono: la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria e l'etere, e che le qualità (*guṇa*) di questi elementi cioè l'odore, il sapore, la vista, il tatto e l'udito sono gli oggetti (*artha*) degli organi sensori cioè del naso, della lingua, dell'occhio, della pelle e dell'orecchio. Dunque così come i *guṇa* hanno per unico frutto quello d'essere oggetti (*artha*) degli organi dei sensi, di servire cioè a questi ultimi, del pari le virtù (*guṇa*) del re Dilīpa, avevano come unico frutto quello di servire al bene (*artha*) altrui; la similitudine poggia sul doppio significato di *guṇa* che vuol dire tanto qualità quanto virtù, e sul doppio significato di *artha* che vuol dire tanto oggetto quanto utile e vantaggio » (op. cit., p. 44 n. 1).

Anche meglio che altrove risultano evidenti i modelli che il poeta ebbe sott'occhio negli inni a Brahma e a Viṣṇu che si trovano rispettivamente nel *K. S.*, II, e nel *Ragh°*, X. Nel primo gli dei implorano la nascita di un eroe che abbatta la tracotanza dell'*asura* Tāraka: nel secondo minacciati da Rāvaṇa chiedono a Viṣṇu che si incarni e li liberi dal flagello che loro incombe. Altri inni non mancano nell'epica: famoso fra tutti il *Bhīṣmastava* nello *Śāntiparvan*¹ del Mahābhārata.

È certo però che Kālidāsa, pur conservando la sua originalità di grande poeta, seguì nei singoli particolari la *Bhagavadgītā* la quale ha spesso troppe somiglianze con i suoi versi perché possa pensarsi a semplici parallelismi casuali: nell'inno a Brahma poi, nel *K. S.*, è facile riconoscere anche evidentissime reminiscenze di Manu: cosa che non sfuggì del resto ai commentatori indigeni.

Per meglio far notare queste analogie, il più spesso addirittura verbali, è opportuno mettere a fianco dei versi di Kālidāsa quelli della *Bhagavadgītā* e di Manu che probabilmente il poeta ebbe presenti:

Ragh°, X, 27:

*tvayy āveśitacittānām tvatsamarpitakarmanām
gatis tvam vītaragānām abhūyaḥsamnivr̥ttaye.*

¹ Cf. *Mbn.*, XII, 182, 11 sgg.; XII, 206, 6 sgg.; XII, 207, 1 sgg.; XII, 210, 1 sgg.; XII, 280, 1 sgg.; XII, 347, 1 sgg.

Cf. *Bg.*, V, 17:

*Tadbuddhayas, tadātmanas tanniṣṭhās tatparāyaṇāh
gacchanty apunarāvṛttim jñānanirdhūtakalmaṣāh*

(cfr. per lo stesso concetto XI, 55; IV, 9; IX, 34; XVIII, 65 citato pure da Mallinātha)

Ragh°, X, 19:

hṛdayasthaṃ anāsannaṃ, akāmaṃ tvām tapasvinam.

Cf. *Bg.*, XV, 15:

Sarvasya cāham hṛdi samniviṣṭo

Ragh°, X, 31:

anavāptam avāptavyam na te kiṃcana vidyate

Bg., III, 22:

*Na me Pārthāsti kartavyam triṣu lokeṣu kiṃcana
nānavāptam avāptavyam*

Ragh°, X, 31:

lokānugraha evaiiko hetus te janmakarmaṇoḥ

Cf. *Bg.*, IV, 7:

*yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati, Bhārata,
abhyutthānam adharmasya tadātmanam sṛjāmy aham¹.*

Ragh°, X, 20:

*Sarvajñas tvam avijñātaḥ sarvayonis tvam ātmabhūḥ
Sarvaprabhur anīśas tvam ekas tvam sarvarūpabhāk.*

Cf. *Bg.*, XI, 38:

*tvam ādidevaḥ puruṣaḥ purānas tvam asya viśvasya param nidhānam
vettāsi vedyam ca param ca dhāma, tvayā satam viśvam anantarūpa*

E ugualmente per *Ragh°*, X, 17:

rasāntarāny ekarasam

¹ Per il concetto, che del resto è a base della teoria degli *avatāra*, cf. *Ragh.* III, 14; Aśvaghōṣa, *Buddhacarita*, I, e il *manussaloke kitasukhatāya jato* dei libri pāli.

si cf. *Bg.*, VII, 9 sgg.

Ragh^o, X, 18:

Avyakto vyaktakāraṇam

Cf. *Bg.*, VIII, 18 *avyaktād vyaktayaḥ sarvāḥ prabhavanty aharāgame*; cfr. pure II, 28 *avyaktādīni bhūtāni*.

K. S. II, 5:

*yad amogham apām antaruptam bījam, Aja, tvayā
atas carācaram viśvam prabhavas tasya gīyase.*

cf. *Manu*, I, 8, 9:

*So abhidhyāya śarīrāt svāt sisṛkṣur vividhāḥ prajāḥ
apa eva sasarjādau tāsu vīryam¹ avāsṛjat
tad aṇḍam abhavad dhaimam sahasrāmsusamaprabham
tasmīn jajñe svayaṁ Brahmā sarvalokapitāmahaḥ.*

K. S. II, 7:

*strīpūṃsāv ātmabhāgau bhinnamūrteḥ sisṛkṣayā
prasūtibhājāḥ sargāsya tāv eva pitarau smṛtau*

Cf. *Manu*, I, 32:

*dvidha kṛtvātmano deham ardhena puruṣo 'bhavat.
ardhena nārī; tasyām sa virājam asṛjat prabhuh*

K. S. II, 8:

*Svakālaparimāneṇa vyastarātrimdivasya te
yau tu svapnāvabodhau tau bhutanām pralayoḍayau.*

Cf. *Manu*, I, 52:

*Yadā sa devo jāgarti tadedam ceṣṭati jagat
yadā svapiti śāntātmā tadā sārvaṁ nīmīlati*

(cf. pure *Bg.*, VIII, 17)

K. S. II, 10:

*ātmānam ātmanā vetsyi sṛjasy ātmānam ātmanā
ātmanā kṛtinā ca tvam ātmany eva pralīyase.*

¹ Così l'ed. del Jolly: altre ediz. hanno *bijam* che è quella seguita da Mallinātha nel suo commento: e mi sembra preferibile.

Cf. *Bg.*, IV, 6:

*Ajo 'pi sann avyayātmā bhūtānām īśvara 'pi san
prakṛtim svām adhisthāya sambhavāmy ātmamāyayā.*

E ugualmente per *K. S.* II, 14 sgg. si cf. *Bg.*, XI, 36 sgg.

La stessa *Bhg.* ha ispirato anche altrove il nostro poeta. Ad es. *Ragh.*, VIII, 83:

Tad alam tadapāyacintayā; vipad utpattimatām upasthitā.

Cf. *Bhg.*, II, 27:

*Jātasya hi dhruvo mṛtyuḥ dhruvaṃ janma mṛtasya ca
tasmāt aparihārye 'rthe na tvam śocitum arhasi.*

Il raffronto è suggerito dallo stesso Mallinātha il quale parafrasa e commenta: *utpattimatām – janmavatām – vipad – vipattir – upasthitā – siddhā; jātasya hi dhruvo mṛtyur evety arthaḥ.*

La stessa fonte tradiscono anche i versi 86, 87, 88.

Nella *Śakuntalā* (*praveśaka* dell'atto VI) la sentenza del pescatore:

*Sahaje kila je vi nindide
ṇa hu śe kamma vivajjaṇāke,*

altro non è che un rifacimento in pracrito di *Bhg.*, XVIII, 48

*Sahajaṃ karma Kaunteya sadoṣaṃ api me tyajet*¹.

Oltre che al Sāṅkhya non mancano in Kālidāsa frequenti accenni all'altro sistema con il Sāṅkhya storicamente connesso, lo Yoga. Ad es. *Ragh*^o, VIII, 24, 6:

Tamaśaḥ param āpad avyayam purusaṃ yogasamādhinā Raghuh.

Per quanto si tratti di un luogo comune delle credenze religiose dell'India non può non ricordarsi *Bhg.*, III, 51–53.

Frequentissime sono le allusioni alla vittoria sui sensi. A volta questi sono paragonati a nemici che bisogna distruggere con la retta conoscenza, a volte invece il paragone s'inverte come ad es. in *Ragh*^o, IV, 60 e sono i nemici che vengono paragonati ai sensi mentre il re vittorioso è detto emulo dell'asceta che i sensi raffrena.

¹ Già notato dal MONIER WILLIAMS, *Indian Wisdom*, p. 140 nota.

Ragh°, IV, 60:

*Pārasīkāms tato jetum pratāsthe sthalavartamanā
indriyākhyāu ivā ripūms tattvajñānena samyamī.*

Invece VIII, 20:

*akarot acireśvaraḥ kṣitau dviśadārambhaphalāni bhasmasāt
āparo dahane svakarmanām vavṛte jñānamayena vahninā*

evidente reminiscenza di *Bhg.*, IV, 37:

*yathaidhāmsi samiddho 'gnir bhasmasāt kurute 'rjuna
jñānāgniḥ sarvakarmāṇi bhasmasāt kurute tathā.*

Cf. *jñānāgnidagdakarmānam*, *Bhgtā* IV, 19.

Un altro chiaro accenno allo Yoga troviamo in *Ragh.* VIII, 19

Aparaḥ pranidhānayogyayā marutaḥ pañca śarīragocarān

e in *K. S.* III, 48:

antaścarānām marutām nirodhāt

passi nei quali si allude ai cinque fiati del corpo *prāna*, *upāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna* che vengono pure ricordati in *Bhg.*, IV, 29:

*apām juhvati prānam, prāne apānam tathā pare
prānāpānagatī ruddhvā prānāyāmaparāyanāh.*

Per altri accenni ancora v. *Ragh°*, VIII, 22, *K. S.* III, 45: ma tutte codeste pratiche ascetiche sono tuttavia troppo comuni nell'India perché le allusioni che ne troviamo in Kālidāsa debbano considerarsi esclusivamente ispirate alle fonti letterarie sopra accennate.

Per concludere dunque la fonte principale delle similitudini filosofiche di Kāl. è il Sāṅkhya, non già quello dei più antichi trattatisti, ma il Sāṅkhya teistico dell'epica e dei Purāṇa.

II. – KĀLIDĀSA E LA SCIENZA POLITICA

Oltre che dei sistemi filosofici Kālidāsa si mostra buon conoscitore dei *nitiśāstra* e della scienza politica.

Come risulterà dalla disamina che faremo in appresso, con speciale compiacenza il poeta si indugia a ricordare le buone regole di governo, i doveri di un principe, le virtù politiche che sono causa della fortuna dello stato, secondo i precetti tradizionali della vasta letteratura politica e giuridica degli indiani. Un canto del *Ragh°*, il XVII,

ad es., è in sostanza un breve ma succoso *nītisāra*, per quanto finalmente elaborato dall'arte squisita del poeta; in esso si prende infatti occasione dalla saggezza di Atithi per enumerare le varie regole dell'arte di governo e descrivere i vantaggiosi risultati della loro applicazione diligente.

Le fonti principali di tutta questa scienza politica che Kālidāsa sciorina qua e là nelle sue opere, ma in modo speciale – ed è facilmente spiegabile data l'indole stessa del poema – nel *Ragh°*, sono Manu, Kāmandaka e forse Kauṭilya. E, come avrò agio di fare in appresso notare, l'imitazione spesso non si limita al solo concetto, ma si estende anche alla espressione verbale sicché più di una reminiscenza può a buon diritto parlarsi di vera e propria riproduzione letterale. Ho già accennato sopra come Kālidāsa una volta citi direttamente Manu. *Ragh°*, XIV, 67:

nṛpasya varṇāśramapālanam yat sa eva dharmo Manunā praṇītaḥ

La manifesta corrispondenza con *Manu*, VII, 35:

*sve sve dharme nivīṣṭānām sarveṣām anupūrvaśaḥ
varṇānām āśramānām ca rājā sṛṣṭo 'bhirakṣitā*

mi induce a credere che in quell'*eva dharmo Manunā praṇītaḥ* debba vedersi diversamente dal solito *Manu* *abavit*, tanto frequente nella epica, qualche cosa di più che « an expression of the beliefs that their doctrines go back to the first progenitor of Man »¹.

E a Mallinātha, da quel diligente e dotto commentatore che egli è sempre, la cosa non sfuggì. Difatti nella sua *Samjivini* al *Ragh°* egli cita a illustrazione del testo per ben 28 volte Manu, 15 Kāmandaka, e 12 Kauṭilya, non 3 volte soltanto come asserisce lo Shama Shastri nella sua prefazione al *Kautiliyārthasāstra*². Ma prima di procedere oltre credo opportuno di dare l'elenco completo delle citazioni di Mallinātha, che io sono riuscito nella maggior parte a identificare.

M a n a v a d h a r m a ś ā s t r a. *Ragh°*, I, 14 (*M.* VII, 5), I, 22 (*M.* IV), 23, I, 58 (*M.* II, 127 IX, 294), I, 62 (*M.* III, 76), I, 76 (*M.* III, 45); I, 85 (*M.*?); I, 95 (*M.* IV, 99); II, 75 (*M.* V, 96); III, 11 (*M.*?); III, 18 (*M.* II, 29); III, 28 (*M.* II, 35); III, 29 (*M.* II, 36); III, 33 (*M.* II, 65); V, 10 (*M.* III, 77); VIII, 4; (*M.* IX, 322); VIII, 14 (*M.* V, 25); VIII, 73 (*M.* V, 73); IX, 1 (*M.* VII, 144); IX, 7 (*M.* VII, 50); XIII, 24 (*M.*?); XV, 53 (*M.* VIII, 318); XVII, 52 (*M.* VII, 70);

¹ B. Bühler nella Introd. p. 34 alla sua trad. di Manu.

² *Arthasāstra of Kautilya*, rev. and ed. by R. Shama Sastri. Mysore, 1919, p. VI.

XVII, 59 (*M.* VII, 171); XVII, 61 (*M.* VII, 105); XVIII, 15 (*M.* VII, 159). Si noti però che non tutti i passi contengono precetti politici, ma il più spesso sono citati a chiarire prescrizioni liturgiche o sacre costumanze.

Kāmandaka. *Ragh°* I, 22 (*K.*?); I, 59 (*K.* IV, 32, V, 82); I, 60 (*K.* XIII, 20); I, 63 (*K.* XIII, 63); III, 35 (*K.* VII, 5); IV, 8 (*K.* II, 37-VI, 15) V, 16 (*K.* V, 88); V, 33 (*K.* I, 18) IX, 15 (*K.* VIII, 16) IX, 53 (*K.* VII, 37); XIII, 7 (*K.* VIII, 18); XVI, 2 (*K.* V, 78); XVII, 51 (*K.*?); XVII, 60 (*K.* IV, 64); XVIII, 50 (*K.* II, 3).

Kautilya. *Ragh°* III, 29 (p. 10); III, 35 (p. 10); IV, 35 (p. 382); VIII, 21 (p. 263); XV, 29 (p. 45); XVII, 49 (?); XVII, 55 (p. 277); XVII, 56 (p. 268); XVII, 76 (p. 230?); XVII, 81 (p. 310); XVIII, 50 (p. 6).

Di Manu tre citazioni mi sono rimaste inidentificabili: delle altre non ho nessuna variante notevole da segnalare che non sia già registrata nell'App. critica dell'ed. Jolly. Degno solo di nota è che Mallinātha attribuisce a Manu un verso di *Kām°*: *aṅgāni vedās catvāro mīmāṃsā nyāyavistarahaḥ | purāṇam dharmasāstram ca vidyā hy etās caturdaśa; iti Manu*: che è invece = *Kām.* II, 13.

Come si vede due citazioni del *Kautilyārthasāstra* non sono riuscito ad identificare, quelle cioè riportate da Mallinātha a XVII, 29 e a XVII, 76; questa seconda però può considerarsi un'abbreviazione, o una citazione per sommi capi di *Kau°* p. 339 (penultimo capoverso: *neti Kautilyaḥ - evam utsāhprabhāvamantrasaktinām uttarottarādhiko 'tisamdhatte*). Di Kāmandaka io possiedo soltanto l'edizione della Bibliotheca Indica curata da Rajendralala Mitra, Calcutta 1861 basata, come dice l'editore, su di un « modern but very correct manuscript obtained at Benares by the late enthusiastic antiquarian Major Markham Kittoe » e collazionata su un altro ms. arricchito di commento in sanscrito.

Non mi è stato possibile procurarmi nè l'edizione del Vidyasagara, Calcutta 1875, nè l'altra più recente ancora curata da Gaṇapati Śāstri, Trivadrūm 1912. Ad ogni modo, non sarà inutile - quantunque non rientri proprio nell'argomento che mi sono proposto di studiare - riprodurre qui le varianti che le citazioni di Mallinātha nella sua *Samjivini* al *Ragh°* offrono rispetto al testo del *Kāmandakīyanīṭisāra*.

Ragh°, I, 59; *Kām°*, IV, 32:

*trayyāñ ca daṇḍanītyāñ ca kuśalo 'sya purohitaḥ
atharvavīhitam karma kuryyāc chāntikapauṣṭikam.*

Mall°:

*.....syāt purohitaḥ
atharvavītam kuryan nityan śantipauṣṭikam.*

Ragh°, I, 60; *Kām°*, XIII, 20:

*hutāśano jalam ryādhir durbhikṣo marakas tathā
iti pañcavidhaṃ daivam vyasanam mānuṣam param.*

Kam°, V, 82:

*āyuktakebhyaś caurebhyaḥ parebhyo rājavallabhāt
pṛthivīpatilobhāc ca prajānām pañcadhā bhayaṃ.*

Mall°, XIII, 20 a *maranam tathā*, XIII, 20 b *mānuṣam vyasanam tataḥ*, V, 82 b *narānām pañcadhā matam.*

È interessante notare che Mallinātha cita i due versi insieme come se appartenessero allo stesso libro: e la cosa non pare improbabile: accennato infatti al *daivam vyasanam* era naturale che Kāmandaka ricordasse anche il *mānuṣam vyasanam*, anche se ne aveva in precedenza parlato.

Ragh°, I, 68, *Kām°*, XIII, 63:

*ativrṣṭir anāvṛṣṭiḥ śalabhā mūśakāḥ śukāḥ
asatkarac ca daṇḍaś ca paracakrāṇi taskarāḥ*

Mall°:

b) *atyāsannāś ca rājānaḥ ṣaḍetā itayaḥ smrtāḥ*

Ragh°, III, 35, *Kam°*, VII, 5–6 a:

*vinayopagrahān bhṛtyaiḥ kurvīta nṛpatiḥ sutān
apavinītakumāraṃ hi kulam āśu vinaśyati
vinītam aurasam putram yawvarājye 'bhiṣecayet.*

Mall° 5 a; *bhūtyai*; 5 b *viśīryate.*

Ragh°, V, 16, *Kam°*, V, 88:

*dharmārtham kṣīnakosaya kṣatvam api śobhati
suraiḥ pītāvaśeṣasya śarad dhimarucer iva.*

Mall° b, *kṣṇapakṣe vidhor iva.*

Ragh°, IX, 15; *Kām°*, VIII, 16–19:

16. *arir mītram arer mītram mītramitram atah param
tathārimītramitrañ ca vijigīṣoḥ purāḥsthitāḥ*
17. *pārṣṇigrāhaḥ smṛtaḥ paścāt ākrāṇdas tadanantaram
āsārāvanayoś caiva vijigīṣoḥ tu maṇḍalam*
18. *ares tu vijigīṣoḥ tu madhyamo bhūmyanantarah
anugrahe saṃhatāyoḥ samartho vyastayor vadhe*
19. *maṇḍalatve hi caiteśām udāsīno balādhikāḥ
anugrahe saṃhatānām vyastānāñ ca badhe prabhuh.*

Mall^o, 16 b. *vijigīṣoḥ purāḥsarāḥ* | 17 a. *pārṣnigrāhas tataḥ* | 17 b. *vijigīṣos tu prṣṭhataḥ* | 18 a. *areś ca vijigīṣoś ca* | 18 b. *anugrahe sam-*
hatayoḥ samastavyastayor badhe (sic: ma in XIII, 7 rettamente), 19 a.
maṇḍalāt bahir eteṣām.

Ragh^o, IX, 53; Kām^o, VII, 37:

Kārayed bhavanaśodhanam ādau.
mātur antikan api pravivikṣuḥ.

Mall^o, *vanaviśodhanam.*

Ragh^o, XVI, 2; Kām^o, V, 78–79 a:

Kṛṣibānikpatho durgam setuḥ kuñjarabandhanam
khanyākaradhanādānam śunyaṇāñ ca niveśanam
aṣṭavargam imaṃ sādhu svacchavṛtto vivarddhayet.

Mall^o, 78 b. *°ākaravanādānam*; 79 a: *sadhuḥ svayam vrdho 'pi vardhayet.*

Ragh^o, XVII, 60, Kām^o, IV, 64 a:

dharmahetos tathārthāya bhṛtyāṇām bharaṇāya ca.

Mall^o, *rakṣaṇāya ca.*

Ragh^o XVIII; 30, Kām^o II, 3:

Trayī vārttā daṇḍanītir iti vidyā hi mānavāḥ
trayyā eva vibhāgo 'yaṃ seyam ānvīkṣikī matā.

Mall^o a) *trisro vīdyā Manor matāḥ*; b) *yena sāmīkṣikī matā.*

Ma ritorniamo a Kālidāsa. Anche egli ricorda che primo dovere di un re deve essere quello di vincere e domare i proprî sensi:

Ragh^o, XVII, 45:

anityāḥ śatravo bāhyā viprakṛṣṭās ca te yataḥ
ataḥ so 'abhyantarān nityāñ ṣaḍpūrvam ajayat ripūn.

Si confronti Manu, VII, 44, Kām^o, I, 38 sgg. e soprattutto I, 58 *śatruṣaḍvargam utsṛja*, che è una copia – verbatim – di Kauṭ. p. 12, sloka 2^o.

Il principe nel governo dei sudditi non si mostri nè troppo severo nè troppo debole: solo in tal modo può acquistarsi il rispetto e l'affetto del popolo.

Ragh^o, IV, 8:

Sa hi sarvasya lokasya yuktadaṇḍatayā manaḥ
ādade nātīśītoṣṇo nabhasvān iva dakṣiṇaḥ.

Cf. VIII, 9 *na kharo na ca bhūyasā mṛduḥ*.

Si confronti oltre che Manu, VII, 140 b. *tīkṣṇas caiva mṛduścaiva rāia bhavati sammataḥ* e *Kām*^o, II, 37 (cfr. VI, 15):

*udvejayati tīkṣṇena mṛdunā paribhūyate
daṇḍena nṛpatis tasmāt yuktadaṇḍaḥ praśasyate.*

in cui si noti quel *yuktadaṇḍa* che ricompare in Kālidāsa. Cf. pure *Kauṭ*^o, p. 9.

Prescrivono i trattati che si deve far uso delle leggi penali solo quando il bene dello stato lo renda necessario: ed in omaggio a questo principio Dilipa in *Ragh*^o, I, 25, punisce sì i colpevoli ma solo a scopo di rafforzare lo stato; cfr. Manu, VII, 20; *Kām*^o, II, 39 (cf. XIV, 13) cf. *Kauṭ*^o, p. 9.

Il re promuova le industrie, i commerci, le arti utili della pace:
Ragh^o, XVI, 2:

*te setu vārtiāgajabandhamukhyair abhyucchritā karmabhir apy avandhyaiḥ
anyonyadeśaprabhāgasīmām velām samudrā iva na vyatīyuh.*

Le stesse occupazioni vengono citate in *Kām*^o, V, 78 e XIII, 32, cfr. *Kauṭ*^o, p. 45 sgg.

Un principe assalito da nemici deve rifugiarsi presso un re mediano.

Ragh^o, XIII, 7:

nṛpā ivopaplavinah parebhyo dharmottaram madhyamam āśrayante.

Kām^o, VIII, 18:

*ares tu vijigīṣos tu madhyama bhūmyanantarāḥ
anugrahe sanhatāyoh samartho vyastayor badhe.*

(citato anche da Mall^o), ci indica che *madhyama* deve essere tradotto mediano e non « neutral monarch » come a torto il Nandargikar: nella terminologia degli scrittori di politica, che Kālidāsa, mostra di non ignorare, a neutrale corrisponde infatti *udāsīnah*. *Kām*^o, VIII, 19 e *Kauṭ*^o, p. 261.

L'esercito è l'*extrema ratio* cui deve ridursi un principe quando gli altri tre mezzi a sua disposizione siano riusciti vani per indurre a savii consigli i suoi avversari: così Manu, VII, 107-108 e 198; cfr. *Kām*^o, IX, 75-76.

Dilipa era re tanto savio e prudente che l'esercito gli serviva di pompa. *Ragh*^o, I, 19: *senā paricchadas tasya*.

Un sovrano accorto deve intraprendere spedizioni militari contro quei nemici soltanto di cui può avere facile ragione:

Ragh^o, XVII, 56:

*śakyeṣū evābhavat yātrā tasya śaktimataḥ sataḥ
samīranasahāyo 'pi nāmbhahprārthī davānalah*

e *Ragh*^o, XVII, 59:

*parātmanoḥ paricchidya śaktyādīnāṃ balābalaṃ
yayāu ebhir baliṣṭhaś cet parasmāt; asta so 'nyathā.*

Si confronti *Kām*^o, XI, 41:

*ātmānañ ca parāñ caiva jñātvā dhīraḥ samutpatet
etad eva hi vijñānaṃ yad ātmaparavedanam.*

e X, 26–27:

*yadāmanyeta matimāu hr̥ṣṭapuṣṭaṃ svakam balam
parasya viparītañ ca tadā vīgraham ācaret
spītaṃ cāpy anuraktañ ca yadā prakrtimaṇḍalam
parasya viparītañ ca tadā vīgraham ācaret.*

cf. IX, 49:

balinā saha yodhavyam iti nāsti nidarśanam.

Cf. *Kauṭ*^o, p. 272 sgg.; Manu, VII, 171 sgg.

L'esercito sia sempre tenuto in esercizio e bene addestrato.

Ragh^o, XVII, 62:

*pitṛā samvardhito nityam kṛtāstraḥ sām̐parāyikah
sasya daṇḍavato daṇḍah svadehān na vyaśiṣyata.*

Si cf. Manu VII, 102–103, *Kām*^o, IV, 65 sgg. e *Kauṭ*^o, p. 258.

I Suhma – *Ragh*^o, IV, 35 – uno dei popoli dell'India settentrionale enumerati nel *digvijaya* di *Raghu* si salvano imitando il giunco che piegandosi sotto la violenza della piena non è divelto

ātma samrakṣitaḥ Suhmair vṛttim āśritya vaitasīm.

È questa una evidentissima reminiscenza di *Kām*^o, X, 32.

*Samākrānto balavatā kāṅkṣann abhram̐sinīm śriyam
āśrayed vaitasīm vṛttim na bhaujaṅgīm kathañcana.*

Cfr. *Kauṭ*^o, p. 382, *baliyasābhīyukto durbalaḥ saputrānupranato veta-
sadharmā tiṣṭhet* (meglio la lez.: *vaitasaṃ dharmam ātiṣṭhet*, data anche dal comm. di Mallinātha il quale cita questo passo di *Kauṭ*^o, ma non quello corrispondente di *Kām*^o).

E nello stesso canto IV, lo śloka 33:

*tyājitaiḥ phalam utkātair bhagnaiś ca bahudhā nṛpaiḥ
tasyāsīt ulvaṇo mārگاḥ pādāpair iva dantinaḥ,*

ricorda *Kām*^o, XIII, 13:

*prayatnapreryamānena mahatā cittahastinā
rudhavairadrumotkhātam akṛtvaiva kutāḥ sukham.*

Altrove il poeta mostra di non ignorare quanto i *nītisāstra* raccomandano perché una spedizione militare riesca felicemente. Ed è così che *Ragh*^o IV, 26 prende prima di muoversi misure e precauzioni per la difesa della capitale e del confine:

*Sa guptamūlapratyantāḥ śuddhapārṣṇir ayānvitāḥ
śadvidhaṃ balam ādāya pratasthe digvigīṣayā.*

V. Manu, VII, 1845–5; per *śuddhapārṣṇi* si confronti *Kām*^o, XV, 5; *viśuddhaparśve*.

Per le sei specie di esercito bisogna intendere: l'ereditaria, la mercenaria, la volontaria, l'ausiliaria, la nemica e la barbara: Mallinātha si limita a citare l'*Amarakoṣa*: più opportuno è ricordare *Kām*^o, XIX, 2–3; cf. *Kauṭ*, p. 399 e Manu, VII, 185.

Per la sicurezza del regno – prescrivono i trattatisti di politica – occorre avere fortezze ben salde: in omaggio a questo principio Atithi possedeva fortezze inespugnabili: ma a tempo opportuno sapeva lui per primo assalire i suoi nemici.

Ragh^o, XVII, 52:

*durgāṇi durgrahāṇy āsaṃs tasya roddhur api dviṣām
na hi simho gajāskandī bhayāt girigahāśayaḥ*

Si cf. più che *Kām*^o, IX, 55, per il secondo *pāda* del verso, Id. IX, 57:

*eko 'pi simhaḥ sāhasraṃ yūthaṃ mathnāti dantinaḥ
tasmāt simha ivodagram ātmānam vīkṣya sampatet.*

Cāṇakya e quindi Kāmandaka non si stancano mai di ricordare che il principe se vuol prosperare deve sapersi affezionare l'animo dei sudditi:

anurāgayet mā virāgayet.

È perciò naturale che Kālidāsa attribuisca ad Atithi, specchio di ogni sapienza politica, anche questa virtù.

Ragh°, XVII, 55:

*Kāmam prakṛtivairāgyam sadyaḥ camayitum kṣamaḥ
yasya kāryaḥ pratīkāra sa tan naivopādayat.*

cf. Manu, VII, 111.

In *Ragh°*, V, 16 Kautsa loda Raghu della sua presente povertà che è frutto delle sue munifiche largizioni e gli dice:

*sthāne bhavān ekanarādhipaḥ sanu akimcanatvam makhajam vyanakti
paryāyapītasya surair himāṃsoḥ kalākṣayaḥ ślāghyataro hi vṛddheḥ.*

L'imitazione da Kāmandaka V, 88 è evidente: Kālidāsa in questo caso non si è limitato soltanto a riprodurre il concetto, ma si è anche appropriato della similitudine della luna bevuta dagli dei che ritroviamo all'incirca con le stesse parole nel secondo pāda dello *śloka* citato di Kāmandaka:

*dharmātham kṣīṇakośasya kṛśatvam api śobhate
suraiḥ pītavaśeśasya śarad dhimarucer iva.*

Atithi raduna ricchezze ben sapendo che basta diventar ricchi per essere ricercati dalla gente: *Ragh°*, XVII, 60:

koṣenāśrayanītvam iti tasyārthasamgrahaḥ.

Ma questa triste verità che dimostra una profonda conoscenza dell'animo umano sempre e dovunque travagliato dall'*auri sacra fames* era già stata conosciuta da *Kām°*, V, 60-61:

yasmin koṣo balaṃ caiva loko 'nugacchati.

Funeste passioni (*vyasana*) possono traviare il principe dal compimento del suo dovere: esse nascono o dall'ira o dal piacere: queste soprattutto – la caccia, il gioco, l'ubbriachezza e la donna – si cerchi di evitare perché conducono a sicura rovina. V. *Kaut°*, tutto l'VIII Adhikaraṇa e *Kām°*, cap. XIV (cfr. pure XI, 15; XIII, 61 e Manu, VII, 50).

Chi cede alle lusinghe dell'amore e del piacere, per quanto istruito nei precetti della *nīti*, finisce col trascurare l'*artha* e il *dharma*. *K. S.*, III, 6:

*adhyāpitasyośanasāpi nītim prayuktarāgapraṇidhir dviṣas te
Kasyārthadharman, vada, pīdayāmi sindhos taṭav ogha iva pravṛddhaḥ.*

Daśaratha da quel savio re che egli è, è immune da tutti i *vyasana*. *Ragh°*, IX, 7:

*na mṛgayābhiratir na durodaram na ca śasipratimābharanam madhu
tam udayāya na vā navayauvanā priyatamā yatamānam apāharat.*

Mentre nel *Ragh°* però il poeta, uniformandosi a precetti dei *dharmasāstra* e dei *nītisāstra*, considera la caccia come una passione dannosa da cui il principe deve con ogni cura guardarsi, in *Śak°* A. II, mostra di averne una ben diversa opinione. Questa, che potrebbe a prima vista sembrare una contraddizione, facilmente si spiega quando si pensi che l'amore di Duṣyanta per la caccia è la causa occasionale dell'ulteriore svolgimento del dramma, e che il poeta non poteva in alcun modo alterare gli episodi fondamentali e caratteristici della leggenda come già figurava nell'epica, nella quale del resto, con facilità si possono rintracciare molti luoghi – appartenenti forse al più antico nucleo dell'epica stessa – che lodano la caccia come un utile esercizio¹.

Quello che interessa però notare è che il *senapati*, in bocca al quale appunto Kālidāsa pone le lodi della caccia, si appoggia su quegli stessi argomenti che anche Kāmandaka riferisce, come proprî di chi considerandola un ottimo addestramento alle fatiche della guerra si ostinava a vedere in quella un utile diporto in quanto essa rende agile il corpo, abitua a colpire bersagli mobili, ad essere sofferenti dei disagi.

Śak°, II, 32:

*medaśchedakṛsodaram laghu bhavaty utthānayogyam vapuḥ
sattuānām api lakṣyate vikṛttimac cittam bhayakrodhayoḥ
utkarṣaḥ sa ca dhanvinām yad iṣavaḥ sidhyanti lakṣye cale
mithyaiiva vyasanam mṛgayām īdṛg vinodaḥ kutah*

Cf. *Kām°*, XIV, 25–26 a:

*Jitaśramatvaṃ vyāyāma āmamedakaphakṣayaḥ
carasthiresu lakṣesu bānasiddhir anuttamā
mṛgayāyām gunān etān āhur anye na tat kṣamam.*

È noto come i trattatisti di politica raccomandassero lo spionaggio: e perciò Atithi ne fa largo uso.

Ragh°, XVII, 48 e 51;

*na tasya maṇḍale rājño nyastapraṇidhidīdhiteḥ
adr̥ṣṭam abhavat kiṃcit vyabhṛasyeva vivasvataḥ
pareṣu sveṣu ca kṣiptair avijñāta parāspair
so 'pasarpair jajāgāra yathākālam svapann api*

ispirato evidentemente a *Kām°*, XII, 28:

svapann api ca jāgarti caracakṣur mahipatiḥ

¹ Si celebra la caccia ad es. in *Rām*. Ayodhyākāṇḍa, sarga 49, ed. Bombay.

(sulle spie in genere v. *Kauṣṭ*^o p. 18 sgg. Manu, VII, 81, 122, 154 e i commenti di Medhātiti e di Kullūka che, salvo lievi varianti, riproducono *Kauṣṭ*^o). E per quanto riguarda il primo pāda di *Ragh*^o (*avijñata-paraspair*), XVII, 51 aggiungo che ugualmente *Kām*^o sunteggiando *Kauṣṭ*^o, prescrive che le spie, senza che l'una sappia dell'altra, si debbano sorvegliare a vicenda. *Kām*^o, XII, 49 e XII, 34 *nānonya-vedinaḥ*.

Kauṣṭ^o, p. 35 consacra un cap. del primo Adhikaraṇa al consiglio e raccomanda in modo speciale la segretezza, suggerendo le più svariate precauzioni perchè esso non possa essere in alcun modo svelato: v. *Kām*^o, XII, 63 sgg.

Ed ecco quel che Kālidāsa ci dice di Dilīpa (*Ragh*^o, I, 20):

*Tasya samvrtamantrasya gūḍhākareṅgitasya ca
phalānumeyāḥ prārambhā saṃskārāḥ prākṭanā*

per la frase *gūḍhākareṅgitasya*, cfr. *Kām*^o IX, 65 *nigūḍhakaraceṣṭitaḥ*, e Manu, VII, 67.

Kauṣṭ^o spiega perchè occorre rendere impenetrabile l'espressione del volto ed i gesti: p. 26: *mantrabhedo hi dūtāmātya svāminām iṅgitākārābhyām. Iṅgitam anyathāvṛttiḥ; ākṛtigrahanam ākārāḥ*.

Fra i quattro *āśrama* quello di *gṛhastha* è il migliore: *Ragh*^o, V, 10: *Kālo hy ayam saṃkramitum dvitīyam sarvopakāraḥsamam āśramam te* cfr. Manu, VI, 69:

*sarveṣām api caiteṣām vedaśrutividhānataḥ
gṛhastha ucyate śreṣṭhaḥ sa trīn etān bibharti hi.*

In *Ragh*^o, XVII, 68 si fa parola dei 18 *tīrtha*: Cāritravardhana, commenta citando senz'altro *Kauṣṭ*^o, p. 20: *mantripurohita senāpati y u varājada u vārikāntarvaṃśikaprasāstṛsa māhartṛsannidhātṛprādeṣṭṛnā yakapauravyāvahārikakārmāntikamantripariṣadadhyakṣādandadurgāntapālāṭavikeṣu*.

Però a parte che l'accenno ai *tīrtha* non manca nell'epica, *Mbh.*, II, 5, 38, non è escluso che la stessa denominazione fosse restata fin ai tempi di Kālidāsa ai pubblici ufficiali: v. *Rājataranṅinī*, I, 120 e IV, 421 in cui si ricordano 18 uffici *karmasthāna*¹.

Un solo passo ha una notevole somiglianza con il *Kauṣṭ*^o benché non abbia per quanto so, il suo corrispondente in *Kām*^o. *Ragh*^o, I, 60.

¹ V. JOLLY, in *Weber Festgabe*, p. 84.

Dice Dilīpa a Vasiṣṭha:

*upapannam nanu śivam saptāsu aṅgeṣu yasya me
daivīnam manuṣīnām ca pratihartā tvam āpadām*

E difatti dice Kauṭṣ°, p. 15 *purohitam... āpadām daiva mānuṣīnām atharvabhir upāyaiś caiva pratikartāram kurvīta*; cfr. *Daśakumāracarita* (ed. Bombay, 1910) p. 252, l. 4, *pratihartā daivamanuṣīnām āpadām*.

In *Ragh°*, IV, 16 Raghū è paragonato ad Indra: vi leggiamo infatti:

*vārṣikam samjakārendro dhanur jaitram Raghur dadhau
prajārthasādhane tau hi paryāyodyatakārmukau.*

L'immagine è tolta da Manu, IX, 304 il quale si esprime all'incirca con le stesse parole:

*vārṣikāms caturo māsān yathendro 'bhīpravarṣati
tathābhivarṣet svam rāṣṭram kāmair indravratam caran.*

Nè meno evidente è l'ispirazione da Manu in *Ragh°*, IX, 6:

*Samatayā vasuṣṭivisarjanair niyamanād asatām ca naradhīpaḥ anuyayau
yamapunyaḥ janeśvarau savarūnāv arunāgrasaram rucā*

cui si confronti Manu, IX, 307-8:

*yathā Yamaḥ priyadveṣyau prāpte kāle niyacchati
tathā rājñā niyantavyāḥ prajāś tad dhi yamavratam
Varūnena yathā pāśair baddha evābhīdṛṣyate
tathā papān nigrhñīyād vratam etad dhi vārunam.*

Nel *praveśaka* dell'atto V, Śak. (cfr. anche *Vikramorvaśīyam*, IV) il pescatore che è trovato in possesso dell'anello reale e quindi accusato di furto deve essere condannato a morte. E di fatti questa è la pena da Manu, VIII, 34 e 323 comminata per un simile reato al contrario di altri trattati ad es.: *Yājñavalkya*, II, 270-272 i quali alla pena di morte sostituiscono l'ammenda.

Ed è ugualmente Manu non *Yājñavalkya*, II, 123, che Kālidāsa segue nella stessa *Śakuntalā*, VI quando implicitamente non riconosce alle vedove il diritto ad ereditare i beni del marito che in mancanza di figli dovevano passare al re.

Ma Duṣyanta raccomandando di accertare prima se le moglie dell'estinto siano o no pregne, – perché in tal caso l'eredità spettava al nascituro – mostra di seguire Vasiṣṭha (*SBE*, XIV, p. II, cap. 17, v. 41) perché Manu su questo punto non è così esplicito: e neppure Kauṭṣ°, il quale dopo aver parlato della dote e dei beni personali della donna,

in caso di premorienza del marito, per quanto riguarda la sostanza patrimoniale di questo, si limita a dire; p. 161: *addyādakam rājā haret strīvr̥ttipretakadaryavar̥sam anyatra śrotriyadravyāt*¹.

È noto come i trattatisti di politica e di diritto si compiacesero delle classificazioni e delle suddivisioni le quali poi accennavano con sintetiche espressioni numerali: *trivarga*, *ṣaḍbala*, ecc.

Non faccia dunque meraviglia se Kālidāsa che tanto buon conoscitore si è mostrato dei *nītisāstra* ricorre alle stesse espressioni delle sue fonti.

Abbiamo già visto sopra come egli parli delle sei specie di milizia.

In *Ragh*^o, XVII, 67 leggiamo che il principe assennato deve far uso di tutti e sei gli espedienti politici (*guna*): *sandhi*, *vigraha*, *yānam*, *āsana*, *dvaidhibhāva*, *saṁśraya*, v. Manu, VII, 160; *Kām*^o, IX, X, XI; *Kauṭ*^o, p. 263.

In *Ragh*^o, I, 60 troviamo accennate le 7 parti di cui consta un regno: *svāmin*, *amātya*, *rāṣṭra*, *durga*, *kośa*, *bala*, *suhṛt* Manu, IX, 194; *Kām*^o IV, I (*saptāṅgām rājyam ucyate*); *Kauṭ*^o, p. 257.

In *Ragh*^o, XIV, 11 – cfr. XVII, 67 – troviamo ricordate le quattro forme di accortezza politica (*upāya*): *sāma*, *dāna*, *bheda*, *daṇḍa* su cui v. Manu, VII, 108 sg.; *Kām*^o, XVII; *Kauṭ*^o, p. 74.

Del *trivarga* troviamo molto spesso menzione ad es. *Ragh*^o, XVII, 57: *na dharmam arthakāmabhyām babādhe na ca tena tau nārtham kāmena kāmam va so 'rthena sadṛśas triṣu*

cui si confronti *Kauṭ*^o, p. 12: *dharmārthavirodhena kāmam seveta: na nissukhas syāt: samam vā trivargam anyonyānubandham*, e *Kām*^o, I, 49: si veda però anche Aśvaghōṣa, *Buddhacarita*, II, 14 e *Mbh.*, II, 69–70 a.

In *Ragh*^o, IX, 23 sono invece le tre potenze – *śaktayas* – che Kālidāsa ricorda: *prabhāva*, *mantra*. *utsāha*, su cui v. *Kām*^o, XV, 32 *Kauṭ*^o p. 261.

In *Ragh*^o, XIII, 30 troviamo nominate le 4 scienze: *Kām*^o, II, 2 *Kauṭ*^o.

Da questa disamina che sono venuto facendo sembra dunque risultare con sufficiente evidenza che le fonti principali di Kālidāsa per quanto riguarda la scienza politica furono il *Manavadharmaśāstra*, il *Kāmandakīyanītisāra* e forse anche il *Kauṭīlyārthaśāstra*: dico forse perché fra i passi studiati, se anche alcuni sembrano ispirati al *Kauṭ*^o,

¹ E l'uso del resto è confermato dalle fonti letterarie buddhistiche in ispecie: cito ad es. *Divyāvadāna*, p. 30 e 286.

è certo che tutti ugualmente trovano il loro parallelo in *Kām^o* che, come è noto, più che dare il sunto del libro di *Cāṇakya* il più spesso ne riproduce servilmente - pur rispettando ben inteso, le esigenze del metro - anche le parole. Sicché per quanto' non debba escludersi che Kālidāsa potè conoscere anche il *Kauṭilyārth^o* è molto probabile che egli attingesse tuttavia al *Kāmand^o*. E difatti, per citare solo i passi più caratteristici, in *Ragh^o*, V, 16; IV, 35 ne abbiamo la prova evidente. Nè la cosa apparirà strana quando si pensi che il *Kāmandakīyanītisāra* era un ottimo manuale che offriva in breve mole un abbondante materiale da cui il poeta, senza essere uno specialista, poteva ben trarre tutte quelle svariate cognizioni che a suo piacimento potesse poi ostentare nell'elaborato stile dei suoi *Kāvya*.

III. - KĀLIDĀSA E LA *Ratnaparīkṣā*

Una scienza che può fornire al poeta preziosi sussidî per abbellire il suo stile di quello sfolgorio di immagini e di quelle frequenti similitudini che se tanto piacciono agli orientali e agli indiani in ispecie, non sempre riescono altrettanto grati ai nostri gusti letterarii, è la *ratnaparīkṣā*. E difatti i trattatisti di retorica, Kṣemendra ad es. nel *Kavikanṭhābharana*¹, non mancano di ricordare la *ratnaparīkṣā* come una disciplina che un buon poeta non deve ignorare. Il Finot ha dimostrato l'esistenza di un *ratnasāstra* anteriore alla *Ratnaparīkṣā* di Buddhabaṭṭa - il quale apertamente ci dice che la sua opera altro non vuol essere che un compendio di quello - e alla *Byhatsamhitā* di Varāhamihira². Certo è che cotesti *ratnasāstra* dovevano avere una origine molto antica. La prova ce ne è data dalla letteratura buddhistica dalla quale appunto è facile ricavare come il commercio delle gemme e delle pietre preziose fosse uno dei più esercitati da quei ricchi mercanti il cui ambiente sociale è di preferenza descritto nelle narrazioni degli *Avadāna* e dei *Jātaka*: è naturale quindi che si sentisse presto la necessità di riunire in trattati quelle cognizioni pratiche ritenute indispensabili per esercitare con fortuna cotesto commercio. E difatti nel *Divyāvadāna* fra le altre discipline che il giovane mercante deve studiare ha l'ottavo posto la *ratnaparīkṣā*³. Inoltre nel *Kauṭilyārthasāstra* alla

¹ V. FINOT, *Les lapidaires indiens*, 1896, p. III.

² *Ibid.*, p. VII sgg.

³ *Divyāvadāna*, ed. Cowell e Neil, 1886, p. 3; v. nella stessa pagina la menzione dei *ratnaparīkṣakū*.

ratnaparīkṣā e alle miniere sono consacrati due capitoli, l'11° e il 12° del II *adhikaraṇa*: e questa di Kauṭilya può considerarsi come la più antica esposizione sistematica sull'argomento che ci sia rimasta. Anzi è da notare che il *Kauṭilyārthasāstra*, almeno per quanto riguarda la classificazione delle collane¹ se non la fonte diretta della *Bṛhatsamhitā* dovette certo essere adoperata dal compilatore del manuale cui Varāhamihira attinse. Difatti con *Kauṭ*^o, p. 76: *yaṣṭinām aṣṭasahasram indracchandaḥ | tato 'rhaṃ vijayacchandaḥ | catuṣṣaṣṭir ardhahāra | catuṣpañcaśād raśmikalāpaḥ | dvātriṃśad gucchāḥ* (corr: *gucchaḥ*) | *saptavimśatir nakṣatramālā | caturvimśatir ardhagucchāḥ | vimśatir mānavakaḥ | tato 'rdham ardhamānavakaḥ | eta eva maṇimadhyās tan mānavakaḥ bhavanti | ekasirśakaḥ śuddho hāraḥ | tadvaccheṣāḥ | maṇi madhyo 'rdhamānavakaḥ | triphalakaḥ phalahāraḥ pañcaphalako vā | sūtram ekavalī śuddhā | saiva maṇimadhyā yaṣṭiḥ | hemamanicitrā ratnāvalī | hemamanimuktāntaro 'pavartakaḥ savarnasūtrāntaram sopānakaṃ | maṇimadhyam va māni sopānakaṃ*; si confronti Varāhamihira, *Bṛhatsamhitā*, *adhyāya* 81, 31: *surabhūṣaṇam latānām sahasram aṣṭottaram caturhastam | indracchando nāmnā vijayacchandas tadardhena* || 32: *śatam aṣṭayutam hāro devacchando hy aṣṭir ekayutā | aṣṭāṣṭako 'rdhakāro raśmikalāpaś ca navāṣṭakaḥ* || 33: *dvātriṃśatā tu guccho vimśatyā kīrtito 'rdhagucchākhyāḥ | ṣoḍaśabhir mānavako dvādaśabhir cardhamānavakaḥ* || 34: *mandarasamjño 'ṣṭabhiḥ pañca latā hārāphalakam ity uktam | saptāvimśatimuktā hasto nakṣatramāleti*. || 35: *antaramaṇi samyuktā maṇisopānam suvarnagulikair vā | taralakamaṇimadhyam tad vijñeyam cāṭukāram iti* || 36: *ekavalī nāma yatheṣṭasamkhyā hastapramāṇā maṇiviprayuktā | samyojitā yā maṇinā tu madhye yaṣṭīti sā bhūṣaṇavidbhir uktā*.

Ai tempi di Kālidāsa dunque trattati di *ratnaparīkṣā* esistevano già ed egli non doveva e non poteva ignorarli perché nessun poeta avrebbe potuto cimentarsi a scrivere un *mahākāvya* senza una seria e multiforme cultura. Infatti come gli stessi *alamkārasāstra* prescrivono, per comporre un poema non bastava ubbidire alla propria ispirazione, ma occorreva in certo modo far opera di erudizione: causa non ultima questa, da quel *seicentismo* – se così si potesse chiamare – in cui salvo lievi e lodevoli eccezioni, ristagnò in seguito la poesia dell'India.

¹ Kauṭ, sotto il nome generico di *ratna* comprende anche piante e stoffe preziose escluse invece dai trattati di *ratnaparīkṣā* i quali si occupano di solo gemme. Egli ancora ignora la divisione in *mahāratnāni* e *uparatnāni* dei posteriori e classifica le gioie vere e proprie soltanto in perla *mukti*; gemma *maṇi*; diamante *vajra*. In Kauṭ p. 75 *Tāmbraṇṇikam paṇḍyavātakaṃ, pāśikyam* io proporrei di leggere *pārasīkam* o *pārasīkam*: difatti in tutti i trattati la Persia viene sempre citata come uno dei principali luoghi del commercio delle perle: e a p. 77 invece di *sabhārāṣṭrakam* leggerei *saurāṣṭrakam*, il Surāṣṭra essendo, come è noto, famoso per i suoi diamanti.

Nei commenti alle opere di Kāl. ho trovato soltanto due citazioni di trattati di *ratnaparīkṣā*, scienza che egli nomina in *Malav.*, p. 15, ed. Bollensen. La prima fu già segnalata dal Finot (*op. cit.*, p. X) e si trova nella *saṃjivinī* di Mallinātha al K. S. I, 24: *avidūre vidūrasya girer uttuṅga rodhasaḥ | kākatālīya (sic; correggi koṅgavālīka?) simānte maṇinām ākaro bhavet* che corrisponde a Buddhabhaṭṭa 199 (che però ha nel 2° pāda: *simānte maṇes tasyākaro 'bhavat*). L'altra è riportata con la vaga indicazione *iti ratnaparīkṣāyām* da Cāritravardhana a *Ragh°*, IX, 65 e addirittura senza nessuna indicazione d'autore da Mallinātha a *K. S. I, 6: karīndrajīmūtavarāhaśaṅkha matsyāhisuktyudbhavavenujāni | muktāphalāni pratithāni loke teṣāṃ hi śuktyudbhavam eva bhūri*, ed è uguale a Buddhabhaṭṭa 52.

Non mi dilungherò a riprodurre la serie completa dei numerosi luoghi delle opere di Kālidāsa in cui si parla di gemme e pietre preziose perché il più delle volte si tratta di semplici similitudini dalle quali non si può trarre nessuna conclusione su una speciale competenza in materia del poeta; mi limito pertanto a quei soli brani in cui si contengano accenni precisi a quei precetti e a quelle varie opinioni che sulle singole gemme si trovano esposte ne' *ratnaśāstra* dei quali – come ho detto – Kālidāsa non dovette essere ignaro.

I trattatisti di *ratnaparīkṣā* si occuparono, come è noto, anche dell'origine – *jāti, yoni* – delle singole gemme e formularono in proposito teorie in parte scientifiche, in parte fantastiche.

Per quanto riguarda le perle secondo Buddhabhaṭṭa (v. la strofa sopra citata), con cui concorda anche Varāhamihira: *adhyāya* 81, da otto cose possono nascere e cioè: dall'elefante, dal serpente, dall'ostrica, dalla conchiglia, dalla nuvola, dal bambù, dal pesce e dal cinghiale. Ma a lato a questa, un'altra teoria sosteneva invece che le perle nascono dalle gocce d'acqua che cadono nelle conchiglie marine sotto la costellazione Svātī (v. *Agastimata*¹ v. 108 nell'edizione del Finot): e le due teorie poi sembra che si tentò di fondere tanto che anche la seconda è accolta da Buddhabhaṭṭa stesso (v. 74)². Kālidāsa le conosce tutte e due.

Difatti in *K. S. I, 6* egli ci parla di quelle perle che si trovano negli elefanti, e cioè secondo i trattati, nelle protuberanze frontali o nella cavità delle zanne (*Brhatsam°*, 81, 21): *teṣāṃ kila jāyante muktāḥ kumbheṣu saradakoṣeṣu | bahavo brhatpramānā bahusamsthānāḥ prabhāyuktāḥ* ¶).

padam tuṣārasrutidhantaraktam yasmin adṛṣtvāpi hatadvipānām vidanti mārgaṃ nakharandhramuktair muktāphalaiḥ kesariṇām kirātāḥ.

¹ Cf. *Indische Sprüche*, 344, 1544, 4029.

² FINOT, *op. cit.*, XXI, sgg.

E *Ragh°*, IX, 65 a:

tān (siṃhān) hatvā gajakulabaddhutīvravairāu Kākutsthaḥ kuṭīlanakhā-
[*gralagnamuktān.*

Alle gemme dei serpenti accenna in molti luoghi. Cito ad esempio *K. S.*, II, 38:

jvalanmaniśikhāś cainam vāsukipramukhā niśi
sthiraḥpradīpatām etya bhujamgāḥ paryupāsati.

È interessante notare che anche secondo Varāhamihira soltanto i serpenti che derivano da Takṣaka o da Vāsuki nascono con coteste perle: (*Brhats°*, 81, 25: *takṣavavāsūkikulajāḥ kāmagamanā ye ca paṇ-nagās teṣām | snigdḥā nīladyutayo bhavanti muktāḥ phaṇasyānte* ¶). Si confronti pure *K. S.*, VII, 34: ...*bhujageśvarānām phaṇaratnaśobhā* e *Ragh°*, X, 7: XI, 59; XIII, 12; XVII, 63.

In *Mālav.* ed. Bollensen, p. 8, str. 6 troviamo accennata invece l'altra teoria secondo la quale le perle nascono dalle gocce d'acqua cadute in una conchiglia marina:

*jalam iva samudrasuktam muktāphalatām payodasya*¹.

In *Ragh°*, XVIII, 42 è indicata la differenza fra *indranīla* e *mahānīla*: il *mahānīla* non è così chiamato perché più grande dell'*indranīla*, ma unicamente per il suo intenso splendore:

manau mahānīla iti prabhāvād alpāpramāṇe 'pi yathā na mithyā

Cf. Buddhabaṭṭa, 196:

yatra varṇasya bhūyatvāt kṣīre śataguṇe sthitāḥ
nīlītām tan nayet sarvaṃ mahānīlaḥ sa ucyate.

In *Ragh°*, XIII, 53 troviamo:

rāsmir manīnām iva gāruḍānām sapadmarāgaḥ phalito vibhati

ove Mallinātha commenta: *gāruḍānām haritmanīnām, marakatānām, rāsmir*. E perché lo smeraldo si chiamasse anche *gāruḍa(maṇi)*² spiegano ampiamente i trattatisti di *ratnaparīkṣā* (v. Buddhabaṭṭa, p. 33 e Agastimata p. 123 ed. Finot).

In *K. S.*, I, 24 b si parla del *vaidūrya* o *vaidūrya*:

vidūrabhumir navameghaśabdād udbhinnyā ratnaśalākayeva.

¹ Su questa credenza è fondato il curioso sogno del *viduṣaka* nell'atto III della *Karpūra-maṅjarī* di Rājaśekhara.

² E *garuḍodgīrṇa*, v. NARAHARI, *Rājanighaṇṭu*, varga XIII, sanskrit und deutsch hrg. von R. GARBE, Leipzig 1882, p. 164.

Particolare interesse ha questo passo perché sembra accennare alla credenza che il *vaidūrya* comparisse sul Vidūra alla stagione delle piogge e allo scoppio del tuono. Un'eco di questa opinione, che non è però esplicitamente confermata da nessuna fonte a mia conoscenza, trovasi in Buddhabaṭṭa, secondo il quale questa gemma sarebbe nata dal grido del re dei Dānava, 198: *kalpāntavāta kṣubhitāmburāsinihrādikalpād ditijasya nādāt | vaidūryam utpannam*. Ma il secondo pāda di v. 200 *prāvṛtṭpayodharavidarśitacārurūpāh* (sc. *vaidūryaratnamanayo*) potrebbe intendersi oltre che « d'un aspect délicieux comme celui des nuages dans la saison des pluies » anche nel modo seguente: la cui leggiadra bellezza è manifestata dalle nuvole nella stagione delle piogge (sc. con i loro tuoni); questa interpretazione convaliderebbe quella credenza cui sopra ho accennato e che sembra confermata dal passo citato di Kālidāsa.

In *Megh.*, 52, ed. Gildemeister, lo *sphaṭika* (cristallo di rocca), è detto *accha*, aggettivo che anche Buddhabaṭṭa dà alla stessa pietra, 247: *ākāśataiḷaśuddhāccham*: Narahari 202, invertendo la similitudine di Kālidāsa lo paragona all'acqua del Gange per la sua purezza.

In *Megh.*, 71, ed. Gildemeister, troviamo nominato il *candrakānta* quella gemma favolosa che si credeva stillasse acqua sotto i raggi della luna¹: nel passo citato non si tratta però di uno dei soliti accenni a questa pietra tanto frequenti nella letteratura indiana, perché non solo si ricorda quella sua strana caratteristica, ma anche le sue proprietà curative - *vyālumṃpanti āngaglānim*: cf. Narahari, 202 *śīśirah snigdhaḥ pittāsratāpahṛt*. (v. Suśruta, I, 173, 1). Il *sūryakānta*, che secondo le opinioni degli indiani getta fuoco sotto i raggi del sole, è ricordato in *Śak.*, II, str. 34: *sparsānukūlā iva sūryakāntās tad anyatejobhibhavād vamanti*.

Nè Kālidāsa ignora la terminologia tecnica dei trattatisti di *ratna-parīkṣā*: per la lavorazione delle gemme sono sempre adoperate le espressioni consacrate dall'uso: *samskāra*, *ud+likh*, ecc.; cf. *Ragh.*, III, 18; *Śak.*, atto VI, str. 128 una collana di perle ornata di gemme nel suo mezzo è chiamata *yaṣṭi* e non *hāra*: *Ragh.*, XII, 54 (cf. *Vikram.*, III, 10 *maṇiyāṣṭi*); per designare la montatura e l'incastonatura si usa sempre regolarmente la radice *bad*, ad es. *Megh.*, 72 (ed. Gildemeister).

¹ E non solo in India: anche in Cina troviamo ricordo di specchi (secondo altri di conchiglie) *yin-sui* e *yang-sui* che rispettivamente si credeva attirassero l'acqua dalla luna e il fuoco dal sole. Siccome se ne trova menzione già in *Hui-nan-tzū*, è difficile supporre si tratti di un prestito dall'India.

NOTE ED APPUNTI SUL *DIVYĀVADĀNA*

È noto che il *Divyāvadāna* altro non è che un'antologia di vari racconti desunti nella maggior parte, ma non esclusivamente, dalla collezione del Vinaya. Difatti le ricerche dell'Huber¹ e del Lévi² hanno dimostrato, come è noto, che su 38 *avadāna* ben 32 si trovano inseriti nel Tripiṭaka cinese e propriamente quasi tutti nel Vinaya dei Mūlasarvāstivādin.

Siccome gli studi del Lévi e dell'Huber furono pubblicati in riviste non sempre facilmente accessibili agli indianisti, non credo inutile premettere a queste mie note l'elenco degli *avadāna* della nostra raccolta, che si ritrovano nei testi cinesi; elenco che io desumo dai citati articoli dei due orientalisti francesi, perché mi è stato impossibile esaminare e confrontare direttamente il Tripiṭaka cinese, mentre è evidente che un confronto tra la traduzione cinese e il testo sanscrito mi avrebbe permesso altre indagini oltre quelle che espongo in questi brevi appunti.

NEL MŪLASARVĀSTIVĀDA-VINAYA

I Koṭīkarṇa	XXI Sahasodgata
II Pūrṇa	XXII Candraprabha
III Maitreya	XXIII Saṅgharakṣita
IV Brāhmaṇadārikā	XXIV Nāgakumāra
V Stutibrāhmaṇa	XXV Saṅgharakṣita
VI Indrabrāhmaṇa	XXX Sudhana
VII Nagarāvalambika	XXXI Sudhanakumāra
XII Prātihāryasūtra	XXXII Rūpavati
XIII Svāgata	XXXIII Śārdūlakarṇa
XIV Sūkarika	XXXIV Dānādhikāra
XVII Māndhātṛ	XXXV Cūḍapanthaka
XIX Jyotiṣka	XXXVI Mākandika
XX Kanakavarṇa	XXXVII Rudrāyaṇa

¹ Les sources du Divyāvadāna, in *BEFEO* 1905 e 1907.

² Les éléments de formation du Divyāvadāna, in *T'oung Pao* 1907.

IX Meṇḍhaka manca nel testo cinese ma si ritrova nel Vinaya tibetano corrispondente.

XXV, XXVII, XXVIII, XXIX (Pāṃsupradāna, Kuṇāla, Vītaśoka, Aśoka) sono conservati nell'*A-yü-wang ch'uan* e nell'*A-yü-wang ching*.

Inoltre nella leggenda di Aśoka gli episodi: Upagupta e Māra, Yaśas e il « dono della metà del Mango » come rilevò l'Huber¹, sono desunti dal *Sūtrāṅkāra* di Aśvaghōṣa il quale, come avremo occasione di notare in appresso, esercitò sul testo di cui occupiamo un non piccolo influsso.

Né si trascuri che parte degli stessi racconti si ritrova nei testi pāli.

Śroṇa Koṭikarṇa	<i>Mahāvagga</i> V. 13 cf. <i>Sūtrāṅkāra</i> ed. Huber I 99 sgg.
Meṇḍhaka	<i>Mahāvagga</i> VI, 34.
Avad. XVII p. 200-208.	<i>Mahāparinibbānasutta</i> ²
Pūrṇa	<i>Majjhima Nikāya</i> 145 e <i>Samyutta</i> <i>Nikāya</i> ed. Feer vol. IV p. 60 ³
Svāgata	<i>Pācittiya</i> 51. Cfr. <i>Jātaka</i> 81
Mākandika	<i>Suttanipāta</i> p. 157 ⁴
Cūḍapanthaka	<i>Jātaka</i> 4 cfr. <i>Pācittiya</i> 22
Cap. XXX	<i>Anguttara Nik.</i> III p. 156.

Per l'episodio del sacrificio di sè stesso Div. p. 477 si cf. *Jātakamālā* I.

Dall'esame della lista più sopra riportata risulta dunque che di soli 6 *avadāna* su 38 non conosciamo il corrispondente testo cinese.

Essi sono: VIII Supriya (91-123), XI Aśokavarṇa (136-142), XV Anyatamabhikṣu (196-197), XVI Śukapotakau (198-200), XVIII Dhammaruci (228-262); XXXVIII Maitrakanyaka (586-609). Fra questi il Maitrakanyaka l'ultimo della raccolta, quasi tutto in poesia e scritto in uno stile singolarmente fiorito, segna quasi il trapasso dal tipo tradizionale degli *avadāna* alle *avādānamalā*; lo ritroviamo nell'*Avadānaśataka* n. 36⁵.

¹ BEFEO 1904 p. 713.

² WINDISCH, *Māra und Buddha*, Leipzig 1895, cap. II.

³ Cf. BEFEO 1915, p. 147: DUROISELLE, *Notes sur la géographie apocryphe de la Birmanie*.

⁴ Cf. il *Dhammapadaṭṭakathā* di Buddhaghōṣa a strofa 21, 23.

⁵ Cf. pure *Avadānakalpalatā* n. 24; per le diverse pene che subiscono i colpevoli si cf. tutto l'ultimo libro del *Pañcatantra* col quale, cosa notevolissima, l'*avadāna* ha strane rassomiglianze.

Il Dharmaruci invece compare nel *Mahāvastu* I 231 sgg., un Vinaya anch'esso, come è noto, dei Lokottaravādin. Del resto cotesto *avadāna* non è l'unico che sia comune al *Divyav.*, ed al *Mhv.* Siccome il raffronto, che io mi sappia, non è stato mai da altri suggerito, non credo inopportuno segnalare quei racconti che figurano nell'una e nell'altra raccolta: è notevole che, oltre non poche altre differenze sostanziali, i nomi dei protagonisti variano spesso nell'un testo o nell'altro.

Manoharā e Sudhana	<i>Div.</i> p. 442 = <i>Mhv.</i> II 57
Siṃhala	<i>Div.</i> p. 522 = <i>Mhv.</i> II 190
Sumati e Mati	<i>Div.</i> p. 246 = <i>Mhv.</i> I 251
La figlia del fabbro	<i>Div.</i> p. 521 = <i>Mhv.</i> II 83
Jyotiṣka	<i>Div.</i> p. 271 = <i>Mhv.</i> II 271.

Inoltre per *Div.* p. 438 si confronti: *Mhv.* II 170; per *Div.* p. 353¹: *Mhv.* II 166, e per *Div.* 465 (cf. 76): *Mhv.* I 318.

È stato già da altri notato che il *Divyāvadāna* deve considerarsi come una raccolta di brani staccati, scritti in stili troppo differenti, per non tradire ad evidenza un lavoro di rifacimento e di amplificazione di varie mani. Perché la cosa non è priva di interesse, è bene indagare come e non quali criterii si vennero compilando i singoli racconti, ora riuniti nell'Antologia e a quali amplificazioni progressive furono sottoposti. Vediamone un esempio: il *Dharmarucyavadāna*, che essendoci conosciuto anche dal *Mhv.*, ci permette di fare utili osservazioni.

MHV. I 231 sgg.

Megha e Meghadatta sono discepoli di un dotto brāhmano. Megha finiti i suoi studi cerca di procacciarsi 500 *purāṇa* con cui retribuire il proprio maestro dell'insegnamento impartitogli.

Ottenutigli, capita a Dīpavatī, ove regna Arcimat, e trova la città

DIV. p. 228 sgg.

Il Buddha è a Śrāvastī. In quel tempo 500 mercanti si imbarcano; giunti in alto mare stanno per essere inghiottiti da un mostro marino. Nell'imminenza del pericolo, il nocchiero li consiglia ad invocare gli dei in cui credono. Un *upāsaka* pronuncia il nome di Buddha; udi-

¹ Gli episodi comuni a queste due leggende si riducono a ben poca cosa. Non si può tuttavia negare fra esse una certa relazione (soprattutto *Div.* p. 353. l. 13 sgg.).

Nel racconto più ampio del *Mhv.*, cui manca il Kāmavigarhaṇa di Upagupta, è notevole la somiglianza con alcuni dei ben noti fatti che costituiscono l'intreccio della *Micchakatikā*: altra prova questa del probabile fondo buddhistico del dramma.

tutta addobbata a festa, in attesa dell'arrivo del Buddha Dīpaṅkara. Incontra Prakṛti e per onorare presso il Buddha, le chiede 5 dei fiori di loto, che quella ha in mano: li ottiene, dandole in cambio i suoi 500 *purāṇa* e a patto che egli la sposi e faccia voto di unirsi con lei nelle vite future. Prakṛti dal canto suo promette che non ostacolerà, anzi favorirà il suo cammino alla *bodhi* (p. 233 l. 14).

Dīpaṅkara entra città, e Megha, propostosi di diventare in avvenire un Buddha, lancia su Dīpaṅkara i 5 fiori di loto, che con i due gettati da Prakṛti, restano sospesi in aria (p. 238 l. 9). Atto d'omaggio di Megha al Buddha e *vyākaraṇa* da questo pronunciato; miracolo (p. 240 l. 20).

Megha porta 500 *purāṇa* al suo maestro e racconta tutto a Meghadatta, consigliandolo di farsi monaco. Invece Meghadatta rimprovera a Megha di essersi umiliato di fronte al Buddha (p. 243 l. 15).

Quindi trascinato dalle cattive compagnie commette 5 delitti capitali, ama una donna maritata, uccide la madre, seduce la matrigna, truccida il padre, sopprime un *bhikṣu*, fattosi monaco produce uno scisma nel *saṅgha* e ferisce il Buddha (p. 244 l. 18).

Dopo una serie innumerevole di *kalpa*, trascorsi negli inferni, nasce come mostro marino, ma sentendo pronunciare da alcuni naviganti, che egli stava per inghiottire, il nome di Buddha, si ricorda di averlo udito altre volte

tolo appena, il *timingila* serra lentamente l'enorme bocca cosicché i naviganti si salvano. Tornati in patria i 500 mercanti offrono al Buddha e alla comunità le loro ricchezze (p. 223 l. 16).

Per invito dei monaci il Buddha racconta la vita anteriore dei 500 mercanti e quindi narra come il mostro, morto di fame, rinascesse figlio di un brāhmano, sotto il nome di Dharmaruci. Le sue ossa sono gettate dalle onde sulla riva del mare (p. 234 l. 15). Dharmaruci è travagliato sempre da una fame insaziabile.

Divenuto adulto si fa monaco e, da solo, un giorno che il Buddha e la comunità sono assenti, mangia tutto il cibo che un ricco mercante aveva portato in dono al convento. Il Buddha saputo la cosa conduce allora Dharmaruci sulla riva del mare, ove giaceva lo scheletro del *timingila* e gli dice apertamente che quel cumulo di ossa è il suo, quando egli era nato come mostro marino. Dharmaruci diventa *arhat* e ottiene la chiara cognizione del suo passato e delle sue vite anteriori. Va a visitare il Buddha dal quale è così salutato: *cirasya Dharmaruce, sucirasya Dharmaruce, suciracirasya Dharmaruce* - Sua uguale risposta (p. 241 l. 10).

Su richiesta dei monaci il Buddha narra allora le nascite anteriori di Dharmaruci. Ai tempi del Buddha Kṣemaṅkara regnava in Kṣemvatī il re Kṣema.

Un devoto *śreṣṭhin* ritornato da lunga navigazione, avendo appreso

e, per salvare i naufraghi, chiude l'enorme bocca e muore di fame.

Rinasce come Dharmaruci (p. 246, l. 2). Divenuto adulto si fa monaco. Il Buddha, quando lo vede esclama: « da lungo tempo Dharmaruci, da assai lungo tempo Dharmaruci »; e Dharmaruci risponde ugualmente. Il Buddha, per invito dei monaci spiega allora il significato di questa frase, riferendosi a tutto il passato di Dharmaruci (p. 248 l. 4).

che il Buddha e i suoi discepoli erano entrati nel *parinirvāna*, costruisce uno *stūpa* in loro onore, coadiuvato nell'opera da un ufficiale di quelle truppe, che il re gli aveva concesso, per resistere eventualmente ai brāhmani avversi, che avevano intenzione di opporsi con la violenza alla costruzione del monumento. Lo *śreṣṭhin* allora era il Buddha ed il Saharasrayodhin era Dharmaruci (p. 246 l. 4).

Al tempo del Buddha Dīpaṅkara in Dīpavatī regnava il Re Dīpa, il quale si apprestava a celebrare un sacrificio, terminato il quale avrebbe largito 5 doni, fra cui una giovinetta, al più dotto dei brāhmani che si fossero presentati. Due condiscipoli, Sumati e Mati, che dovevano pagare appunto l'onorario al loro maestro, terminati gli studi, si recano dal re, il quale concede i 5 doni a Sumati, che tutti li accetta, all'infuori della giovane. Sumati va dal maestro, lo retribuisce, trattenendo per sè 500 *kārṣāpaṇa*; ma fatto un sogno, che a detta dei competenti solo il Buddha avrebbe potuto interpretare, ritorna a Dīpavatī. Giuntovi, non riesce a procacciarsi fiori con cui onorare il Buddha. Alla fine incontra la fanciulla che aveva già rifiutata e che porta in mano sette fiori di loto. Se ne fa dare 5 dietro pagamento dei 500 *kārṣāpaṇa* e con la promessa di fare il voto (*praṇidhāna*) di diventare nelle vite future suo marito (p. 250 l. 4).

Ingresso del Buddha, cui Sumati e la fanciulla fanno atto d'omaggio

cospargendolo dei loro fiori, che rimangano sospesi in aria. Mati si sdegna vedendo Sumati umiliarsi di fronte al Buddha, ma alla fine, dietro le insistenze dell'amico, prende anch'egli i voti. Il Buddha era allora Sumati e Mati Dharmaruci (p. 254 l. 2).

Sotto il Buddha Krakucchanda, Dharmaruci nasce come figlio di uno *śreṣṭhin*; questi, in seguito partito per lontane regioni, non ritornando da gran tempo è creduto morto. La madre di Dharmaruci s'innamora di lui, ed egli cede e convive con lei. Ma improvvisamente, essendo ritornato il padre, per istigazione di quella l'uccide e poi, trasferitosi in altro paese, trucca un monaco che li conosceva entrambi e che avrebbe potuto scoprirli. Quindi ingelositosi della madre, che passava ad altri amori, la sopprime.

Vuol farsi monaco, ma non volendo nessuno accoglierlo, perchè macchiato di delitti capitali, uccide i monaci di tutti quanti i conventi in cui capita. Alla fine trova chi gli conferisce l'*upasaṃpadā*.

Non è mio proposito studiare questa leggenda nelle sue varie redazioni, conservateci in varie fonti: *Nidānakathā* ed. Fausböll p. 2 sgg. *Mahābodhivaṃsa* ed. Strong p. 5 sgg., *Buddhavaṃsa* ed. Morris p. 10 sgg., *Avadānakalpalatā* n. 89 (che segue quasi *ad litteram* il testo del *Divyāvadāna*). Dirò soltanto che le fonti pāliche ci permettono di assegnare a questa leggenda il valore che realmente le spetta: di racconto cioè della carriera o *caryā* del futuro Gautama. Ecco perchè le fonti tutte si intrattengono sul *pranidhāna* di Sumati, sul *vyākaraṇa* di Dipaṅkara e sul vaticinio circa gli altri personaggi più importanti, che, quando Sumati nascerà per l'ultima volta in questo mondo e raggiun-

gerà la *bodhi*, avranno rapporto con lui. Trattasi insomma di un semplice *Jātaka* del Buddha, che apre l'inizio della sua lunga e faticosa ascensione verso l'illuminazione suprema. Nel *Mhv.* e nel *Div.*, subentra un certo numero di personaggi concomitanti; l'episodio di Prakṛti pare a posta inserito per identificare questa giovine con Yaśodharā, che sarà impalmata da Siddhārtha¹; identificazione che sta particolarmente a cuore ai compilatori della leggenda, che in modo speciale insistono sul *samaya*, il patto, in virtù del quale soltanto la donzella si sarebbe decisa a cedere parte dei suoi fiori a Sumati o Megha che sia; che cioè questi avesse fatto voto di toglierla in moglie nella serie delle vite future. L'episodio di Dharmaruci soltanto non pare abbia alcuna connessione col *Jātaka* del Buddha: egli non ha al presente con questo che rapporti molto relativi, come può averli un qualunque monaco, da azioni o vicende del quale il Buddha prende pretesto per insegnare o narrare qualche storia delle vite passate sue o di altri, allo scopo di illustrare la legge del *karman*. Così come ci si presenta nel *Mhv.* e nel *Div.*, la leggenda di Dharmaruci pare si voglia riassumere in quell'enigmatico: *cirasya, sucirasya, suciracirasya* del Buddha a Dharm., che questi mostra di capire perfettamente; evidentemente si accenna all'onnivveggenza e al chiaro ricordo di tutto il passato che è una delle prerogative essenziali dell'*arhat*. Sicchè forse l'episodio di Dharmaruci, inteso originariamente ad illustrare un qualunque punto della dottrina, è stato inserito in un *Jātaka* del Buddha: la derivazione logica da Mati o Meghadatta sarebbe piuttosto Devadatta, che in tutte le leggende ci è presentato non solo ostile, ma in stridente contrasto, per il suo triste *karman*, col Buddha e che sarebbe legato a questo da ben altri rapporti che non siano quelli di un monaco qualunque come Dharmaruci. In tal modo l'identificazione dei personaggi che ebbero relazione con Sumati con gli altri che più lo avvicinarono, divenuto Buddha, sarebbe completa.

Checchè sia di ciò, dal confronto delle due redazioni della leggenda, quella del *Mhv.* e quella del *Div.*, si rileva facilmente che nel *Div.* il racconto procede più ordinato nelle sue singole parti e più coerente; i vari episodi, che si succedono in ordine differente nel *Mhv.*, ove sono inclusi nel *Dīpaṅkaravastu*, si seguono con l'innesto di altri nel *Div.*, secondo quella disposizione che è propria di tutti i *jātaka* e, nella maggior parte, anche degli *avadāna*. Una cornice, per così dire, che include l'episodio introduttivo e l'identificazione dei singoli personaggi delle

¹ V. *Div.* p. 253.

storie raccontate dal Buddha e del Buddha stesso, e quindi la vita passata di tutti questi. Il nostro *avadāna* è però di un tipo più complesso, in quanto include non solo un *vyākaraṇa* (che figura pure nel *Mhv.*), la predizione cioè che il Buddha Dīpaṅkara fa a Sumati del conseguimento, in un *kalpa* futuro, della *bodhi*, ma anche perché risulta della fusione di quattro storie collegate tra di loro da questo solo nesso, che è sempre lo stesso personaggio di cui si narrano le varie vicende nelle vite successive. La prima però di queste storie, quella cioè in cui si narra dei cinquecento mercanti, miracolosamente scampati dal mostro, non sembra proprio a posto, tanto più che si tratta anche in questo caso di uno di quegli episodi frequentissimi e addirittura stereotipati, che si ripetono nelle circostanze più varie. (Cf. ad es. p. 42 e p. 524).

Si noti inoltre che l'*avadāna* comincia specificando chiaramente che il Buddha è a Śrāvastī, nel parco Jetavanārāma e che egli, su preghiera dei *bhikṣu*, accenna ai meriti accumulati nelle vite anteriori dai 500 mercanti, miracolosamente scampati dalle fauci del *timīṅgila*. Quindi, benché il resto della narrazione, preceduta da un *Bhagavān āha* (pag. 234), sembri riferito al Buddha stesso, evidentemente non può a lui attribuirsi; la morte del *timīṅgila*, l'ottenimento dell'illuminazione da parte dei 500 mercanti, la nascita di Dharmaruci, il suo ingresso nell'ordine etc. sono tutti avvenimenti che accadono in tempi diversi; ed è perciò impossibile che il Buddha stesso parlasse in una medesima circostanza di tutte queste cose; comincia in realtà un altro racconto, fatto secondo le solite formule, in cui si narra la nascita di Dharmaruci. Sicché può fortemente dubitarsi che l'episodio dei 500 mercanti non sia una anticipazione, intesa a far sapere chi fosse quel *timīṅgila* di cui il Buddha mostrerà a Dharmaruci il cumulo delle ossa, e che tutto il passo da p. 223 a p. 234 l. 16 *asyāṃ ca Śrāvastyām...*, ove comincia il racconto della vita di Dharmaruci, seguito da quello delle sue nascite anteriori, detto dal Buddha su preghiera dei monaci, sia una maldestra interpolazione o meglio una posteriore aggiunta, tanto più che dei 500 mercanti stessi non si fa in seguito più menzione alcuna.

Può anzi ragionevolmente supporre che la fusione fra i due episodi sia stata suggerita proprio dal ricordo del *timīṅgila*, che ricorrendo tanto nell'uno quanto nell'altro, si prestava benissimo a collegarli entrambi.

Nè va taciuto che mentre i personaggi principali del *Mhv.* sono il Buddha Dīpaṅkara e Megha (= Sumati che diventerà poi Gautama), nel *Divyāvadāna* tutto il nucleo del racconto è costituito dalla vita di Dharmaruci I Timīṅgila, II Dharmaruci, III Dharmaruci come Sahasrayodhin, IV Dharm. come Meghadatta, V Dharm. come l'incestuoso; quantunque sia evidente che Dharmaruci, in alcuni episodi nel III

e nel IV soprattutto, ha una parte semplicemente accessoria e secondaria, il personaggio principale essendo il Buddha, nelle sue vite anteriori.

Questo solo esempio è sufficiente per dimostrare con quale criterio gli anonimi raccoglitori del *Divyāvadāna* compilarono i loro racconti; il loro lavoro si riduce in massima parte – ove non trasportino nella Antologia passi intieri di opere già preesistenti – alla combinazione intorno ad un nucleo centrale e principale di varî episodi di diversa provenienza, e certo anche di differente età, innestati fra di loro da un nesso, molto spesso alquanto superficiale, ma con una certa preoccupazione di ordine e coerenza.

Che questo lavoro di compilazione sia tradito dalla diversità stessa degli stili, gli studî dell'Oldenberg mi dispensano di ricordare¹; certo si è che anche nell'*avadāna*, di cui ci siamo occupati, i due stili, lo stile A e lo stile B, secondo la designazione dell'Oldenberg, pure innestandosi e inserendosi l'uno nell'altro dominano ciascuno in alcuni passi più ed in altri meno. Così ad es. mentre sino a p. 235 si ha una prevalenza dello stile A a p. 235–238 ricorrono invece con più frequenza che altrove frasi nello stile B, facilmente riconoscibile per l'uso dei verbi finiti in sostituzione dell'aggettivo verbale in *-ta*, o della costruzione nominale tanto comuni nell'altro.

Oltre a questa tendenza alla elaborazione e allo sviluppo dei singoli racconti mediante una coerente coordinazione di elementi disparati, esiste un repertorio infinito di formule che costituiscono come l'ossatura dei vari episodî. Esse vanno dalle più semplici, ben note anche ai testi pālici come ad es.: *atha Bhagavān pūrvahṇe nivāsyā pātracīvaram ādāya... piṇḍāya prāvīkṣat* = pāl.: *atha kho Bhagavā pubbaṅhasamayam nivāsetva pattacīvaram adāya... piṇḍāya pāvīsi* o anche: *utthāyāsanād ekāmsam uttarāsaṅgam kṛtvā yena Bhagavāms tenāñjalim pranamyā bhagavantam etad avocat.* = pāl. *utthāyāsanā ekāmsam uttarāsaṅgam karitvā yena Bhagavā tenañjalim pañāmetvā bhagavantam etad avocat*, alle più complesse e sicuramente più tarde, quasi tutte nello stile A, in cui si narrano i miracolosi poteri del Buddha², il suo sorriso, l'*indrakīla* etc., fino a che si giunge alle solite descrizioni stereotipe di fatti od eventi particolari, come la nascita e l'educazione dei figli, i pericoli del mare e così via.

¹ *Studien zur Geschichte des Buddhistischen Kanon in Nachrichten v. d. Kgl. Gesell. d. Wissen. zu Göttingen* 1912, p. 156 sgg.

² Si confronti ad es. la formula del sorriso del Buddha, quale ricorre nel *Div.*, con quella più semplice tradizionale: v. *Mhv.* II. 317, 319.

Ecco l'elenco il più possibile completo di tutte le formule principali, il cui uso è costante nel *Div.*, e che rappresentano all'incirca un quinto di tutta la raccolta, anche se non sempre riprodotte per intero, ma soltanto introdotte con *pūrvavat, iti vistareṇa* etc.

L'Arhat 180 240, 281, 340 342, 344, 488, 492, 495, 551, 567.

Śrotāpatti, sakṛdāgāmin, anāgāmin, arhat. 48, 49, 50, 52, 75, 79, 97, 209, 271, 363, 549, 554.

Il *karman.* 54, 55, 131, 141, 191, 282, 311, 551, 564, 539, 581, 584.

Il regno o la città prospera e ricca. 62, 73, 98, 108, 131, 282, 291, 435, 460, 471, 515, 538, 540, 545.

Il ricco *śreṣṭhin.* 1, 24, 108, 167, 540.

La nascita e l'educazione dei figli: discipline che studiano. 1, 2, 3, 26, 58, 87, 98, 99, 167, 262, 301, 311, 330, 370, 376, 439, 440, 475, 476, 483, 523.

Segni che presagiscono ad un *deva* la sua futura rinascita fra gli uomini, 57, 193.

Pratyekabuddha. 132, 291, 313, 539, 583.

Lo sguardo del Buddha, cui nulla resta nascosto. 95, 124, 264.

Il sorriso del Buddha. 67, 72, 138, 199, 265, 366, 568.

Laukikacitta. 63, 77, 137, 161, 466.

Il bando della navigazione e i pericoli del mare, 4, 34, 332, 502, 524.

La richiesta del convertito di essere accolto nel *saṅgha*; formula di rifugio nel *saddharma.* 15, 18, 37, 48, 49, 51, 52, 281, 341, 424, 426, 487, 551, 558.

La questua. 39, 64, 65, 66, 97, 136, 177, 189, 262, 286, 306, 310, 516, 523, 550, 552, 582.

L'invito alla comunità e al Buddha, la preparazione del pasto, la fine del pasto. 50, 64, 65, 66, 81, 85, 178, 183, 189, 190, 285, 306, 310, 507, 552.

La formula di rifugio nel *saddharma* 15, 18, 48, 51, 52.

Il Buddha. 22, 46, 67, 72, 75, 76. 91, 96, 125, 136, 143, 148, 158, 182, 207, 290, 344, 461, 465, 469, 504.

Le 7 gemme del re. 60, 140, 548.

Pranidhāna 23, 133.

Predica a scopo di conversione, 85, 89, 91, 97, 128, 129, 130, 166, 183, 189, 271, 283, 285, 310, 462, 463, 506, 542, 556, 580.

Incredulità degli indiani 7, 335, 336, 337.

Indrakīla 250, 365, 544.

dānapāramitā, 290, 298, 326, 470, 473, 478, 481.

Il pianto fa riacquistare la vista. 17, 497.

È notevole che nei passi in cui lo stile è più fiorito e artificioso, e la prosa con più frequenza alternata con brani poetici, le formule tradizionali, pure le più comuni, o sono sunteggiate o mancano affatto, anche quando si narrano episodi o si riproducono circostanze, che negli altri *avadāna* vengono espressi secondo i soliti modelli stereotipi; così ad es. non figurano nelle leggende del ciclo di Aśoka – scritte in forma singolarmente viva e su cui, come vedremo, non fu estraneo l'influsso di Aśvaghōṣa – o nella prosa ridondante del *Candraprabhāvadāna*. Citerò due soli esempi caratteristici. La solita formula con cui si esprime il dono del cibo al Buddha e ai monaci è generalmente: *atha sukhopani-ṣaṇṇam Buddhaḥpramukhaṃ bhikṣusaṅghaṃ viditvā śucinā praṇītena khādanīyabhojanīyena svahastaṃ saṃtarpayati saṃpravārayati*.

In XXVIII troviamo invece semplicemente: p. 425 l. 27 *atha rājāśokaḥ sarvāṅgena pariḡr̥hya prajñāpta evāsane nisādayāmāsa praṇītena cāhareṇa svahastaṃ saṃtarpayati*.

Ecco la formula per la predica: *atha Bhagavāms taṃ dharmyayā kathayā saṃdarśya samādāpya samuttejya saṃpraharṣyotthāyāsanāt prākrāntaḥ*. Nello stesso av. XXVIII (*Vītaśokāv.*) leggiamo però: p. 426 l. 5 *sa yāvad dharmyayā kathayā saṃharsayitvā saṃpras-thitaḥ*.

Dunque un primo ampliamento, non ultima causa di quella monotonia ed uniformità, che hanno per noi molti dei racconti del *Div.*, si è ottenuto con l'inserzione di queste formule stereotipe, cui sopra ho accennato e che contribuiscono allo sviluppo del testo originario. Ma non basta; altre osservazioni importanti ci permette l'esame della struttura interna dei singoli capitoli della raccolta. Anzitutto la duplicazione dei racconti e l'attribuzione ad altri personaggi di episodi notoriamente riferiti dalla tradizione al Buddha. Si ripete qui insomma quello stesso fatto verificatosi nella letteratura cristiana, nella quale, come è noto, le vite dei santi e dei martiri riproducono molte volte addirittura *verbatim* svariati episodi della vita del Cristo, quali ci vengono narrati dai vangeli.

Un esempio ne abbiamo nell'*avadāna* XXXVII, in cui il lungo dialogo di Bimbisāra con il re Rudrāyaṇa è un duplicato del ben noto incontro di Bimbisāra con il Buddha. L'episodio, quasi tutto in poesia, è evidentemente una posteriore interpolazione. Anzi tutto esso non costituisce una parte essenziale dell'*avadāna*, ma fu soltanto aggiunto per un fine morale-didattico, per insistere cioè sull'impermanenza e sulla inutilità della vita, che fatalmente soggiace alla morte. Ed è anche fuori posto. Perché la lunga predica di Rudrāyaṇa sulla morte è occasionata dal tentativo che Bimbisāra fa per distogliere il suo amico dal proposito di abbandonare i piaceri della sua vita regale e di rivestire l'abito mo-

nacale. Questo tentativo, logico nei riguardi del Buddha, il quale da poco era fuggito dalla casa paterna, non aveva ancora conseguito la suprema illuminazione, e non era costretto da nessun voto e da nessuna precedente iniziazione, ma soltanto ubbidiva a un libero impulso del suo animo, perde il suo significato nel caso attuale. Rudrāyaṇa infatti non solo aveva ricevuto l'*upasaṃpadā*, ma già prima incontratosi con il re Bimbisāra, avendo espresso il suo fermo proposito di farsi monaco, era stato da quello *āttamanās* presentato al Buddha con queste parole: p. 558 l. 15 *ayaṃ bhadanta rājā Rudrāyana ākaṅkṣate svākhyāte dharmavinaye pravajjāṃ upasaṃpadaṃ bhīsubhāvam...*

Sarebbe stato logico che Bimbisāra avesse cercato distogliere il suo amico dal divisato proponimento nel primo incontro, non ora, quando questi aveva già preso i voti. E mi sembra facile riconoscere dove l'interpolazione comincia. Con l'accettazione nell'ordine di Rudrāyaṇa finisce la prima parte dell'avadāna; non costituendo, come già abbiamo detto, il lungo discorso sulla morte una parte essenziale del racconto, doveva subito seguire la narrazione del malgoverno di Śikhaṇḍin sicchè l'episodio inserito comincia probabilmente a p. 558 l. 23 *āyusmān Rudrāyaṇah pūrvāhne* e finisce a p. 562 l. 14.

È evidente che tutta la narrazione procede sulla falsariga del primo incontro del Buddha con Bimbisāra. Le differenze che possono riscontrarsi fra l'una e l'altra redazione si spiegano facilmente supponendo che lo scrittore non dovette copiare direttamente, ma soltanto ispirarsi alla famosa leggenda a lui nota da varie fonti. Quantunque non sia facile determinare quali tra queste egli avesse in particolar modo presente alla memoria è certo che nell'episodio che ci interessa troviamo notevoli reminiscenze del Lalitavistara e del Buddhacarita. L'introduzione in prosa descrive la meraviglia degli abitanti di Rājagṛha alla vista del monaco Rudrāyaṇa, riproducendo l'incontro del Buddha con il re di Bimbisāra, con quelle sole varianti che la situazione differente rendeva necessarie. Nel caso del Buddha infatti l'asceta non era ancora conosciuto e quindi il suo portamento regale e il suo aspetto maestoso dovevano suscitare la curiosità del popolo, mentre Rudrāyaṇa era già stato visto in precedenza.

Div. p. 588 l. 23

āyusmān Rudrāyaṇah pūrvāhne nivāsya pātracīvaram ādāya Rājagṛham piṇḍāya prāvīkṣat. Sa mahājānakāyena; dṛṣṭaḥ; eṣa ca śabdo Rājagṛhe nagare samantato viṣṭaḥ. Ru-

Lalit. Vist. adhy. XVI p. 240 ed Lefm. tato 'ham kalyam eva samnivāsya pātracīvaram ādāya tapodadvāreṇa Rājagṛham mahānagarāṃ piṇḍāya prāvīkṣat... naraga-

*drāyaṇo rājā Bhagavatā pravrajitah
sa Rājagṛham bhikṣārthī praviṣṭaiti
śrutvā 'nekāni prāṇisatasahasrāni
saṃnīpatitāni; antarbhavanavicāri-
ṇyo 'pi yoṣito vātāyanagavākṣavedi-
kāsvasthitā nirīkṣitum ārabdhāh*

*na tatha nāri prekṣamāṇo na ca
bhavate kvaci tyṣṭi darśanena.*

*Buddhac. X. 7. anyakriyānām api
rājamārge strīnām nṛnām vā bahu-
mānapūrvam | tam devakalpaṃ na-
radevasūnum nirīkṣamānā na tutoṣa
dṛṣṭih.*

Comincia poi il dialogo in versi tra il re e il monaco in cui il primo cerca dissuadere il secondo dal suo divisamento; situazione questa, come già osservato, evidentemente illogica. Tutto il discorso di Bimbisāra si riduce ad una serie di contrasti fra la vita piena di agī per l'innanzi condotta dall'amico e le privazioni che ora l'attendono; è insomma una lunga amplificazione, in cui la preoccupazione letteraria è evidente, degli stessi concetti svolti dal re nel suo incontro col Buddha e che, basata su argomentazioni divenute tradizionali, si termina ugualmente con l'invito a godere i piaceri e con l'offerta della metà del regno. Laddove il *Lalita Vist.* p. 241 Lefm. ha semplicemente: *Mā ca puna vane vasāhi sūnye | ma bhuyu tṛṇeṣu vasāhi bhūmivāsam | paramasukumāru tubhya kāyo iha mama rājyi vasāhi bhukṣva kāmān*, nel *Div.* leggiamo una lunga serie di interrogazioni in cui il re contrappone gli agī fino allora Rudrāyaṇa goduti, alla vita ascetica che ha deciso di abbracciare.

*Bhuktvā grāmasahasrāni Raurakam ca narādhipa |
utsṛṣṭam piṇḍam esānah kaccin na paritapyase ||
bhuktvā śatapale pātre sauvarṇe rajate 'tha vā |
bhunjāno mṛnmaye pātre kaccin na paritapyase ||
śālīnam odanam bhuktvā śuci māṃsopasevitam |
bhunjānah śuṣkakulmāṣān kaccin na paritapyase ||
hitvā kauceyakarpāsān kṣaumam kauṭumbakāsīkān |
dhārayan pāṃśukūlāni kaccin na paritapyase ||
kūṭāgare śayitvā tvam nirvāte sparśitāgate |
āsīno vṛkṣamūleṣu kaccin na paritapyase. ||*

La lettura di questo passo suggerisce il confronto con *Buddhacar.* VIII, 56, 57, 58.

*vimānapṛṣṭhe śayanāsanocitam mahārhaveastrāgurucandanārcitam | katham
nu śitoṣṇajalāgameṣu taccharīram ojasvi vane bhaviṣyati | kulena sattvena
balena varcasā śrutena lakṣmyā vayasāca garvitaḥ | pradātum evābhycito
na yācituṃ katham sa bhikṣam parataś cariṣyati | śucan śayitvā śayane
hiraṇmaye prabodhyanāno niṣi tūryanisvanaiḥ | katham vata svapsyati
so 'dya me vratī paṭaikadecāntrite mahītale.*

Più notevole ancora è l'analogia fra le conclusioni del discorso di Bimbisāra nelle due redazioni: *Div.* p. 559, l. 26.

*Kimtu tvam durmanā rājan kiṃ dīna iva bhāṣase
dadāmy upārdharājyaṃ te bhūṅkṣva bhogaṃ parāyana
kimtu tvam durmanā rājan kiṃ dīna iva bhāṣase
dadāmi pravaraṇ bhogaṇ yān kāñcin manasecchasi*

Nel *Lal. Vist.* p. 241 ed. Lefm. S. 14 sgg. ritroviamo all'incirca le stesse parole:

*dadāmi tava upādhu sarvarājyād
rama iha kāmaguṇairaham ca piṇḍam
vipuladhanaṃ pratīccha nārisaṅghaṃ
iha mama rājyi vasāhi bhūṅkṣva kāmān.*

Cf. *Budd. Car.* X 25.

bhūṅkṣvārdham asmadvīṣayasya śīghram.

Per la parte che segue, l'ignoto poeta sembra essersi mantenuto più indipendente. Difatti, mentre nelle varie redazioni della leggenda cui abbiamo accennato il Buddha insiste sulla caducità del piacere – Kāmavigarhaṇa è il titolo del libro XI del *Buddhacarita* – Rudrāyaṇa insiste sulla morte che fatalmente pone un termine ad ogni umana attività e ad ogni supposta felicità. Del resto il passaggio dall'uno all'altro ordine di idee è facile e spiegabilissimo; basti pensare a Māra, che simboleggia a un tempo la morte, cioè il *saṃsāra*, ed il piacere *kāma*, che è poi il principale artefice del *karman* e quindi del *saṃsāra* stesso. La fonte di questa seconda parte dell'episodio di cui ci occupiamo non è facilmente determinabile; probabilmente trattasi di un centone composto con reminiscenze di varia origine. Notevoli tuttavia alcune analogie con il *Buddhacarita*. Ad esempio p. 560 l. 20.

*rājyāni kṛtvāpi mahānubhāvās tṛṣṇāndhakāḥ Kuravaś ca sapāṇḍavās
ca saṃpannacittā yaśaḥsamājvalantas te na śaktā maraṇaṃ nopagantum.*

Buddh. c. XI. 31

*vināśaṃ īyuh Kuravo yad arthaṃ Vṛṣṇyandhakā Maithiladaṇḍakās ca
śūlāsikāṣṭhapratimeṣu teṣu kāmeṣu kasyātmavato ratih syāt.*

Il raffronto ci consiglia di accettare l'emendamento proposto dallo

Speyer¹ di *ṛṣṇāndhakāḥ* in *ṛṣṇāndhakāḥ*: come leggiamo pure in *Kāmandakīyanītisāra* I. 54.

Div. p. 561 l. 1-7 corrisponde con leggiere varianti a due versi del *Dhammapada* 177-178.

*na antalikkhe na samuddamajjhe
na pavvatānaṃ vivaraṃ pavissa
na vijjati sa jagatiṃ padeso
yathatṭhito mucceyya pāpakammā
na antalikkhe etc.
yathatṭhitam na ppasaheta maccu.*

Dell'attribuzione di fatti ben noti della vita del Buddha ad altri personaggi non mancano nella stessa raccolta altri esempi. Nello stesso *avadāna* XXXVII si riferisce a proposito di Śyāmāka il miracolo avvenuto quando Gautama, non ancora Buddha, si sedette a meditare sotto l'ombra di un *jambu* p. 579 l. 21 *anyeṣāṃ ṛkṣānām chāyā prācīnapravāna prācīnaprāgbhārā: tasya ṛkṣasya chāyāsya Śyāmākasya dārakasya kāyam na vijahāti.*

A p. 185 si racconta l'assalto del Nāga Aśvatīrthika contro Svāgata. Che il compilatore si sia ispirato al ben noto racconto dell'assalto di Māra e del suo esercito contro il Buddha seduto sotto l'albero della bodhi è troppo evidente perchè io mi dilunghi in particolari. Citerò soltanto per *Div.* p. 186 l. 1-6; *Svāgatasopari cakrakaṇapaparaśubhīndīpālādīni praharaṇāni kṣeptum ārabdhaḥ | āyusmān Svāgato maitrīsamāpannaḥ tāny asya divyāni utpalapadmakumudapunḍarīkamandārakāni puṣpāni bhūtvā kāye nipatanti. Aśvatīrthiko nāgo 'ngāravarṣam uccheṣṭum ārabdhaḥ tad api divyāni puṣpāni mandārakāni bhūtvā kāye nipatitum ārabdham. Buddac: XIII, 42, tadbodhimūle pratikīryamānam aṅgāravarṣam tu savisphuliṅgam | maitrīvihārād ṛṣisattamasya babhūva raktotpalapatravarṣam.*

In *avadāna* III p. 62 del figlio del re Vāsava si narra quello stesso famoso episodio che fu la causa occasionale dell'abbandono da parte di Gautama della casa paterna e del regno: la vista di un vecchio, di un malato, di un morto: *So 'pareṇa samayena jīrnāturamṛtasamdarśanād udvigno vanam samśritaḥ.*

Nel *Sudhanāvadāna*, mentre il principe è in marcia contro la città che deve espugnare, Vaiśravaṇa, che è in viaggio nell'aria, sente ad un tratto fermare il suo cocchio: p. 447 l. 1 *tasya tena pathā gacchataḥ khagapathena yānam avasthitam | tasyaitad abhavat... Ko 'tra hetur yenedānīm pratihata iti | paśyati Sudhanaṃ Kumāram.*

¹ Critical remarks on the text of the *Divyāvadāna*, WZKM XVI (1902), p. 361.

Un episodio consimile ci viene narrato del Buddha, quando giovinetto ancora, è assorto nella meditazione ai piedi di un *jambu*. Passano nell'aria 5 ṛṣi che si sentono bruscamente fermati nel loro cammino. I Deva ne spiegano loro il motivo (Mhv. II, p. 45 l. 13). Inoltre per seguire sempre sullo stesso tema della progressiva formazione dei racconti del *Div.*, a parte le vere e proprie ripetizioni come ad es. l'episodio di Kāśyapabuddha p. 76 e p. 463, non mancano situazioni identiche che ricorrono inalterabilmente in determinate circostanze. Se si prepara ad esempio una navigazione, questa è sempre bandita dallo *śreṣṭhin* e il numero tradizionale dei mercanti che vi pigliano parte è di 500; v. ad es. gli episodi di Pūrṇa, Siṃhala, Dharmaruci. La descrizione di città prospere e ricche, come nell'*avadāna* di Māndhātṛ, o di Candraprabha è sempre modellata su quella famosa della città celeste. Il naufrago, trattenuto da varie seduzioni in terre sconosciute, sulle quali è stato gittato dalla tempesta, si accorge infine del pericolo che corre e dopo varie avventure ritorna miracolosamente in patria; così dall'episodio di Siṃhala, sunteggiato nel *Div.*, ma conosciuto da altre fonti, (*Mahv.* III pp. 286 sgg. *Kāraṇḍavyūha* cap. III etc.) si passa a quello delle Kinnarī e quindi a quello delle Apsarase; tutte varianti di una stessa leggenda fondamentale, influenzata e in parte modificata da ricordi di varie favole tradizionali. Se un principe di casa reale è mal tollerato o contro di lui in qualche modo si trama, si riproduce, quasi sempre lo stesso avvenimento; una spedizione militare cioè contro una città ribelle. Così accade per Aśoka quando dal padre è mandato senza armi contro Takṣaśilā, per Susīma quando, contro il volere di Bindusāra morente, Aśoka è eletto re dai ministri, mentre il fratello è assente, per Sudhana cui si vuol sacrificare la moglie Manoharā, per Kunāla di cui la madre Tiṣyarakṣitā si vuol vendicare per il rifiuto ricevuto. Questo ultimo episodio delle oscene proposte di una madre al proprio figliolo ritroviamo anche nell'*avadāna* XVIII p. 254, ove è svolto una prolissità non sempre coerente. Nel *Kunālavadāna* il diniego del principe alle tristi profferte della madre snaturata, è perfettamente rispondente al carattere dell'eroe, il quale rimanendo fermo nel suo proposito, dovrà subire la vendetta feroce di Tiṣyarakṣitā.

Nell'*avadāna* XVIII si narra invece una incarnazione di Dharmaruci al tempo del Buddha Krakucchanda, quando egli si macchia di ben 5 delitti capitali¹. In principio, in strana contraddizione con quello che dovrà seguire, egli ci è presentato come un giovane virtuoso e casto, il quale si copre di rossore alle proposte della vecchia mezzana, che tacendogli il nome della madre, lo vuol condurre ad un notturno convegno d'amore con una misteriosa damigella di lui invaghitasi, ma che in realtà è la sua stessa madre; non solo, ma arriva persino a rifiutare

le proposte della vecchia dalla quale si lascia convincere solo dopo varie e ripetute insistenze. Tutto questo, se bene si addice ad un Kunāla, è male appropriato a chi dovrà precipitare in tante colpe. È di fatti nel *Dīpaṅkaravastu*, che ci ha conservato la storia di Dharmaruci, il peccatore ci è subito presentato con caratteri ben definiti; egli, destinato a maturare un triste *karman*, dopo avere ucciso la propria madre, che cercava di allontanarlo dai suoi amori per una donna altrui, fa direttamente disoneste profferte alla matrigna la quale acconsente, a patto però che egli uccida il padre; non è la madre stessa come nel racconto del *Div.* che trascina il figliolo nella colpa. Altra prova questa che il *Dharmarucyavad* ha subito, prima di essere accolto nel *Div.*, varie interpolazioni, adattamenti ed amplificazioni desunte da varie fonti, non più determinabili.

Senza voler categoricamente attribuire un'origine non indiana a questo episodio, noto che corre subito alla mente il mito di Fedra ed Ippolito. Se Kunāla e Tiṣyarakṣitā, presi in sè stessi, rispondono bene per il loro carattere ai due eroi della leggenda greca, è soprattutto il racconto dell'*avadāna* XVIII che nella sua prima parte si presta al confronto. Anzitutto, contrariamente a quanto si narra nel *Mhv*, il padre di Dharmaruci, partito per un lungo viaggio, essendo ormai da anni assente, da tutti è creduto morto; non altrimenti Teseo disceso agli inferi si dispera che possa ritornare dalla difficile impresa. Come Fedra, la madre di Dharm. non riesce a placare l'insana fiamma che la tormenta, e alla fine si rivolge ad una vecchia mezzana alla quale, dopo varie incertezze, confida il grave compito, grave perché il figlio, come già ho detto, è da principio presentato con ben altro carattere di quello che i suoi posteriori delitti lascerebbero supporre. La figura della vecchia ha secondo me una singolare importanza quando si pensi alla parte che questa stessa ha nell'Ippolito di Euripide e nella Fedra di Seneca. Si tratta di semplici analogie casuali o di derivazioni dalla Grecia? È difficile decidere; ma la seconda ipotesi non è da rifiutarsi a priori, quando si ricordino i notevoli influssi esercitati dalla civiltà ellenica sull'India settentrionale, influssi di cui lo stesso *Div.* conserva tracce nell'uso della parola *dīnāra* e di *saptaka* nel senso di « settimana »¹.

* * *

Non va taciuto che il *Div.* ha, come notò S. Levi, una notevole importanza anche per la storia della letteratura indiana. Ho già accen-

¹ Per un racconto simile v. *Jātaka* ed. Fausböll. n. 453.

nato sopra come esso tradisca in più luoghi, nei suoi compilatori, manifeste preoccupazioni artistiche, le quali come è facilmente comprensibile, soprattutto si riscontrano nelle parti metriche. Le quali, il più spesso, non costituiscono un semplice ampliamento della parte in prosa, come nei *vaiṇpulyasūtra* o nel *Mhv.*, ma sono sentenze o dialoghi strettamente connesse con il resto del racconto; disposizione questa e fusione di parti metriche e in prosa, che, come è noto, ritroviamo nell'India fino dai tempi vedici. Si noti anzi che i luoghi verseggiati si fanno tanto più numerosi quanto più ci avviciniamo alla fine della raccolta (*av.* XXVII, XXVIII, XXX, XXXVI) fino a che l'*avadāna* XXXVIII, l'ultimo della collezione, quasi tutto in poesia, segna, come già notai, il trapasso alle *avadānamālā*. Tralasciamo pure gli episodi della leggenda di Aśoka, desunti dal *Sūtrālanākāra* di Aśvaghoṣa, ma limitiamoci ad un esempio caratteristico, tanto più che una redazione dello stesso episodio, conservataci nel *Mhv.*, ci permette di fare utili confronti; allo *avadāna* cioè in cui si narrano le vicende di Sudhana e Manoharā. È certo anzitutto che anche qui siamo di fronte a uno di quei tanti casi in cui i Buddhisti si sono ispirati alle vecchie tradizioni dell'India, pur modificandole e alterandole, per adattarle ai propri fini religiosi. A nessuno può sfuggire che la leggenda di Sudhana e di Manoharā segue la falsariga di quella di Purūravas e di Urvaśī, che, come è noto, risale fino ai tempi vedici. Nell'un caso come nell'altro è sempre un uomo che si innamora di una donna di schiatta divina o per lo meno *amānuṣī* e ne è sebbene per motivi diversi, distaccato. Come nella leggenda di Urvaśī, almeno come è seguita da Kālidāsa, Purūravas, può riunirsi con la ninfa, in virtù di un talismano e non già di un'arcana scienza sacrificale (come nello *Śatapathabrāhmaṇa*), così Sudhana si ricongiunge con Manoharā dopo un lungo e pericoloso viaggio, a premio, anche qui, della sua costanza¹. Particolare interesse ha il ricordo dell'anello che serve di riconoscimento, (p. 458 l. 1, e 6) come il ben noto *abhijñāna* del dramma seriore. Cosa che dopo quanto sappiamo sulla storia dell'antico dramma indiano e sull'attività drammatica di Aśvaghoṣa può permettere anche in questo capitolo quella stessa ipotesi che il Windisch avanzò per l'episodio di Upagupta e Māra, se non si tratti cioè di compilazioni da una qualche opera drammatica (" il dialogo fra Māra ed Upagupta non riflette la forma dei versi semplici delle leggende pāli, ma vi si trovano gli stessi metri artistici che impiega il dramma sanscrito ")².

¹ Per una leggenda consimile cf. pure la storia di Kuśa in *Mhv.* II 421.

² V. WINDISCH E. Māra und Buddha p. 161.

Il racconto si prestava del resto benissimo ad una amplificazione poetica. Certo si è che sebbene l'episodio conservi una notevole semplicità che lo ravvicina alla poesia popolare ¹ con cui ha di comune l'argomento stesso – un amante lontano dalla persona diletta, motivo questo che ha ispirato la poesia di tutti i popoli dal *Meghadūta* di Kālidāsa a Saffo e alla lirica siciliana – tutto il lamento di Sudhana che in essa leggiamo è un non dispregevole canto lirico-elegiaco. Nè gli esempi da imitare mancavano; oltre alla leggenda tanto diffusa di Purūravas e di Urvaśī, a tutti era troppo noto il lamento di Rāma quando s'accorge della scomparsa di Sītā. Anche Rāma vuol sapere come Sudhana dagli animali o da oggetti inanimati persino, notizie della sposa:

Rām. LXVIII 19 ed. Gorr. e sgg. *na ca paśyāmi vaidehīm prāṇebhyo 'pi garīyasīm* (cf. Sarga LXXIX).

Cosa questa spiegabilissima quando si pensi che gli indiani sono dotati di uno squisito senso della natura, mirabilmente espresso nelle loro opere d'arte, nelle quali per ciò appunto, come è stato più volte notato, l'elemento lirico è sempre il predominante.

Coteste preoccupazioni letterarie del resto non si riscontrano soltanto nella poesia, ma anche nelle parti in prosa. Così per citare un solo esempio, il XXII *avadāna*, in cui si narra la storia di Candraprabha, è scritto in uno stile singolarmente fiorito ed elaborato, cosa che non sfuggì agli stessi editori, i quali in una nota a p. VII dell'introduzione, non mancarono di attirare su questo fatto l'attenzione degli studiosi.

Per quanto manchino amplificazioni in versi, la descrizione di Bhadraśilā, benché modellata su quella della città celeste Sudarśanā, e soprattutto il racconto del dono che il re fa della propria testa al brāhmano che gliela richiede, sono scritti in una forma insolitamente gonfia ed artificiosa. Merita anzi speciale nota il fatto che in questo *avadāna* troviamo inserito un ben noto episodio del *Buddhacarita*. Per quanto il compilatore si limiti a sunteggiarlo succintamente, tradisce tuttavia la sua fonte riproducendone quasi *verbatim* un verso. È a tutti nota la bellissima scena del libro terzo del *Buddhacarita* in cui si descrive l'uscita di Siddhārtha dalla reggia, fra gli sguardi incuriositi e cupidi delle donne di Kapilavastu, scena con ogni probabilità limitata da Kālidāsa nel libro VII del *Raghuvamśa*.

¹ Non mancano neppure le ripetizioni così frequenti nella letteratura popolare; la strofa *Manoharāṃ na paśyāmi* è ripetuta a p. 452 per due volte: nel canto lirico che segue ogni strofa finisce col ritornello:

dyṣṭā tvayā mama Manoharanāmadheyā.

Leggiamo dunque nel Div. p. 318 l. 9 *yasmimś ca samaye rājā Candraprabho mahāyājñavāṭam gacchati tasmīn samaye prāṇikoṭīniyuta-sahasrāṇy avalokayanty evaṃ cāhuḥ | devagarbho vatāyaṃ rājā Candraprabha iha Jambudvīpe rājyam kārayati | na khalu manuṣyā īdṛgvārṇa-saṃsthānā yādṛṣā devasya Candraprabhasyeti rājā Candraprabho yena yenāvalokayati tena tena strīsahasrāṇy avalokayanti | dhanyās tāḥ striyo yāsām eṣa bharteti tac ca śuddhair manobhir nānyathābhāvāt evaṃ darśanāyo rājā Candraprabho babhūva.*

Si confronti *Budhc.* III 9–24, ed in modo speciale il verso 23 che quasi letteralmente è riprodotto nel nostro testo.

dr̥ṣṭvāca taṃ rājasutaṃ striyas tā jājvalyamānam vapuṣā śriyā ca dhanyāsyā bhāryeti śanair avocāñ śuddhair manobhir nānyabhāvāt

Ciò non deve arrecare meraviglia quando si pensi alla meravigliosa attività di Aśvaghoṣa; il *Sūtrālaṅkāra*, da cui ampi squarci trassero i compilatori del *Div.*, il *Buddhacarita*, il *Saundaranandakāvya*, la *Vajrasūcī*, il *Mahāyāśraddhotpāda*, i drammi stessi di cui notevolissimi frammenti furono, come è noto, scoperti nel Turkestan, erano tutte opere che per la loro stessa natura – argomenti religiosi o dottrinali anche, conditi in molli versi – dovevano avere una facile diffusione ed una discreta popolarità. Senza rivali come poeta, almeno prima di Āryaśūra egli dovette esercitare un enorme influsso sulla letteratura buddhistica contemporanea e posteriore. Educato alle tradizioni brāhmaniche, le cui reminiscenze ricorrono con singolare frequenza in tutte le sue opere, egli fu tra i primissimi buddhisti a servirsi del sanscrito; non solo, ma in questa lingua compose dei *kāvya*, i primi che noi conosciamo e che per pregī poetici, per efficacia artistica e per freschezza d'ispirazione bene reggono il confronto, seppure molte volte non superano, la poesia d'arte seriore. Quindi gl'influssi che egli esercitò sulla letteratura buddhistica sono più che spiegabili. Abbiamo già avuto occasione nel corso di questa memoria d'incontrare numerosi passi del *Div.* che tradiscono una evidente reminiscenza della sua arte. È inutile ripetere che dal *Sūtrālaṅkāra* intieri squarci sono stati inseriti nella nostra raccolta. La *Vajrasūcī* serve in più punti di modello e di ispirazione all'ampia discussione sulle caste e alla confutazione dei ben noti principi Brāhmanici, che leggiamo nel *Prakṛtyavadāna*, nel dialogo fra Triśaṅku e Puskarasārin¹; si confronti del resto per lo stesso argomento, sul quale Aśvaghoṣa si compiace insistere di frequente, *Sūtrāl.* ed. Huber p. 90 = *Div.* p. 382. Se estendiamo il confronto allo stile, le analogie si fanno ancora più numerose e notevoli. Le figure e gli artifici retorici sono ancora rari come è noto in Aśvaghoṣa; egli adopera

soltanto con relativa frequenza il *rūpaka* e fa un notevole uso di alliterazioni, particolarità tutte che ritroviamo nella parte metrica del *Div.*

Cito alcuni esempi.

p. 379 l. 3.

na niścayaṃ tena vibho vajrāṃi ko nāma bhāvas tava śuddhabāva

ibid. l. 15.

dānteno dāntaḥ puruṣarṣabhena śāntim gatenāpi śamaṃ praṇītaḥ

p. 416 l. 5.

vada suvadana kṣīpram etad artham

ibid. l. 1.

munisadyāsya na sādhu sādhubuddheḥ

p. 454 l. 30.

manoharāśoka vimūrchitaṃ mām eṣo 'ñjalis te kuru vītaśokam.

ibid. l. 1 sg.

*Kaccit priyā mama manoharanaikadaksā
dṛṣṭa tvayā bhuvī Manoharanāmadheyā*

p. 454 l. 19.

rāgāgninā tava samo na viṣāgnir ugro.

p. 445 l. 7.

Sadyas sa cetasi tu rāgaśareṇa viddhaḥ

p. 416 l.

śokānalo nipatito hṛdaye pracandhaḥ

E ancora similitudini ed imagini analoghe:

p. 378 l. 24.

Tam udgataṃ vyomni niśāmya rājā kṛtāñjalir vismayaphullavakraḥ
e p. 322 l. 9. . . *upaśrutya pramuditamanā vismayotphulladyṣṭir devatām
uvaca.*

E *Saundaranandakāvya* X, 34.

aindraṃ vanam tacca dadarśa Nandaḥ samantato vismayaphulladyṣṭih

¹ Per *Div.* p. 623 l. 13 sgg. cf. *Vajrasūcī* vv. 10 sgg.

p. 414 l. 14.

kalabhasyeva naṣṭasya pranaṣṭakalabhāḥ karī.

cfr. *Buddhac.* VIII 24. e IX, 26, 27.

pranaṣṭavatsā mahiṣīva vatsalā

haṃsena haṃsīmiva viprayuktām tyaktām gajeneva vane kareṇum

p. 445 l. 5.

prāvṛḍghanāntaraviniścāriteva vidyut

cf. *Buddhac.* VIII 20.

gṛhād viniścakramur āśayā striyaḥ śaratpayodādiva vidyutaś calāḥ

p. 355 l. 6.

daurgandhyaṃ prativaryate bahuvīdhair gandhair amedhyākaraṇiḥ.

vaiḥṛtyaṃ vahir ādhriyeta vivīdhair vastrādibhir bhūṣaṇaiḥ

svedakledamalādayo 'py aśucayas tān nirharaty ambhasā

yenāmedhya karaṅkam etad aśubhaṃ kāmātmabhiḥ sevyaṭe.

ibid. l. 1.

tvacāvanaddhe rudhirāvasakte carmāvṛṭe māṃsaghaṇāvalipte

śirāsahasraīśca vṛṭe samantāt ko nāma rajyeta kutaḥ śarīre.

Quantunque si tratti di uno degli argomenti svolti con singolare compiacenza, secondo uno stesso tipo tradizionale nella letteratura buddhistica, non è fuor di luogo ricordare *Buddhac.* V, 64.

aśucir vikṛtaś ca jīvaloke vanitānām ayam īdṛśaḥ svabhāvaḥ

vasanābharanais tu vañcyamānaḥ puruṣa strīviśayeṣu rāgam eti

e tutto il lungo passo *Saundar.*, VIII, 45–65¹.

¹ Se *Div.* p. 193 l. 19 *Dharmatā khalu cyavanadharmiṇo...* corrisponde quasi verbatim a *Saundarananda* XI, 49 sgg. ciò si spiega facilmente quando si tenga presente che entrambi gli autori derivarono da una fonte comune più antica: si cf. infatti *Itivuttaka* IV, ed. Windisch p. 76 (cf. WENZEL, in *JPTS* 1886 p. 1 sgg. vv. 69–75).

LINEE DI UNA STORIA DEL MATERIALISMO INDIANO

PREFAZIONE

Questo lavoro rappresenta il frutto di ampie ricerche cominciate fin dal 1914, interrotte dalla guerra e riprese nel 1919.

L'occasione ne fu data dalla lettura, che in quell'anno memorando feci, del volume del Pizzagalli¹ il quale fin da allora mi sembrò di potere, in parte almeno, continuare e completare, per quanto specialmente riguardava gli Svabhāvavādin.

Attesi quindi alla raccolta di tutto il materiale filosofico che poteva servire ad una eventuale rielaborazione dell'argomento che m'interessava e che venivo via via incontrando nelle mie quotidiane letture. Così, poco alla volta, riuscii a trovare elementi e dati i quali mi permisero di modificare in parte e di svolgere le opinioni correnti sulle scuole materialistiche indiane: mentre di sprone all'opera mi era il fatto che quasi tutte le opere di storia della filosofia dell'India seguitavano a ripetere le ormai tradizionali affermazioni, dedicando inoltre ai Lokāyatika e alle sette affini troppo scarsi e fuggevoli accenni². Ho cercato, perché non mi sfuggisse nessun dato importante, di raccogliere il più vasto numero di fonti d'informazione, ricorrendo anche ad alcune traduzioni cinesi e tibetane di opere filosofiche buddistiche perdute nel loro testo originale: sicchè, dato il numero e la varietà d'indirizzo delle opere consultate, voglio sperare che la mia ricerca possa considerarsi più completa delle precedenti. Non escludo che altri testi possano eventualmente ridarci qualche nuovo verso o sentenza da attribuire a correnti materialistiche e magari suggerire alcune nuove ipotesi: ma, in sostanza, tutto quello che di più notevole poteva raccogliersi sui Lokāyatika mi pare non sia stato trascurato. E chiunque conosca la singolare

¹ *Nāstika, Cārvāka e Lokāyatika, contributo alla storia del materialismo nella India antica*, Pisa 1907.

² Anche recentemente il DAS GUPTA (nella sua *History of Indian philosophy*, Cambridge 1922, del resto commendevolissima), per quanto riguarda i materialisti, è tutt'altro che esauriente.

deficienza delle nostre biblioteche per quanto riguarda il materiale orientalistico potrà avere un'idea della difficoltà delle ricerche che ho dovuto intraprendere, il più spesso costretto a procurarmi i testi necessari per mio proprio conto¹.

La ricerca ha, come è manifesto, carattere puramente filologico: ciò doveva necessariamente accadere in quanto era necessario trarre dalle fonti più disparate il materiale che potesse servire a delineare il sistema nella sua secolare evoluzione. Ma forse anche il cultore di studi filosofici potrà trovarvi larga materia di confronti: è per questo che mi è sembrato opportuno di riportare tutti i passi citati, quale documentazione delle mie asserzioni, in veste italiana, di maniera che anche i non indianisti possano trarne profitto.

Mancherei al mio obbligo di studioso se non riconoscessi quanto io debbo ai segnalati indianisti che mi precedettero in queste ricerche, anche se in qualche punto dissento da loro, e primi fra tutti al Pizzagalli e al Suali i quali validamente contribuirono a dissodare un campo quasi vergine.

Questa Memoria, che oggi presento, può considerarsi come la prima parte di tutto lo studio che io ho dedicato ai materialisti: la seconda parte, che mi onorerò sottomettere al giudizio dell'Accademia in un prossimo avvenire e che attende un ultimo spoglio di nuove fonti, tratterà particolarmente degli Svabhāvika e degli Ājīvaka i quali rientrano anche essi nel quadro generale del materialismo in quanto ugualmente negano l'efficacia del *karman*, che può considerarsi il centro di gravità intorno a cui si aggira tutta quanta la religiosità indiana.

Roma, ottobre 1923.

¹ Mi rincresce di non esser mai riuscito a consultare nè lo SCHRADER, *Ueber den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Buddhas und Mahāvīras*, nè l'articolo dello Hillebrandt in *Festschrift Kuhn*.

CAPITOLO I.

Anzitutto è bene avvertire che il nome «materialismo» non deve intendersi, quando si parla di sistemi indiani, nello stesso senso che noi siamo soliti dare a questa parola. Esso infatti non indica i pensamenti di una sola scuola filosofica, ma può estendersi almeno a tre correnti le quali, per quanto abbiano ciascuna una particolare visione del mondo e della vita, per un carattere fondamentale che le accomuna costituiscono un gruppo decisamente a sè e nettamente distinto dalle generali concezioni filosofiche e religiose dell'India.

Materialismo è, come è noto, una parola suscettiva di una doppia accezione: o indica una visione dell'universo a cui vuol essere estraneo ogni elemento trascendente divino o religioso – salvo, ben inteso, a sostituirlo con altri principi assoluti, che a volte assumono addirittura un deciso carattere religioso – o, come nell'uso comune, si applica al tenore di vita di quella gente che, riuscita a far tacere ogni dubbio sul nostro essere e su nostri fini, sorda ad ogni preoccupazione religiosa, noncurante del passato e dell'avvenire, pensa solo a godere il presente.

Se una delle caratteristiche essenziali dunque del materialismo è la areligiosità o, per essere più esatti, la negazione o l'indifferenza verso le credenze religiose comunemente accettate da tutta un'epoca, conviene intendersi sull'estensione e sul contenuto che questa religiosità ebbe nell'India, ove sistemi riconosciuti come ortodossi – il Sāṅkhya ad es. – negano o per lo meno negarono, in alcuni periodi della loro storia secolare, la possibilità dell'esistenza di Dio. Ciò si spiegherà facilmente quando si ricordi che il centro delle religioni e delle teosofie indiane – non parlo, s'intende, dei culti popolari hinduistici – è rappresentato non tanto dalla credenza in un Dio, che le speculazioni filosofiche tendono a far vaporare in astrazioni mistiche, quanto piuttosto dall'idea del *karman*, idea-centro, per così dire, di tutta quanta la vita morale ed intellettuale dell'India.

È fuori di luogo indagare qui l'origine di questa teoria così feconda e così vitale, cui è strettamente connessa, come naturale conseguenza, quella del *samsāra*, tanto più che celebrati specialisti ne hanno già in vario modo discusso.

Certo si è che essa ci appare ad un tratto nel pensiero dell'India, senza chiari addentellati con le credenze religiose e filosofiche precedenti.

È vero che nei Brāhmaṇa – e la credenza ha dei precedenti nel Ṛgveda – si parla già di un *punarmṛtyu*, di una nuova morte; ma questa

ha luogo nell'al di là, nel regno dei padri e degli dèi, indica cioè un decadimento da quello stato tranquillo che i sacrificii offerti dalla pietà dei superstiti e dei congiunti assicurano in via normale ai Mani dei trapassati. Ma è pur vero che a questo *punarmṛtyu* pare fosse estraneo ogni fattore morale¹.

Nè meno misteriosa nella sua genesi è l'altra concezione che si accompagna a quella del karman, voglio dire quella visione pessimistica della vita contingente e soggetta ad un indefinito divenire. Poiché è un vero rivolgimento nella valutazione della vita quello cui assistiamo quando la teoria del karman ci appare in via di consolidarsi. I Veda avevano considerato con una specie di incubo doloroso la morte; e tutte le speranze e tutti i desiderii, le preghiere e i sacrificii della società, che quei libri venerandi riproducevano convergono all'acquisto di beni materiali e terreni, fra i quali primeggiano vita lunga² e prosperità duratura (*Śatapathabrāhmaṇa*, VIII, 7, 4, 18).

Nei Brāhmaṇa già troviamo i primi timidi e vaghi accenni a quegli ideali di rinuncia e di ascèsi che diverranno più tardi le caratteristiche proprie del pensiero teosofico indiano e che nella loro pienezza si affermeranno per prima volta nelle Upaniṣad³. Nelle quali abbiamo il momento più significativo, per quanto ancora iniziale, dell'idealismo panteistico che culminò in seguito nel più tardo Vedānta. Esso, percorrendo vie ben diverse da quelle seguite dalla speculazione greca (che, come è noto, dalla varietà del mondo fenomenico assurse alla formulazione di un principio unico, l'ἀρχή), attraverso interminabili indagini teologiche e liturgiche, riconobbe la sostanziale identità degli dèi prima, e quindi l'universale ed assoluta efficacia della formula rituale (*brahman*); passò quindi a indagare il concetto di *prāṇa*, o soffio vitale; il quale siccome permane nei corpi fino a che questi vivono, venne presto identificato con la vita stessa e quindi, in virtù delle ulteriori specula-

¹ Ved. A. BOYER, *Etude sur l'origine de la doctrine du samsāra*, in *J. As.*, IX série, 18, p. 451; WINDISCH, *Buddha's Geburt*, Leipzig 1908 (« Abhandl. d. philol.-hist. Klasse d. K. Sächs. G. d. W. », vol. XXVI, n. II), pp. 57 sgg.

² Il BOYER, *loc. cit.*, crede che, nel Veda, « immortalità » indichi il più spesso il limite massimo della vita umana, cioè 100 anni.

³ Ved. OLDENBERG, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen 1909, pp. 202 sgg., pp. 216 sgg.; Id., *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915, pp. 105 sgg. Tuttavia l'antico ideale permane nei Brāhmaṇa nei quali non si mostra quasi mai eccessiva premura di sacrificare i beni terreni ai beni celesti. Ved.: LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (in *Bibl. de l'Ecole de Hautes Etudes*), Paris 1898; Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, Paris 1906 (in *Annales du Musée Guimet*, Bibl. d'études, tom. 23), I, p. 45.

zioni le quali compararono l'individuo all'universo, il microcosmo al macrocosmo, vedendo nell'uno un correlato dell'altro, fu assimilato al vento, il gran respiro del mondo, e divenne in fine *ātman*. Brahman e *ātman* allora si fondono definitivamente: essi rappresentano l'essere in contrapposto al divenire dei fenomeni che hanno una realtà effimera, sebbene ancora le Upaniṣad non sempre si rassegnino a considerare il mondo, quale appare ai sensi, una pura illusione (*māyā*) come sosterranno i sistemi seriori ¹.

Nel contempo la conoscenza dell'eterno vero si sostituisce alla conoscenza della tecnica del sacrificio che aveva costituito nell'età dei *Brāhmaṇa* l'arcano e temuto sapere dai sacerdoti. Per raggiungere lo scopo, che più non è benessere materiale ma definitiva liberazione, non occorrono intermediarii.

Ognuno deve fare da sè: cioè, conoscere da sè. La filosofia diventa una teosofia in quanto la ricerca del vero, che deve culminare nella finale intuizione dell'identità dell'*ātman* individuo con l'*ātman* universale o della irriducibile diversità fra il labile mondo dei fenomeni e il mondo eterno dell'essere, si considera come l'unico mezzo per sottrarsi al doloroso trasmigrare di vita in vita, a questa individuazione effimera ed illusoria, e per ricondurci ad una medesimezza indefettibile con l'*anima mundi* di cui siamo, a seconda delle varie sette o scuole, o emanazione o frammento. La vita attiva, quella che nel periodo epico si comincia a chiamare *pravṛtti*, perde ogni valore di fronte alla vita ascetica di rinuncia e di contemplazione, *nirvṛtti*, che nel silenzio delle foreste in un contatto diretto con la natura, lontano da ogni relazione col mondo e con gli uomini, rendeva più facile quel raccoglimento spirituale, così fecondo di divine intuizioni e solo capace di avvicinare alla meta agognata.

Ma se questa nuova concezione della vita guadagnava sempre maggiore accolti, era ben lungi dall'essere universalmente seguita; per quanto infatti tendenze e disposizioni di razza, l'educazione lenta della psiche nazionale, condizioni di clima e di suolo, contribuiscano a renderla caratteristica e fondamentale della mentalità indiana, è evidente che contrasti e reazioni dovessero verificarsi. Non tutti gli uomini possono adattarsi a rinunciare a gioie e piaceri tangibili e visibili, per correr dietro a incerti miraggi di pace ultraterrena; in fondo la filosofia più profondamente umana e più universalmente diffusa è stata purtroppo quella dell'oraziano *carpe diem*.

Né è meraviglia che in India capitasse la medesima cosa.

¹ Ved. OLDENBERG, *Lehre der Up.*, pp. 88 sgg.

Si noti, a questo proposito, che non esiste opinione così falsa e convenzionale come quella, purtroppo tanto diffusa anche fra le persone colte, che cioè l'India sia stato un paese di sognatori e di asceti che, in preda ai loro mistici entusiasmi, hanno rinnegato il mondo e la vita ¹.

L'India invece ci mostra un temperamento di attitudini pratiche e di aspirazioni ideali che non troviamo altrove. Chi ha un po' di familiarità con la gigantesca letteratura indiana sa come l'indiano si diletta di tripudi e feste, di agi e ricchezze; sa con quanta passione agognasse i fastigi della fortuna, e come deprecasse gli affanni della miseria.

D'altro canto una sapienza tradizionale gli insegnava che la vita piena è saggia fusione di *kāma*, *artha* e *dharma*, piacere, utile, religione; che ciascuna età dell'uomo ha le sue proprie esigenze ed i suoi doveri; che da giovani si gode, da adulti si è padri di famiglia, da vecchi si pensa alla salute dell'anima. Egli sa anche che ogni atto produce, per la legge fatale del *karman*, un frutto inevitabile; che nel godere la vita con accortezza e misura, e quando è tempo, non c'è peccato, e che, per sottrarsi al *samsāra*, al giro delle nascite e delle morti, basta, quando si sia mondi di colpa e si siano soffocate nel nostro cuore tutte le passioni, l'intuizione dell'eterno vero che si svela a chiunque con animo puro e mente raccolta si applichi alla sua meditazione.

Ma non mancarono neppure nell'India alcuni spiriti più scettici i quali mossero guerra a questo comun modo di vedere, dichiarando apertamente che tutto finisce con la morte e che vano e stolto è offuscare la vita, così breve e fugace, con l'incubo ed i fantasmi della religione.

Ecco dunque che incontriamo il primo aspetto di questo materialismo indiano, un materialismo esclusivamente pratico che disdegna o non sente nessuna preoccupazione religiosa.

Questa corrente, che ha rappresentanti in tutti i paesi ed in tutte le età, gli indiani chiamarono dei *nāstika*.

Nāstika è un aggettivo sostantivato, la cui derivazione è evidente. Tolto il suffisso aggettivale *-ka*, resta *nāsti*, elemento decomponibile in *na-asti* = *non est*: sicchè *nāstika* significa: «colui che dice che non c'è, non esiste», «colui che nega». Che cosa non esiste, che cosa si nega?

Le risposte date sono state varie e non tutte soddisfacenti.

Per alcuni *nāstika* è il miscredente in genere ², o chi nega le sacre scritture ³. Il Pizzagalli ⁴ vi scorse benissimo anche egli il materialista

¹ Questo punto, il naturalismo e realismo come elemento fondamentale della speculazione indiana, è stato da me svolto in *Storia della filosofia indiana*, Bari 1957.

² E tale è infatti dal punto di vista ortodosso il *nāstika*.

³ HOPKINS, *The great epic of India, its character and origin*. New York 1901, p. 89.

⁴ *Op. cit.*, p. 25. Il MÜLLER, *Six Systems*, p. 128, dice: «Another name, that

nel senso più comune volgare della parola; ma, a mio giudizio, non insistette, come sarebbe stato necessario, sul fatto che questi atteggiamenti pratici erano tutti la conseguenza di un unico principio, e mancò di rilevare che la parola *nāstika* non può non considerarsi se non come un nome generico, sotto il quale sono indicati indirizzi diversi. Senza dubbio infatti esso si applica tanto all'epicureo grossolano quanto al positivista, allo studioso cioè delle scienze naturali e sociali soprattutto (meglio conosciuto, come vedremo, col nome di *Lokāyatika*), tanto infine ai fatalisti (*svabhāvika*) come anche, sebbene in età più tarda, ad una speciale setta buddhistica¹. Anzi in alcune fonti ortodosse brahmaniche non è infrequente di trovare l'appellativo *nāstika* attribuito persino al Buddha² (il perchè lo vedremo in seguito), mentre le fonti buddhistiche, in genere più precise, pur biasimandole entrambe, sembrano distinguere di solito la corrente *lokāyatika* da quella *nāstika*³.

Quale è dunque quell'elemento comune per cui indirizzi, in parte diversi, vengono compresi con la stessa denominazione generica? È la negazione di quei principii fondamentali sui quali era basata l'ortodossia brahmanica e soprattutto di quello che può chiamarsi addirittura il perno su cui poggia il pensiero filosofico e morale dell'India: vale a dire la legge del *karman*⁴.

La stessa negazione dell'*ātman* e dell'al di là ne era subordinata; anche il Buddha, che la rompe definitivamente con le credenze fondamentali della civiltà e del pensiero brahmanico ortodosso, che non crede nei Veda, che non presta fede ai brahmani, che nega l'anima individuale stessa, fa del principio del *karman* l'elemento base della sua dottrina morale. Le nozioni di *karman* e di *paraloka* (al di là), sia questo

of *nāstika*, is given to them (*i. e.* the *Lokāyatikas*) as saying: No to everything except the evidence of the senses, particularly to the evidence of the Vedas, which, curiously enough, was called by the Vedāntists *pratyaksha*, that is self-evident, like sense-perception ».

¹ Quella dei *mādhyamika*, che, sostenendo l'assoluta illusorietà di tutti i nostri concetti fu da maestri avversarii accusata di *nāstikya*; a torto, secondo i *mādhyamika* stessi, perchè essi non affermano già che tutto è nulla, ma che tutto è vuoto (*śūnya*).

² Medhātithi accomuna i Buddhisti ai Cārvāka: *Com. a Manu*, II, 11. Buddhisti, Jaina e Cārvāka sono nominati insieme da Mādhava nel suo commento a *Parāśara-smṛiti*, ed. B. I., p. 10.

³ *Natthikadiṭṭhi* è ricordata in *Suttanipāta* 243, *Amagandhasutta*, Cf. *Majjhimanikāya* I, 403; III, 78. *Samyuttanikāya*, III, 73. I commenti fanno sinonimo *natthikavāda* di *micchādiṭṭhika*.

⁴ *Manu* (III, 65) parla esplicitamente del *nāstikya karmaṇām*. E i testi buddhistici, parlando dei sistemi affini ai nostri, ricordano come loro principio fondamentale *n'atthi sukāṭa-dukkāṭāṇaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko*.

concepito come luogo di pena o di premio o come semplice rinascita, sono correlate: senza quello, non può esservi questo. Per il Buddha stesso, per il quale non esistono anime individuali, esiste tuttavia una serie di vite o condizioni successive, in cui i vari individui sviluppatasi in virtù del *karman*, come dal seme la pianta, rappresentati da una serie di stati mentali concatenati fra loro (*vijñāna-santāna*) maturano il loro destino che è frutto delle azioni commesse in altre vite.

Onde riesce a prima vista strano perché mai i buddhisti nella letteratura ortodossa vengano spesso qualificati come *nāstika*, nonostante che essi stessi non si mostrino certo, più dei brahmani, ben disposti verso i materialisti e si affaticino in tutti i modi a illustrare l'assurdità delle teorie di questi, secondo cui con la morte tutto finirebbe, mentre il *karman* con ineluttabile necessità fruttifica anche ai danni di chi si ostina a rinnegarlo.

Tuttavia *nāstika* essi potevano apparire agli scrupolosi ortodossi, anche prescindendo dalle rivalità di scuola, non solo in quanto negavano l'autorità dei sacri libri, l'efficacia del sacrificio, l'onnipotenza dei brahmani, le credenze tradizionali insomma comunemente accettate, ma anche perché a chi non avesse una profonda conoscenza delle complesse teorie buddhistiche poteva sembrare incomprensibile e contraddittorio l'affermare da una parte il *karman* e negare nel contempo un individuo (*pudgala*) od un anima (*ātman*) che ne fosse il responsabile ed il recipiente ¹.

E siccome tutte le teorie sul *brahman*, sull'*ātman*, sulla potenza ineluttabile dell'*adr̥ṣṭa*, dell'invisibile forza che matura i nostri destini, erano sparse nei *Brāhmaṇa* e nelle *Upaniṣad*, che insieme con i Veda costituirono presto la scienza divina e rivelata, cotesti dissidenti, che amavano la vita e volevano goderla senza preoccupazioni religiose e terrori sacri, si videro portati se non a confutare (cosa che richiedeva preparazione e capacità tecnica), per lo meno ad aprioristicamente negare l'autorità delle sacre scritture in cui vedevano, come in tutte le prescrizioni religiose, l'opera di persone astute e tutt'altro che sincere, le quali cercavano assopire con vaghi timori la coscienza delle folle, per trarne essi stessi ogni profitto.

¹ Alcune manifestazioni del più tardo buddhismo hanno aspetto materialistico: « Quando si ottiene una buona cosa da mangiare non è saggio conservarla per il domani. Godi di zucche e latte: se arrecano malattia curati con medicine, perchè dice Dāka, quando si muore è finito ogni rapporto con questo mondo ». Così il *Dāker vacana*, uno dei più antichi testi bengalici conosciuti. Cf. SEN, *Bengali Literature*, p. 17 sgg.

Bṛhaspati e Uśanas che, come vedremo, sono connessi coi sistemi materialistici, negano l'autorità dei Veda. Nel *Mahābhārata*¹ i *nāstika* son detti *vedavādāpavidhā*, in Manu², *vedanindaka*. Essi sono quindi gli increduli, *āsraddadhāna*, della *Gītā*³.

Checchè sia di tutto questo, il significato originario e proprio di *nāstika* è di materialista nel senso più comune e ampio della parola; questo termine fu sostituito più tardi anche dall'equivalente *Cārvāka* (in cui la nota edonistica è ugualmente preponderante), e soprattutto nell'epica ed in Manu si riferisce frequentemente al tenore di vita anzichè alle dottrine proprie di tutta una scuola. Manu ad es. in III, 150 parla di *nāstikavṛttayah*, «di coloro cioè che vivono a mò dei *nāstika*». E altrove: XI 66-67, «Il non accendere il fuoco (come è prescritto dai sacri riti), il rubare, il non pagare i debiti, l'essere seguace di cattive teorie (*śāstra*, lett. libro), il far l'attore, il rubar grano, metalli, bestiame, il frequentare donne dedite alle bevande alcoliche, l'uccidere donne, *śūdra*, *vaiśya*, o *ṣatriya*, l'esser *nāstika*, (tutto ciò) fa decadere dalla propria casta⁴». E del resto questi due aspetti sono tra loro strettamente connessi; siccome fatta tacere ogni preoccupazione religiosa e nella certezza che con la morte tutto finisce, ove dei principii morali saldissimi non avessero preso il posto della fede, era ed è facile cadere in una vita peccaminosa, che trova un freno solo nelle sanzioni penali comminate dalla società, ma che i credenti reputano senz'altro la inevitabile conseguenza della irreligiosità.

Ciò non esclude però che nei trattati polemici ai *Lokāyatika*, termine divenuto più tardi sinonimo di *nāstika* (sebbene in origine il *Lokāyatika* rappresenti, come vedremo, un indirizzo particolare), si attribuiscono appunto a sentenze e motti rivolti a consigliare il godimento pieno e spregiudicato della vita⁵, a inculcare cioè una concezione del più edonistico e materiale *nāstikya*.

È evidente però che è inutile cercare il sistema fra questa gente grossolana e spensierata, inutile anche in un paese come l'India, in cui su tutto si teorizza e si discute, dalle più ardue questioni della filosofia, all'arte amatoria e all'arte del ladro e del ruffiano.

¹ XII, 12, 5. Cf. XII, 180, 47.

² II, 11.

³ IV, 40. Secondo il commento di Śaṅkara però il senso della parola sarebbe più ristretto: egli infatti intende per increduli quanti non ammettono che la liberazione possa conseguirsi con la sola conoscenza, ma reputano necessario l'atto sacrificale, *karman*.

⁴ A questo carattere edonistico pratico e scettico si accenna pure nel *Viṣṇu-purāṇa*, I, 6, 28 sgg. e nel *Prabodhacandrodaya*, atto II.

⁵ Vedi ad es. a p. 61 le citazioni di Hemacandra.

Quella dei *nāstika*, intesi secondo questo primo aspetto sotto cui ci si presentano, era una tendenza pratica che per necessità li allontanava da ogni discussione e da ogni immagine: se un sistema v'è stato nelle correnti materialistiche, questo potrà trovarsi fra i Lokāyatika e gli Svabhāvika ma non fra gli spregiudicati spiriti superficiali, tutti dediti a godere, affatto sordi ad ogni preoccupazione filosofica, religiosa od ideale.

Chè anzi il *nāstika* vero e proprio, il grossolano epicureo tutto dedito a godere, se la doveva ridere del Lokāyatika il quale tuttavia coltivava un sapere, per quanto profano esso fosse, architettava in ben costrutti sofismi i proprii assiomi e, pur proclamando che scopo della vita è il piacere, che con la morte tutto finisce, che l'anima esiste solo nelle vacue ciance dei preti, non disdegnava creare sottili sistemi di politica e teorizzare e discutere proprio come gli avversarii ortodossi.

Particolarmente interessante sotto questo aspetto è un passo del *Daśakumāracarita*, in cui il buffone di corte, vero simbolo del *nāstika*, deride la *nīti*, disciplina, come vedremo, altamente apprezzata dai Lokāyatika che ne furono probabilmente i primi sistematori, e largamente esposta, in tutti i suoi principii, negli *arthaśāstra*¹: « Signore, se per favore del fato qualcheduno diviene ricettacolo d'ogni fortuna, i maligni pensano a fare il proprio interesse, tormentandolo con ogni sorta di seduzioni. Perocchè alcuni, dopo aver fatto nascere in lui la speranza di straordinarie fortune conseguibili dopo la morte, dopo avergli fatto radere la testa, dopo averlo cinto di corde fatte con erba *darbha*, dopo averlo ricoperto con pelli di nera antilope, dopo averlo cosparso di burro fresco, e dopo averlo fatto giacere senza cibo, si impadroniranno di tutti i suoi averi. Altri eretici, di questi ancor più crudeli, lo costringono a sacrificare figli, moglie, corpo, vita ».

« Se mai qualcuno sia di natura un po' svelto nè desideri abbandonare quanto gli sta fra mano per cotesti vani miraggi, altri lo abbinolano e gli dicono: "Noi possiamo di un centesimo far centomila zecchini; sterminare tutti i nemici, anche senza ricorrere ad armi; far di un mortale, che non possenga altro (avere) se non il proprio corpo, un monarca universale, se mai si procede per la via da noi indicata". E (se) quel tale replica ad essi: "quale è mai cotesta strada?", quelli rispondono: "Non esistono forse quattro scienze che un re non deve ignorare: i tre Veda (*trayyī*), industria e commercio, filosofia, arte di governare? Tra tutte queste, tre, e cioè i Veda, l'industria e il commer-

¹ VIII. Ediz. Nirṃaya Sāgara Press (Goḍābole e Pāṇḍuraṅg Parāb), Bombay 1898, p. 193.

cio, e la filosofia, sono troppo vaste mentre portano poco frutto: perciò appunto si lasciano da parte. Impara dunque l'arte di governo; la quale per prima volta il maestro Viṣṇugupta espose succintamente in 6000 *śloka* per (il suo discepolo Candragupta dei) Maurya. Quando siasi studiata, e rettamente praticata, essa è capace di produrre tutti quei risultati che abbiamo accennato".

« E quell'uomo si convince e la studia, e se la fa spiegare, ma nel frattempo diventa vecchio.

« Questa disciplina è collegata ad un'altra disciplina. E tutto questo scibile, se non lo ha prima conosciuto dal punto di vista letterale, non potrà penetrare nel senso: ma immaginiamo pure che, dopo un certo tempo, poco o molto che sia, riesca ad afferrarne il senso. Appena uno ha ben compreso il senso dei libri di politica, deve cominciare a perder ogni fiducia nella moglie e nei figli. Persino (per la nutrizione) del proprio ventre è stabilita la quantità della minestra ed il numero di chicchi di riso (che sono per quella necessari): ed occorre anche misurare e pesare la quantità del combustibile sufficiente per la cottura di quella data minestra. Appena il re si è alzato, risciacquatasi la bocca, ingerita una manciata od una mezza manciata di riso, nella prima ottava parte del giorno deve ascoltare tutti gli affari che riguardano le entrate e le uscite. E mentre egli sta a sentire, i maligni sovrintendenti gli rubano il doppio, (abili) a combinare con la loro scaltrezza in mille guise i 40 mezzi prescritti da Cāṇakya come adatti ad appropriarsi di qualche cosa... ».

In questo passo il superficiale crapulone Vihārabhadra non soltanto dunque deride i brahmani e le pratiche ascetiche prescritte dal dharma, ma estende la sua critica grossolana anche a quei precetti di politica – *nīti* – che, tutti devoluti, secondo gli *arthaśāstra*, ad assicurare beni terreni e fortune tangibili, costituirono certo, come avremo in appresso agio di notare, uno dei principali aspetti della dottrina Lokāyata, almeno nella sua forma iniziale. Nè meno eloquente è in generale la figura del Viṭa del teatro classico, il quale può ben considerarsi come il prototipo dell'epicureo nel senso tradizionale di questa parola, del crapulone, del *nāstika* insomma per il quale tutta la vita si riduce ai piaceri della tavola e allo sregolato commercio con donne, e che, se qualche arte conosce, è al massimo la musica o altra simile che possa servire a dilettere e confortare¹.

Esempio notevolissimo e quanto altri mai per noi importante ci è offerto ad es. dal Viṭa nell'atto III del *Nāgānanda* di Harṣa, il quale

¹ Cf. ad es. *Nāṭyaśāstra of Bharata Muni*, Bombay 1884 (Kāvya-mālā 42) 12, 97; 24, 104. *Daśarūpa* II, 8.

entra in iscena proclamando appunto che uniche divinità da lui riconosciute sono Baladeva che non si stanca mai di bere e Kāma che presiede alla unione fra uomo e donna.

Mentre subito appresso in altra strofe (2^a) si vanta di serrare nelle sue braccia l'amata, di aver colme le labbra di soave liquore e olii, esser cinto di una profumata corona, di esser fornito cioè di quei mezzi tutti di piacere in cui un verso, citato dallo pseudo-Śaṅkara e attribuito ai *nāstika* fa consistere il *summum bonum*. E un poco più oltre ancora (strofa 3^a) confessa apertamente di non essersi mai inginocchiato di fronte a nessun Dio, ma bensì di non esitare a cadere ai piedi dell'amata.

Ugualmente può considerarsi come simbolo del *nāstikya* nelle sue pratiche esplicazioni la figura di Kukarmapañcānana precettore spirituale di Kalivatsala, i due protagonisti del *prahasana* intitolato *Kautu-kasarvasva*, sventuratamente a me noto soltanto attraverso il sommario del Wilson ¹.

Certo si è che da questi *nāstika*, quali finora abbiamo studiato, poteva essere formulato non già il sistema, chè sarebbe stato una contraddizione in termini, ma qualche detto scherzoso, qualche motto — che nell'India sarà verso — sull'inutilità della speculazione o dei sacrificii, sulle esagerazioni dei brahmani, contro i libri sacri e le discipline tradizionali: detti o motti che non possono avere, per lo storico del pensiero, maggior valore che non abbiano le analoghe affermazioni di cui è facile trovare tracce in ogni letteratura.

E per dir vero, versi di siffatto genere non mancano nelle citazioni che si leggono dei materialisti in opere ortodosse intese a confutarli.

Eccone alcune:

Già nel *Kāmasūtra* Vatsyāyana riporta due *sūtra* che il commentatore Yaśodhara qualifica come *lokaprasiddhi*:

1) « Qual mai persona, che abbia fior di senno vorrebbe che ad altri passasse ciò che ha già in suo possesso ? » ², nel quale si consiglia a non investire i beni che attualmente si posseggono, in sacrificii o altre cerimonie religiose con lo scopo di acquistarsi ricompense future. « Meglio oggi un piccione che non un pavone domani ».

2) « È meglio un centesimo oggi che non un milione domani ».

Ed ancora (*Sarvasiddhāntasaṅgraha*, II, 9): « Il godimento dei cieli consiste in cibi squisiti, nell'unirsi con giovinette di 16 anni, nell'usu-

¹ *Les chefs d'oeuvre du théâtre indien*. Ediz. francese, Paris 1828, II, pp. 383 sgg.

² *Kāmas*. I, 2.

fruire di vesti sopraffine, di profumi, di corone, di polvere di sandalo. Il precetto della fedeltà al marito è stato creato da uomini deboli ma scaltri ».

Haribhadra, *Ṣaddarśanasamuccaya*, 82: « Bevi e mangia, o leggiadra, tutto quanto è passato, o donna dalle membra formose, non più t'appartiene; perché, o timorosa, ciò che è trascorso non ritorna indietro e questo corpo è soltanto un aggregato di elementi materiali »¹.

Ma è anche vero che questi versi, da me citati, molte volte vengono attribuiti a Bṛhaspati, il fondatore cioè secondo la tradizione comunemente accolta del sistema Lokāyata. A parte però che non riusciremo mai a stabilire chi ne fosse l'autore, è certo che frizzi come quelli sopra riferiti, in qualunque scuola e in qualunque ambiente siano sorti per la prima volta, erano di per se stessi adattissimi ad avere facile e pronta diffusione anche in altre cerchie di persone che, pur divergendo in particolari, avessero una non del tutto discorde visione della vita: non già cioè considerassero questa come impermanente o fugace di fronte ad un miraggio di eterna indefinibile pace da raggiungere anche a costo di tormentosi travagli nel presente, ma come l'unica ed assoluta realtà di cui siamo padroni e che perciò, se si ha fior di senno, occorre godere e rendere più dolce ed attraente che sia possibile alle nostre deboli forze umane.

CAPITOLO II

Ma l'India, come già si disse, e come del resto è a tutti noto, può bene considerarsi il paese della filosofia e dei sistemi. Sicchè è da supporre che pure la corrente materialistica dovette presto avere i suoi espositori ed i suoi *śāstra*, anche se oggi siamo costretti a raccoglierne vaghe e sparse notizie soltanto proprio nelle scuole più ortodosse, che non mancarono di combatterne le teorie con ostinazione ed accanimento.

¹ Si confronti *Parīṣiṣṭaparvan* di Hemaçandra:

[VI, 118] Alcuni uomini di poco intelletto dicono che il vero inferno sono la permanenza nell'alvo materno, lo stare in prigione, la povertà, il dipendere da altri.

[VI, 128] Alcuni fra cotesti (eretici) dissero che l'unione con la donna amata è lo stesso che il cielo; altri affermarono che è cielo tutto quanto è causa di piacere.

Perché se per varie ragioni, tutte oggi non bene determinabili, più non possediamo sui Lokāyatika informazioni dirette, e basate su testi completi usciti dalla loro stessa scuola¹, è certo, dato il rigoglio in questa determinatosi soprattutto durante i primi secoli avanti e dopo l'era cristiana, che trattati Lokāyatika non dovettero mancare. Cosa questa che lascia supporre – senza entrare ora in particolari sulla storia del sistema, storia che più appresso faremo – l'accenno fattone già nel *Kauṭilyārthasāstra*, il quale nel 1° cap., uno dei più genuini in questa opera sicuramente e variamente interpolata² parla del Lokāyata come uno dei sistemi filosofici dominanti al tempo dell'A., a lato dello Yoga e del Sāṅkhya³.

Ecco infatti quanto leggiamo nel 1° *adhikaraṇa*:

«Le scienze sono: la filosofia (*ārvīkṣikī*), la teologia (*trayī* = i tre Veda), l'industria e il commercio (*vārttā*) la politica (*daṇḍanīti*).

Secondo i seguaci di Manu esse sono: la teologia, l'industria ed il commercio, la politica, perché la filosofia è una parte della teologia.

Secondo i seguaci di Bṛhaspati esse sono: l'industria ed il commercio, e la politica perché la teologia è soltanto un ostacolo per chi conosce l'andamento del mondo (*lokayātrā*)⁴.

Kauṭilya dice: proprio quattro sono le scienze perché [l'uomo] per loro mezzo conosce il *dharma* e l'*adharma*: perciò le scienze si chiamano scienze.

La filosofia comprende: il Sāṅkhya, lo Yoga e il Lokāyata.

La filosofia con argomentazioni (*hetu*), indagando il *dharma* e l'*adharma* nella teologia, l'utile e il non utile nell'industria e nel com-

¹ [Con l'eccezione del *Tattvopaplava* pubblicato qualche anno fa; vedi *Storia della filosofia indiana*, pp. 92-93].

² P. PELLLOT (*L'origine du nom de Chine in T'oung Pao*, 1912, p. 727); HILLEBRANDT (ZDMG, 69, 1915, pp. 360 sgg. e GGA, 1915, p. 129); JOLLY (*Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, 37, p. 319); WINTERNITZ (*Geschichte d. indischen Literatur*, III, pp. 518 sgg.); K. Nāg, *Les théories diplomatiques de l'Inde ancienne*. Paris 1923 ed altri convergono nel riconoscere il *Kauṭilya*., come un'opera variamente interpolata.

³ Nel *Kāmandakīyanīṭisāra*, che si hanno buone ragioni per ritenere non posteriore al VI secolo d. Cr. e che si basa essenzialmente sul *Kauṭilya*, del Lokāyata non si fa più cenno; invece il passo del *Kauṭ.* è riprodotto quasi *verbatim* nel *Nītivākyaṃṭa* di Somadevasūri (X secolo).

⁴ «La pratica del mondo», VALLAURI, *RSO* 1915, p. 1331; «die geordnete Entwicklung des Staatslebens», HERTEL, *Das Pañcatantra*, Leipzig 1914, p. 2. In *Kāmandaka* (II 4): «Sono due le scienze stabilite: industria e commercio, e politica; (così affermano) gli scolari del *purohita* degli dèi (Bṛhaspati) per la massima importanza (da essi) attribuita a quanto interessa il mondo».

mercio, la buona e la cattiva regola nella politica, la forza e le manchevolezze di queste [stesse scienze], giova al mondo nella sventura e nel successo, tien ferma la mente e causa abilità di sapere, di parola e di azione ».

A giudicare da quanto possiamo raccogliere dalle numerose allusioni che ai Lokāyatika vien fatto di trovare nei testi buddhistici o jainici, è evidente che Lokāyata, almeno nel suo significato originario, indicò un complesso di cognizioni profane più o meno scientifiche, contrapposte alle dottrine sacre e quindi al Veda per eccellenza, un sapere dunque diretto alla pratica utilità, come soprattutto erano le scienze giuridiche e l'arte di governare, discipline fondate, come è noto, non già sul *dharma*, ma sull'*artha*, sull'utile. E difatti Bṛhaspati, che è universalmente considerato come uno dei fondatori di questo sistema, riconosce – e ciò risulta chiaro dal passo or ora tradotto – come uniche scienze degne di studio *daṇḍanīti* e *vārttā*.

In altre parole dunque, nonostante che fra i due termini non corra nessun rapporto, il Lokāyata è volto e diretto al (buon) andamento del mondo, alla *lokayātrā*¹.

Ecco quindi come si può spiegare la connessione, che tanto ha dato da fare, fra i materialisti Lokāyatika e i libri di *nīti*, giustamente intuita, non esaurientemente dimostrata dal nostro Pizzagalli, misconosciuta a torto dal Barth².

Né è difficile capire come la scienza Lokāyata poté costituire uno dei tanti rami del sapere che un perfetto brahmano era tenuto a non ignorare. Anzitutto ricordo che, nelle fonti buddhistiche, « conoscitore del Lokāyata » è uno degli epiteti che con notevole frequenza si attribuisce ai Brahmani nell'enumerazione delle varie discipline da questi possedute, secondo una formula non infrequente nelle scritture buddhistiche.

Si legge ad es. nell'*Ambatthasutta*³: « ...Ambatṭha, dato allo studio, che sapeva a memoria le formule che conosceva a fondo i tre Veda, con le glosse (*nighaṇṭu*) e il rituale (? *ketubha*) e le discipline etimologiche, e per quinta cosa le leggende, esperto nei versi, nella grammatica, senza manchevolezze conoscitore del Lokāyata e dei segni caratteristici del “ superuomo ” (*mahāpurisa*)..... »⁴.

¹ Parafasato, dalla *Padadīpikā* commento a *Daśakumāracarita* (cap. VIII, p. 192, ed. Nirnaya Sāgara, Bombay 1898), con *lokasthīi* « stabilità del mondo ». *Ibid.*, p. 200, *lokayātrāloktanātra*.

² *Journal des savants*, 1908, p. 596.

³ *Dīghanikāya*, Cap. 3, ed. P. TS., I, p. 88.

⁴ Cf. *Soṇadaṇḍasutta*, IV, 13, *ibid.*, I, p. 120; *Suttanipāta*, *Selasutta*, p. 105.

Del resto da un passo del Vinaya¹ sembrerebbe ammessa la possibilità che anche monaci buddhisti studiassero a fondo (*pariyāpunanti*) e professassero (*vācenti*) *lokāyata*, affermazione questa per noi molto importante in quanto implicitamente riconosce che il Lokāyata non erasi ancora costituito in sistema organico ed autonomo quale lo troviamo in età più vicine: chè altrimenti sarebbe stato assurdo che monaci buddhisti ne avessero fatto argomento del loro studio, così come sarebbe stato assurdo che i *bhikṣu* si fossero dati a far professione di fede *ājīvaka* o brahmanica. È evidente che, se ai monaci poteva venire in mente di studiare il Lokāyata, questo doveva ancora avere il carattere di dottrina sussidiaria, un ramo del sapere la cui conoscenza era aperta a scuole di indirizzo diverso.

Può invece sembrare strano che sebbene nel *Dīghanikāya* come nel *Sūyagaḍaṃga* jainico – che rimontano entrambi ad una indiscutibile antichità – ritroviamo larghe esposizioni, pressoché concordi in entrambe le fonti, di dottrine che ritroveremo identiche nel più tardo Lokāyata sistematico (come la teoria dei 4 elementi, dello *svabhāva*, della inesistenza di un al di là, etc.), questo termine di Lokāyata non viene ancora ad esse assegnato, tranne che nel commento di Śīlāṅka (IX secolo d. Cr.) il quale apertamente attribuisce quelle teorie ai Lokāyata o Cārvāka, avendo certo presenti le dottrine da quelle scuole professate in tempi più recenti. I commentatori buddhisti invece ci informano male; a Dīgh. N. I, 1, 17, ove ricorre per prima volta la parola Lokakkhāyikā data nel commento come sinonimo di Lokāyata, la *Sumaṅgalavilāsinī* cita come affermazioni proprie della scuola queste: « Questo mondo da chi è stato fatto? » « Da un tale ». « La cornacchia è bianca per la bianchezza delle ossa; le gru sono rosse perchè il sangue è rosso ». Questi e altri discorsi (sono proprii) delle cavillose chiacchiere del Lokāyata (*Lokāyata-viṇḍā-sallāpa-kathā*)².

Si noti però che tale commento è molto più tardo del *Dīghanikāya*. Della *Sumaṅgalavilāsinī* si dichiara autore Buddhaghoṣa il quale, mentre in questo luogo così si esprime, in *Sumaṅgalavilāsinī* I, 247 e a *Jātaka* VI, 287 avvicina Lokāyata a *viṇḍā*. La diversità di interpretazione dello stesso termine fra i due passi citati può dirsi, in fatto, più apparente che reale in quanto al Lokāyata si attribuiscono discorsi futili ed

Nel *Divyāvadāna*: *Śārdūlakarṇāvadāna*, tradotto in cinese fin dal II secolo d. Cr., per ben tre volte trovasi menzione di una disciplina *lokāyata* come sussidiaria delle altre scienze brahmaniche, p. 619, 24; (*lokāyatika*) 630, 24; 633, 17.

¹ *Cullavagga*, V, 33, 2.

² *Sum. Vil.*, I, pp. 90 sgg. Il passo è pure riprodotto in *Saddanīti*; ved. RHYS DAVIDS, *Dialogues*....., p. 168.

inutili (*lokakṣhāyikā*), dai quali alla *vitandā* (o sofisma, cavillo) è breve il passo. In *Samyuttanikāya* II, 77 il nome Lokāyatika viene attribuito ad un brahmano il quale si indugi su quei problemi che il Buddha ha relegato fra gli indeterminati (*avyākṛta*) in quanto ad essi sostituisce la via di mezzo: se cioè tutto sia, o tutto non sia, o tutto sia uno o tutto sia diverso. Qui dunque la parola Lokāyatika ha soltanto valore di designazione generica per tutti quanti i sistemi non buddhistici cui il mondo aderisce comunemente.

Nella *Sāratthapakāsinī*¹ Buddhaghoṣa comenta: «Lokāyatika cioè chi ha familiarità con il Lokāyata, la dottrina della vitandā. Lokāyata cioè che è la base (*āyatana*) del mondo, la base del mondo degli sciocchi e dei profani; pensando che è grande e profonda resta (il Lokāyatika) in quella cosiffatta dottrina che è (in fatto) meschina».

Probabilmente però la spiegazione di tutto questo ci è data dal fatto che i Lokāyatika potevano accomunarsi col *vitandāvāda* in quanto negata, come più oltre si vedrà, ogni fonte di conoscenza che non fosse la percezione diretta non potevano ammettere nessuna autorità cui riferirsi: e quindi la loro dottrina non poteva essere che sofisma o cavillo. Questa supposizione è del resto avvalorata da un verso citato dalla *Nyāyamañjarī* e che è forse anche esso di origine buddhistica, il quale dice: «Il Lokāyata non insegna nessuna cosa che debba farsi: esso è un discorso cavilloso soltanto: e neppure esiste nessun *āgama*»². Carattere questo sul quale, come vedremo, Jayanta particolarmente insiste.

Ma ad ogni modo è sempre strano il fatto che Buddhaghoṣa nel VI secolo – quando già troviamo in uso la parola Lokāyata come appropriata ed un sistema ben definito e di carattere prevalentemente edonistico, che ammette i soli 4 elementi materiali, nega l'*ātman* ed il *karman* – non dia del termine interpretazioni più esatte e più ampie, perché il discorso cavilloso non è il solo carattere del Lokāyata.

Tuttavia rimane sempre il fatto che il Lokāyata come disciplina a sè nel *Dīghanikāya* o in passi paralleli, il *Divyāvadāna* ad es., è compreso fra le scienze studiate dai brahmani insieme con i Veda ed i Vedāṅga, sebbene abbia, rispetto a questi, un posto subordinato; mentre le teorie, che più tardi verranno attribuite ai Lokāyata, sono nei più antichi testi indicate come proprie dei *nāstika*³. È evidente dunque

¹ Ed. di Bangkok, vol. II, p. 96.

² P. 270: *na hi Lokāyate kiṃ cit kartavyam upadiśyate Vaitandīkakatthaivāsau na punaḥ kaścid āgamaḥ.*

³ Certo nel *Dīghanikāya* quando si riferiscono le teorie di Ajita, o di Purāna o del re Pāyāsi, non si dice espressamente che essi sono *nāstika*: ma è pur certo che

che in origine il Lokāyata non poteva essere quello che fu in seguito ¹ e che in esso possiamo distinguere due periodi: l'uno del Lokāyata puro e semplice, considerato come dottrina sussidiaria delle scienze brahmaniche come la grammatica, la fisiognomica ecc., e l'altro del Lokāyata-Cārvāka, in cui predomina l'elemento edonistico e materialistico-eristico ². Vedremo in seguito come avvenne questa evoluzione; per ora conviene determinare con maggior precisione i caratteri delle dottrine Lokāyata ai loro inizi.

L'*artha* non nacque in antitesi col *dharma*, ed i suoi libri non importavano la rinuncia agli ideali da quello affermati, chè anzi *dharmaśāstra* e *arthaśāstra* si completavano a vicenda, in quanto questi miravano a conseguire i mezzi necessari al compimento delle prescrizioni da quelli imposte, così come il *gṛhastha* precedeva e facilitava la condizione di *samnyāsin*. Anzi — dice Manu ³, e con lui ripetono tutti gli scrittori ortodossi e persino i poeti ⁴, fedeli interpreti delle opinioni comunemente accolte — dallo stato di *gṛhastha* dipendono tutti gli altri.

E del resto nella stessa letteratura indiana non mancano esplicite testimonianze, secondo le quali per *arthaśāstra* debbono intendersi non già trattati autonomi, ma soltanto i precetti di *nīti* inseriti negli stessi *dharmaśāstra* ⁵.

E d'altra parte, per quella tendenza che vediamo affermarsi nella India fin dai più antichi tempi e che mirava, per così dire, a monopolizzare la cultura in mano dei brahmani, questi dovevano istruirsi non solo nelle sacre discipline, ma anche nei varii rami delle scienze profane a quelle sussidiarie e che a quelle si subordinavano (grammatica, medicina, fisiognomica, scienza militare), quasi tutte fatte risalire a veggenti o *ṛṣi* famosi ed alcune anzi classificate addirittura come Veda

come elemento fondamentale del loro credo ricorre questa formula: *n'atthi paraloko* (non esiste al di là), e soprattutto *n'atthi sukata dukkatānam kammānam phalaṃ vipāko* (non c'è frutto e maturazione delle opere buone o cattive) (*Dīghanikāya*, P. T. S., II, pp. 316-317. Cf. I, p. 55, lin. 16): cui si confronti Manu III 65: *nāstikyam karmāṇām* (il credere che non esista il karman); da questa teoria e da questa formula derivò evidentemente l'appellativo *nāstika* come sopra si disse.

¹ Questa è anche l'opinione dallo Jacobi espressa nel suo ultimo libro da me conosciuto quando il presente studio era già alle stampe: *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, 1923, pp. 42 sgg. Io però non so ammettere, come egli fa, che tale più antico Lokāyata sia una forma primitiva del più tardo Vaiśeṣika.

² Anche Hemaçandra, che il Müller cita ma il cui passo non sono riuscito a ritrovare, distingue Cārvāka da Lokāyata.

³ VI, 9.

⁴ Vedi ad es. Kālidāsa in *Raghuvamśa*, V, 10.

⁵ Vijñāneśvara nel commento a Yājñavalkya, II, 21.

(l'Āyurveda o il Dhanurveda, ad es.) e che rappresentavano un corpo di dottrine certamente antichissimo, come ne fanno fede, se non fosse altro, gli elenchi buddhistici sopra citati.

Il brahmano dunque, modello d'ogni perfezione ideale, tanto più veniva apprezzato, quanto più vasto il suo sapere: era ben naturale quindi che, cresciuta la sua importanza, vivendo all'ombra delle corti e dei potenti, destinato spesso ai più alti uffici, esso dovesse essere esperto anche nelle arti utili alla vita o nel governo dei popoli o in tutte quelle cognizioni scientifiche che potessero servire ad un pratico sfruttamento: *purohita* e *mantrin*¹ erano ugualmente brahmani, che guidavano e consigliavano i principi nel disbrigo delle pubbliche cose, così come, nel cielo Bṛhaspati, l'autore secondo la tradizione comune di un celeberrimo trattato di politica ed il fondatore del sistema materialistico, è il *purohita* che a fianco d'Indra suggerisce al suo potente signore tutti i pratici consigli che gli dettano la sua esperienza e la sua sapienza.

Ed è così che i *nīti*- ed *arthaśāstra* e persino i *kāmaśāstra*, anche in virtù della comoda e pur logica teoria dei quattro *āśrama*, acquistarono e mantennero valore di discipline ortodosse, vivendo tuttavia all'ombra del *dharma*². Nè si trovò inconsequente che brahmani scrivessero trattati di scienza così avulsa da scrupoli religiosi o morali com'è spesso la *nīti*, o di *kāma*, e ne facessero professione, appunto perchè, secondo la mentalità ortodossa, non si potevano concepire *artha* e *kāma* in assoluto contrasto col *dharma*. Ma questi legami che avvicinavano scienze sacre e scienze profane, erano abbastanza fittizii e convenzionali, in quanto soprattutto lo scopo perseguito dalle due discipline era affatto diverso: si riannodavano i *dharmaśāstra* alla *śruti* inculcando precetti morali e soprattutto regolando la vita religiosa, mentre gli *arthaśāstra* si preoccupavano di interessi materiali e pratici. Sicché tracce di dissidio tra i due rami sono riscontrabili fin nei più antichi testi: Yājñavalkya³ e Nārada⁴ dichiarano ad es. che, ove vi

¹ Da Kauṭilya I, 5 *purohita* e *mantrin* sono abbinati in una trattazione complessiva. Ecco perchè non credo sia esatta l'opinione del Ghoshal (*A history of Hindu political theories*, London, 1923), il quale pensa che negli *arthaśāstra* il *purohita* abbia una importanza affatto secondaria in quanto che è escluso dalla lista degli *aṅga* dello Stato. Oltre infatti I, 5, si cf. a I, 8 l'elenco dei 18 *tīrtha* (sui quali ved. Nilakanṭha ad *Mhbh.* I, 133, 64; II, 5, 38; Caritravardhana nella *Sisuhitaśiṅi* a *Raghuvamśa*, XVII, 58; *Rājatarāṅgiṇī* ecc.).

² Ved. H i r a n y a k e ś i n, *Gṛhyasūtra*, S. B. E., XXX, p. 244.

³ II, 21.

⁴ I, 39. Cf. per la questione Jolly, *Arthaśāstra und Dharmasāstra*, in *ZDMG* 1913, pp. 49 sgg.

sia contraddizione fra le prescrizioni degli *arthaśāstra* e quelle dei *dharmaśāstra*, debbesi sempre preferire la guida di questi ultimi: mentre Kauṭilya pare dia la palma all'*artha* (I, 6), nè mancò chi volle togliere lo *artha*, e le discipline che ne dipendevano, da questa soggezione del *dharma*, sostenendo che scopo della vita umana è soltanto mirare a quelle utili istituzioni e a quel pratico sapere che ne permettano un più ampio e sicuro godimento.

Al *dharma* debbono sostituirsi *artha* e *kāma*¹, con le discipline che ne permettano il facile conseguimento, *vārttā* e *dandanīti*, secondo Bṛhaspati, e tutti i loro rami, arte militare, agricoltura², scienze naturali insieme, che, svelandoci i segreti del mondo materiale, ci rendano più facile e proficuo il volgere le sue forze e le sue risorse a nostro vantaggio.

Questo distacco delle pratiche discipline dalle sacre, connesso, come vedremo, con la negazione di ogni trascendenza, inizia la seconda fase delle correnti lokāyata; non più come un ramo subordinato del vasto scibile brahmanico, ma come un corpo di dottrine perfettamente autonomo e caratteristico di una scuola particolare. Anzi, avvezzi a dar valore a quanto abbia un interesse pratico ed immediato, indagatori di caratteri ed insieme freddi calcolatori, insensibili ad ogni ideologia, i seguaci del nuovo indirizzo furono portati ad assumere una posizione scettica ed ostile di fronte al *dharma*. « La teologia è soltanto un ostacolo per chi conosce l'andamento del mondo » dice infatti Bṛhaspati³.

Infatti, essi affermano, tutto quanto è prescritto e raccomandato dal *dharma*, tutto quanto si legge nei sacri libri non son forse dubbiosi fantasmi, che inculcando il terrore di un al di là indimostrabile, ci tolgono la possibilità di pienamente godere questa vita che è il solo mondo reale e direttamente sperimentabile da noi, e che perciò è nostro dovere e nostro interesse rendere quanto più piacevole ci sia permesso durante questa effimera permanenza sulla faccia della terra?

¹ Infatti in *Prabodhacandrodaya* ad es. si dice espressamente: *arthakāmau puruṣārthau*, cioè « l'*artha* e il *kāma*, l'utile e il piacere, sono lo scopo che l'uomo (deve) prefiggersi ».

² Ved. *Sarvasiddhāntasaṅgraha*, II, 15.

³ In Kauṭilya I, 1, p. 6 (2^a ediz. 1919); cf. II, 100, 39. In *Rāmāy.* II, 108 1, il Lokāyata è detto *dharmāpeta*: lontano dal *dharma*. Cf. Āryaśūra, *Jātakamālā*, XXIII, 20: *Mahābodhi Jātaka*, « regole consigliate dalla scienza dei Kṣatriya, che seguono Kauṭilya e la *nīti*, macchiata dalla crudeltà e in opposizione al *dharma* ». Lo Speyer, nella sua traduzione di Āryaśūra (S. B. B. I, p. 207), non intende rettamente il passo in quanto volge Kauṭilya con *winding paths*.

Anzi essi, che vogliono battere in breccia tutte le comuni credenze religiose, sostengono a più riprese che i riti e le preghiere, le largizioni ai brahmani, la fede insomma con tutte le sue prescrizioni sono un astuto tranello di povera gente, fiacca e malata, incapace di crearsi, con le proprie energie, una vita sicura e scevra di preoccupazioni e che perciò va spargendo vani timori negli animi, col solo scopo di procacciarsi alle spalle dei creduli quei facili mezzi di vita che non poterono assicurarsi con le proprie forze¹.

Questo atteggiamento derisorio ed ostile contro il vedismo ed il brahmanesimo fu, molto probabilmente, occasionato dalle pretese sempre più dilaganti e dalla petulanza dei brahmani stessi, cui s'accompagnava spesso un'interna vuotezza; chiusi in un formalismo simbolico, praticanti austerità atroci, celebranti riti complessi i cui risultati essi vantavano miracolosi, predicanti la rinuncia alla vita e pure con strana ed evidente contraddizione tutti dediti alla conquista dei beni terreni e mai stanchi di celebrare gli immensi benefici di cui il *dāna* al brahmano è ferace al donatore, così da far sembrare che tutto il loro sapere e le loro pratiche solo all'acquisto di quello fossero rivolti, determinarono spesso reazioni e moti di rinnovamento, che cercavano di ricondurre la fede alla purezza mistica di un contatto immediato con la divinità.

Mentre nelle scuole filosofiche assistiamo ad una reazione puramente intellettuale che al formalismo dei sacrifici vuol sostituire la sincerità della pratica morale e l'onnipotenza della intuizione mistica², è logico che negli ambienti popolari (o, per lo meno, non filosofici ed eruditi) questa reazione assumesse un carattere di invettiva e di satira. Che se scorriamo la novellistica popolare, ci imbattiamo in ogni passo in ridevoli accenni alla meschina intelligenza dei brahmani delle più varie sette e scuole, alla quale fa contrasto la loro boria presuntuosa e s'accompagnano una cupidigia ed una ingordigia insaziabili.

¹ Per un'altra acuta critica al Veda, si vegga *Syādvādamañjarī*, a śl. 11. Si legga ad esempio la seguente citazione riportata da Jayanta nella *Nyāyamañjarī*, p. 271, e forse tolta da qualche *prahasana*:

« Tutto ciò che è scritto in vecchi libri ora da un qualche malvagio *dhūrta* così si confuta: Quegli *āgama* che ottennero accettazione in una folla di gran gente, che furono accolti da molti dotti, e quelli che avendo corso oggi non sembrano maravigliosi, come quelli dei quali fondamento non è cupidigia di guadagno ecc., quelli di cui la gente non ha nulla a temere, di quelli soli qui si desidera la validità. Il sistema del ruffiano poi non tollera nessun *pramāṇa* ».

² Cf. ad es. *Muṇḍaka*, cap. I, 2, 7. Per il Buddhismo è famoso il passo del *Kūṭadantasutta*; *Dīghanikāya*, I, pp. 43 sgg.

Per non parlare dei testi buddhistici, basta scorrere il *Pañcatantra*, la *Śukasaptati*, il *Kathāsaritsāgara*, e soprattutto l'estratto che Somadeva ci dà della *Mugdhabodhakathā*, o la *Bharatakadvātriṃśikā* etc. per trovare con singolare frequenza poco edificanti ritratti del brahmano: cui non tocca sorte migliore nel teatro, che, come è noto, ne crea un curiosissimo tipo, quello del Vidūṣaka, prova evidente, secondo me, dell'origine popolare del dramma indiano¹ e della sua connessione con correnti di pensiero ostili al brahmanesimo; ed inoltre, alcuni *prahasana*, un genere drammatico che corrisponde in certo modo alla nostra farsa, fanno in gran misura le spese dei brahmani, a qualunque setta e scuola appartengano: ricordo a mo' d'esempio il *Dhūrtasamāgama* di Jotirīśvara Kaviśekhara o il *Hāsyārṇava* di Jagadīśvara².

Noi non possiamo certo stabilire se e quanto i Lokāyatika contribuirono a questa profanazione dell'idolo brahmanico; ma è certo che le allusioni contro la casta brahmanica, contenute nei brevi versi che di loro conosciamo, non sono meno pungenti di molte salaci storielle della novellistica popolare e tanto più gravi in quanto con la casta si cercava colpire le dottrine che essa bandiva e rappresentava.

Cheché ne sia, è certo che, secondo i Lokāyata, formati in scuola autonoma, l'uomo non può nè deve prestar fede alle ciance predicate dai brāhmani, a tutto danno dei gonzi; poiché chi ha fior di senno e maschia possa deve riconoscere la inconsistenza della fantasime vane di cui van raccontando i preti, darsi con tenacia alle arti utili e mirare al rapido e sicuro conseguimento del proprio personale benessere. Ed infatti fine dell'umana attività è, secondo il Lokāyāta o Cārvāka, il piacere³. Alle scuole filosofiche e teosofiche, che con mezzi ardui e faticosi – come le macerazioni, lo studio, la rinuncia – si proponevano di porre un fine duraturo e stabile al dolore di cui, secondo la mentalità ortodossa indiana, è materiato il mondo, essi rispondevano con questo verso:

« Se il miele si trova sull'albero *arka*, a che scopo l'uomo salirà sul monte (per trovarlo)? Quando si è ottenuto l'oggetto che si desidera, quale persona che abbia fior di senno si darà (più) pena ? »⁴.

¹ Sull'origine popolare di una parte almeno della drammatica indiana, oggi, più non è permesso dubitare. Ved. LÜDERS, *Die Saubhika; ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas*, in *SBAW*, 33 (1916), p. 737; St. KONOW in *Aufsätzen zur Kultur- und Sprachgeschichte, Ernst Kuhn gewidmet*, « Zur Frühgeschichte des Indischen Theaters », e ID., *Das indische Drama*, in *Gr. I. A. Ph.*, Berlin 1920, pp. 37 sgg.

² Editi dal Cappeller, Jena 1883.

³ Cf. *Śataśāstra*, da me tradotto dalla versione cinese, in *Alle fonti delle religioni*, anno II, fasc. I; *Sāṅkhyatattvakaumudī a Sāṅkhyakārikā* 1, etc.; *Sarvadarśana-saṅgraha*; *Prabodhacandrodaya*, atto II.

⁴ *Sāṅkhyatattvakaumudī a Sāṅkhyakārikā*, I; *Aniruddhavṛtti a Sāṅkhyasūtra*,

Perché il piacere non è già uno stato negativo o d'indifferenza, ma qualche cosa di positivo e di direttamente sperimentabile nella vita. Né si dovrà obiettare che il piacere in questa vita è commisto a dolore, perché la nostra oculatezza consiste appunto nell'evitare questo per godere solo di quello ¹.

Che se il dolore in questa vita mortale è molteplice, molteplici e facili sono anche i rimedii che ad esso si possono opporre. Ai dolori del corpo medici valenti e farmaci efficaci; agli affanni dello spirito, donne belle, cibi squisiti, bevande inebrianti, profumi ecc.

Alle calamità derivate dagli uomini o da esseri soprannaturali e maligni, i *nītiśāstra*.

Interessante accenno quest'ultimo in cui della *nīti* si fa una delle scienze accolte dal Lokāyata, cui la *Sāṅkhyatattvakaumudī* e Mādhava attribuiscono espressamente le teorie su esposte; perché esso fornisce un altro argomento per dimostrare quale fosse il carattere originario del Lokāyata, già del resto sufficientemente chiarito dalla sua connessione con Bṛhaspati.

A Dio essi sostituiscono il re ² e quindi non deve far meraviglia se il Cārvāka nel *Prabodhacandrodaya* entra sulla scena affermando solennemente che la sola scienza è proprio la *dañḍanīti*, il governo dello scettro, cioè l'arte di reggere i popoli, la quale in sè racchiude anche le pratiche discipline vólte all'esercizio e all'utile della vita (*vārttā*) ³.

D'altro canto, Mādhava attribuisce ai Lokāyatika il detto che l'inferno è soltanto il dolore che deriva in questo mondo dalle spine (*kañṭaka*); e *kañṭaka*, come è noto, è un termine tecnico degli *arthaśāstra* il quale serve ad indicare tutto quanto è d'intralcio al buon assetto di uno stato e all'opera del principe. E ciò del resto indica il nome stesso di Lokāyata.

I, 1: *Śabarabhāṣya*, I, 2, 4. Cf. *Kāmasūtra*. I, 2: *na dharmāṃś cared iṣat phalatvūt sāmśayitatvāc ca*.

¹ Ved. Mādhavācārya.

² Ved. Mādhava. Il concetto, del resto, è vecchissimo. Cf. Atharva Veda, IV, 8 (= *Harvard Oriental Series*, vol. VII, p. 157). Si confronti il passo citato dalla *Nyāyamañjarī* e più oltre tradotto (pp. 108-109).

³ Atto II p. 28, ed. Brockhaus, . . . «la *dañḍanīti* è l'unica scienza: in essa è compresa pure la *vārttā*». Che cosa sia *vārttā*, già più sopra si disse.

Così in *Sāṅkhyatattvakaumudī* a *Kārikā* I; cf. Mādhava, *op. cit.* Del resto, anche nello *Śataśāstra*, a proposito di coteste teorie che pongono come fine il piacere, si ricordano i *sūtra* di Bṛhaspati, da cui tanto i Lokāyata quanto alcune scuole di *nīti* si vantano derivate.

Varie, a dire il vero, sono state le etimologie proposte come le dottrine assegnate alla scuola; Max Müller¹ interpretò Lokāyata come «colui la cui dottrina ottiene una larga accoglienza nel mondo»; Macdonell «diretto al mondo dei sensi»²; Bendall «un ramo di scienza naturale, presso a poco simile all'alchimia»³. Il Cowell⁴ «prevalent in the world». Il De La Vallée Poussin «discipline non buddhiste, frivole, mondane»⁵. Il Rhys Davids⁶, che pare dubbioso sul significato reale di *āyata*, cita *Saddanīti* in cui si legge: «mondo è il mondo degli sciocchi: verso questo tendono, per questo si danno da fare, verso questo si sforzano, nel piacere (che hanno per le) discussioni: questo è il Lokāyata: oppure il mondo *āyatati* da lui, cioè non dipende da lui, non agisce per lui». Si propongono cioè due interpretazioni differenti: o colui che tende *āyatati* verso il mondo, o colui da cui il mondo non dipende.

La prima etimologia è analoga a quella proposta da Nilakaṇṭha nel commento a *Mahābh.* I 2889 ed è in sostanza meglio chiarita dai traduttori cinesi delle opere buddhistiche che rendono Lokāyata (in trascrizione Lu chia yeh t'o, Lu chia yeh 盧伽耶陀, 盧伽耶) con Shun-shih 順世 o, meglio ancora, Shun-su 順俗 «colui che segue, che si conforma al mondo, agli usi comuni».

La traduzione tibetana 'jig rten rgyaṅ p'an ma è volta dal Candra Das: «the despised of the world», ma, come nota il De La Vallée Poussin, *rgyaṅ riṅ ba* = *āyata*, *ātata* 7: altrove sono anche detti *rGyaṅ p'en pa*⁸ e 'jig rten 'gro⁹.

È certo, ad ogni modo, che *loka-āyata* significa letteralmente «colui che è rivolto, che tende verso il mondo»¹⁰. Sicché esso mi pare non possa avere il senso di «Nature lore» attribuito alla parola dal Rhys Davids¹¹ o di «logische beweisende Naturerklärung» come vorrebbe il Franke¹².

¹ MÜLLER, *Six system of Indian philosophy*, p. 130.

² *A history of Sanscrit literature*, London 1917, p. 405.

³ *Athenaeum*, 30 giugno 1900.

⁴ *The Sarva-Darśana-Saṅgraha*, transl. by E. B. Cowell and Gough, London, 1882, p. 2, n. 1.

⁵ ERE, art. «cosmogony».

⁶ *Dialogues of Buddha*, I, p. 168.

⁷ *Mūlamadhyamakakārikā* di Nāgārjuna, B. B. IV, p. 360, n. 2. Cf. *Mahāvīyut-patti*, ed. Körös (Calcutta, 1910), p. 24.

⁸ Ved. GRUNWEDEL, *Der Weg nach Śambhala (Śambala'i lam yig)*, ABAW, 1915, p. 53 (31 b).

⁹ *Amarakoṣa, liṅgādīśaṅgrahavarga*, 32.

¹⁰ Si confronti il *na siyā lokavaddhano* del *Dhammapada*, XIII, 167 (*Lokavaggo*).

¹¹ *Op. cit.*, I, pp. 166 sgg.

¹² *Dīghanikāya.... in Auswahl übersetzt*, Göttingen 1913, p. 19, n. 3.

A questa opinione ha dato argomento quel passo della *Sumāṅgalavilāsinī*, già citato più sopra a p. 12, cui il Franke vorrebbe aggiungere anche *Milindapañha* 67 sgg. (= SBE, I, p. 105), sebbene in quest'ultimo luogo non si faccia punto cenno di Lokāyata: sicché l'attribuire le teorie, in questo luogo esposte da Nāgasena, ai Lokāyatika è una supposizione e nulla più. Del resto il carattere specifico dei seguaci di scuole siffatte, secondo i *commentatori* buddhistici (i testi ci lasciano indecisi, non fornendoci indicazioni sufficienti, tranne forse *Samyutta-nikāya* XII 48), pare sia piuttosto quello di sofisti, abili nel *vitandāvāda*, vale a dire nei discorsi cavillosi.

Né altri passi esistono, almeno a mia conoscenza, che giustifichino l'attribuzione di teorie e dottrine naturalistiche ai Lokāyata.

Inoltre mi pare che neppure il loro stesso nome possa permettere conclusioni analoghe a quelle proposte dal Rhys Davids o dal Franke.

Il *loka*, cui il Lokāyatika *āyatati*, non è già il mondo della natura, ma il mondo degli uomini e della vita sociale: chè, anzitutto, gli indiani per il concetto di natura non hanno parola adeguata e che esattamente risponda alla nostra; alla quale, se mai, si avvicinano *prakṛti* o *pradhāna*, ma non certo *loka*. La quale parola significa mondo semplicemente, anzi, più che mondo materiale, mondo in quanto ricettacolo di individui viventi o insieme di particolari categorie d'esseri: *devaloka* (mondo degli dèi), *martyaloka* (mondo dei mortali) etc.; *loka* ha inoltre il significato di popolo, pubblico, e nei composti equivale a mondano, popolare, civile, in espressioni come queste: *lokayātrā* (andamento del mondo), *lokaprasiddha* (da tutti accettato), *lokokti* (proverbio), *lokavāda* (opinione comune), *lokaviśruta* (famoso nel mondo) etc. Dunque non *Nature lore*, nè *Natur-Erklärung*, ma piuttosto, almeno nel vero senso originario, scienza della vita: in altre parole, *nīti*; *nīti*, ben inteso, considerata in sè e per sè, senza più alcuna soggezione dal *dharma*, da cui Bṛhaspati per primo, secondo la tradizione, l'aveva resa indipendente.

A questo proposito conviene ricordare che la *nīti*, come disciplina a sè, è citata nei testi buddhistici: ad es. *Sumāṅgalavilāsinī* a *Dīghanikāya* I, 21 in cui è data come sinonimo di *khattavijja* = *kṣatradīdyā*, e *Jātaka* (V, 228 e 240) che la distingue dall'*ucchedavāda* sinonimo di *nāstikya*¹, e anche *Milindapañha*, p. 3 (= SBE, I, p. 6) in cui la

¹ L'*ucchedavādin* adescava (la folla) dicendo: « non esiste la possibilità di andare di qui in un altro mondo; questo mondo finisce ». Il seguace della *khattavijjā* adescava (la folla) dicendo: « deve amarsi solo il proprio interesse, anche a costo di uccidere il padre o la madre ». La *kṣatradīdyā* è ricordata pure in *Chāndogya-up.* 7, 1, 2.

nīti è inclusa fra i sistemi filosofici: *sūti sammūti saṅkhya, yoga, nīti, viśeṣika*, lista questa che può paragonarsi con quella che leggiamo in Kauṭilya; *sūti* e *sammūti* equivalgono a *trayī*, mentre è evidente che il *vaiśeṣika* non poteva trovarsi nell'*Arthaśāstra* per il fatto che le sue origini, almeno come sistema organico, sono a quello posteriori. Che *nīti* equivalga proprio a quella scienza che noi siamo soliti intendere sotto questo nome, e non *nyāya* come traduce il Rhys Davids (p. 6) seguito dal Suali¹, mi par certo. Nè infatti è a mia conoscenza che i due termini si siano scambiati in pāli o in sanscrito. E del resto non mancano neppure altri esempi in cui la *nīti* è messa di pari passo con la filosofia; così ad es. in Āryaśūra, *Jātakamālā* XXIII; *Mahābodhijātaka* 20, 21¹, 51 sgg.; e il passo corrispondente, più sopra citato, del *Jātaka* V, 228.

Riassumendo dunque quanto si è detto, non credo si vada errati sostenendo che nel più antico Lokāyata si debba vedere nè più nè meno che indirizzi particolari di *artha* e *nīti*, che ad un certo periodo si liberarono dalla soggezione del *dharma*, di fronte al quale fino allora avevano mantenuto (e negli ambienti ortodossi seguirono a conservare) una posizione subordinata, ed acquistarono autonomia assumendo poco alla volta una forma sistematica fondendosi con altre teorie alle quali l'accomunava l'indirizzo pratico, edonistico ed areligioso.

Non vuole inoltre tacersi che nel *Kauṭilyārthaśāstra* si enumerano, parlando del *purohita* (I, 5), le discipline che questi deve conoscere: *ṣaḍaṅge vede, daive nimitte daṇḍanītyāṃ ca abhivinītam*. Questa lista corrisponde, in sostanza, con quella pressochè stereotipa che ricorre nei testi buddhisti e che già abbiamo ricordato: al Veda con i sei *aṅga* son da raffrontarsi i Veda con le scienze sussidiarie elencate ad es. nell'*Ambatthasutta*; al *daive nimitte*² i *mahāpurisalakkhana*; resta il Lokāyata delle fonti buddhistiche, al quale sembra appunto corrispondere la *daṇḍanīti* di Kauṭilya. Mentre già nella *Mitākṣarā* di Vijñāneśvara³ troviamo abbinati *lokajña* e *dharmajña*: il primo termine si riferisce con ogni probabilità all'*arthaśāstra* come dottrina dedicata quasi esclusivamente alle cose di questo mondo.

¹ *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Pavia 1913, p. 39 e n. 5. E anche dal FINOT, *Les questions du roi Milinda*, Paris 1923, p. 151, n. 1. È da notarsi del resto, oltre quanto ho sopra accennato e senza per nulla entrare nella spinosa questione della cronologia del Nyāya e del Vaiśeṣika, che il Vaiśeṣika è sì ad es. nominato nel *Sūtrālamkāra* di Aśvaghōṣa, nel *Catuhṣatika*, nello *Śataśāstra* di Āryadeva, mentre in queste opere non si fa per nulla cenno del *nyāya*.

² Intendo *daive nimitte*: segno fissato dal destino, « segno che indica il destino ». Per la costruzione vedi anche prima *ṣaḍaṅge vede*.

³ A Yājñavalkya 2, 2: si noti che il passo è dato come preso da Bṛhaspati.

A questo punto qualcuno potrebbe obiettarmi che a questo mio ravvicinamento fra Lokāyata e *nīti* si oppone il testo stesso di Kauṭilya, il quale, mentre include il Lokāyata nell'*ānwīkṣikī*, attribuisce un posto autonomo alla *daṇḍanīti* e alla *vārttā*, nè rivendica al Lokāyata la paternità di quell'*arthaśāstra* di cui egli è così segnalato discepolo. Mentre quella sua classificazione viene in certo modo ad essere confermata da un passo di Uddyotakara nel suo *Vārttika* al *Nyāyabhāṣya* di Vātsyāyana: *śatasra imā vidyā bhavanti, tāś ca pṛthakprasthānāḥ; agnihotravanādīprasthānā trayī, halaśakaṭādīprasthānā vārttā, svamyamātyānuvidhāyinī daṇḍanītiḥ samśayādibhedānuvidhāyinī ānwīkṣikī* (Bibl. Ind., p. 13).

Anzitutto si può però rispondere che il *Kauṭilyārthaśāstra* è ben lungi dall'essere uscito dalla penna del grande ministro di Candragupta, mentre esso è piuttosto il frutto della lunga elaborazione di una scuola che ne fece il proprio testo, nel quale non furono certo infrequenti le aggiunte e le inserzioni ¹.

Sicché, se anche il capitolo sulle scienze – *vidyoddeśa*, – come sopra si disse, può considerarsi come uno dei più antichi nella varia stratificazione di cui risulta il libro, non è detto che esso risalga proprio ai tempi dei Maurya.

D'altra parte non può dimenticarsi quella interferenza fra filosofia e scienze pratiche che l'*arthaśāstra* ricorda, in quanto ammette che l'*ānwīkṣikī* serva anche a ben applicare le regole della *daṇḍanīti* e della *vārttā*. Onde mi pare che il Vallauri ² non si discosti molto dal vero quando scrive che: « probabilmente si allude qui [nell'elenco dei 3 sistemi filosofici] a *metodi* e non a *sistemi* di filosofia ». Ciò risponde anzitutto pienamente all'etimologia della parola. E poi se è vero che alcune fonti fanno equivalenti *ānwīkṣikī* di *ātmavidyā* ³, è pur vero che sembra più logica la distinzione di Vātsyāyana, il quale distingue le due discipline siccome l'*ātmavidyā* è la scienza dell'*ātman* in sè e per sè, mentre l'*ānwīkṣikī* è il metodo che conduce all'affermazione o alla negazione di quella: è insomma una *hetuvidyā*. Inoltre, come mai il Jaina Somendra, che scriveva tanto più tardi, elenca ancora nel suo

¹ Vedi soprattutto l'opera recente di Kālīdās Nāg, *Les théories diplomatiques dans l'Inde ancienne et l'Arthaśāstra*. Paris 1923.

² 1915, p. 1331, nota 7. Il « Logāyata » è incluso nell'enumerazione delle discipline, vicino al Buddhismo e al Sāṅkhya, nella *Bhagavatī* Jaina: V. WEBER, *Ein Fragment der Bhagavatī*, Abhandl. d. Berlin. Akad. 1866, p. 248. Il commento di Abhāyadeva Sūri mi è restato inaccessibile, essendo l'edizione che io possiedo del *Bhagavatī* mancante del primo volume.

³ Ad es. *Mānavadharmasāstra*, VII, 43. *Kāmandakīyanītisāra* (ed. Bibl. Ind.), II, 11.

Nītivākyaṃṛta come sottospecie della *ānvīkṣikī* soltanto *sāṅkhya*, *yoga* e *lokāyata*, tacendo, non foss'altro, il Jainismo?

Del resto io non voglio già affermare un'equazione perfetta fra *lokāyata* e *nīti*: soltanto mi pare che una connessione, tanto più intima quanto più risale nel tempo, fra i due rami sia esistita. Anzi il *Lokāyata* forse fu proprio quell'insieme di dottrine da cui da una parte derivò la corrente degli *arthaśāstra* veri e propri costituitisi in disciplina autonoma e che, a giudicare dalle citazioni che Kauṭilya fa dei suoi precursori, dovette avere un lungo periodo di evoluzione, e dalla altra continuò un indirizzo che immise nel più tardo *Lokāyata* sistematico, quello ricordato da Kauṭilya fra i sistemi filosofici e che, se conservò buoni rapporti con la *nīti*, non per ciò deve con questa confondere. E quest'ultima, nonostante che fosse, per utilità forse, accolta negli ambienti brahmanici, per la sua origine ed i suoi caratteri in opposizione spesso ai precetti del *dharma* e delle leggi della morale fu frequentemente condannata dallo spirito ortodosso. Nel VII secolo d. Cr. Bāṇa, accostandosi ai buddhisti, la chiamerà addirittura *maranātmake*.

E che l'*arthaśāstra* sia derivato per scissione da un corpo di dottrine più vasto e caratterizzato da un indirizzo ugualmente pratico è dimostrato dal fatto che esso, anche più tardi, non smise di occuparsi di arti e mestieri i quali piuttosto avrebbero dovuto esser oggetto della *śilpa-vidyā* o della *kālāvidyā* o *vāstuvidyā*¹: mentre la sua originaria fusione con il *kāmaśāstra* è comprovata ad es. dal fatto che fra i suoi precursori Kauṭilya nomina fra gli altri Dīrgha Cārāyaṇa e Ghoṭaka Mukha, che Vātsyāyana ricorda come autori dei *Kāmasūtra*. Del resto è singolarmente notevole che tutte queste dottrine di pratica utilità, nei loro aspetti più vari, siano accomunate in un passo famoso del *Dīghanikāya*² nel quale insieme si fa menzione anche della *lokakṣhāyikā* che Buddha-ghoṣa dice sinonimo di *Lokāyata*.

Inoltre non può togliersi valore all'affermazione concorde delle fonti più disparate le quali implicitamente riconnettono il *Lokāyata* a questo indirizzo politico pratico sopra accennato, in quanto di quel sistema dicono fondatore Bṛhaspati la cui dottrina proclamava sole scienze essere la *daṇḍanīti* e la *vārttā*. Nè basta. Il *Lokāyata* si venne nel corso dei secoli evolvendo ed assunse una forma sempre più sistematica e logica, con cui esso tende a difendersi dagli avversari orto-

¹ E difatti in Kauṭilya è ricordato Viśālākṣa, che la *Mānasāra vāstuvidyā* cita come uno dei fondatori della *Vāstuvidyā*.

² *Brahmajālasutta*, I, 17.

dossi e a dimostrare la validità delle sue tesi. Se infatti osserviamo i *sūtra* che Mādhavācārya attribuisce a Bṛhaspati e che trovano il loro parallelo anche in altre fonti, non possiamo non notare come dominante in quelli, anzi per così dire, l'unica nota sia proprio la critica ai Veda e al *dharma* in genere e le pungenti e mordaci invettive contro i Brahmani, mentre ne manca ogni lato teoretico e speculativo vero e proprio. È in fondo l'atteggiamento che è già incluso nel *trayī samvāranamātram*, da Kauṭilya messo in bocca a Bṛhaspati, mentre il carattere dei *sūtra* adespoti, che figurano nello stesso *Sarvadarśanasanġraha* e altrove, è perfettamente logico: origine del *caitanya* (o intelligenza) dai quattro elementi materiali; difesa del *pratyakṣa* contro l'*anumāna* etc. Ciò non solo indica dunque una stratificazione negli *śāstra* attribuiti in età più tarda ai Lokāyata, ma il progressivo mutare ed evolversi del sistema il quale è costretto ad adattarsi alle esigenze mentali e alle tendenze di tutta quanta la speculazione indiana.

E del resto questo processo si spiega facilmente: i cultori di una scienza, secondo la quale, per adoperare una frase molto appropriata dei Jātaka *attano attho kametabbo*, «deve amarsi soltanto il proprio interesse», e che perciò era tutta rivolta a preoccupazioni affatto terrene dovettero assai per tempo sentire quanto i proprii principii ed i proprii metodi fossero discordanti da quelli inculcati ed ammessi dalle sacre discipline. Il legame puramente superficiale che univa *arthaśāstra* a *dharmaśāstra* non poteva non spezzarsi quando la scuola, ottenuta per ragioni pratiche facile e larga accoglienza, pensò ad elaborare con maggior precisione i proprii dettami. Bisognava decidersi o per questo mondo o per l'altro. Il ritualismo vedico e la speculazione teosofica, che più o meno a quello si riconnetteva, negando il mondo e la vita presente per bandire ideali di rinuncia o proclamare la beatitudine del *nirvāna*; gli ideali dell'*arthaśāstra* sono costituiti dal pieno godimento di questa vita e di tutti i suoi beni. La rottura era inevitabile almeno per gli spiriti che fossero incapaci di compromessi. Ed allora i più intransigenti seguaci della *nīti*, proseguendo nel loro cammino, non ebbero altra via aperta se non quella delle correnti materialistiche o *nāstika* delle quali infatti presto accolsero le negazioni ardite dell'anima, intesa come entità metafisica, dell'al di là ecc.

Ma i brahmani, d'altro canto, non si rassegnarono a lasciarsi sfuggire una disciplina che, per i suoi contatti col mondo e per le simpatie che sempre riscosse da parte dei potenti, poteva ridondare a loro pratico e diretto vantaggio. Ed è così che a lato delle correnti della *nīti* autonoma ed ostile anzi al *dharma*, come quelle bandite da Uśanas e Bṛhaspati, e che immisero direttamente nel Lokāyata, seguiranno a trovare *dharmaśāstra* che si occupano di cose che sarebbero di dominio

della *nīti* (ad es. il *Mānavadharmasāstra* che, a lato a prescrizioni rituali, contiene precetti di politica pratica) e gli *arthaśāstra* veri e propri sotto l'ombra del *dharma*, come il *Kauṭilyārthaśāstra* e il *Kāmandakīyanītisāra* o le diatribe dello *Śāntiparvan*, nei quali però, a dire il vero, il legame col *dharma* è molto relativo, o tutto al più giustificato dalla teoria dei 4 *āśrama* o stadii della vita umana, che poteva permettere a diverse età esplicazioni di attività tendenze e desiderii affatto contrastanti. Così il Brahmanesimo pavido del suo potere e della sua influenza riacquistava abilmente il suo controllo su una disciplina che aveva tentato secolarizzarsi liberandosi da ogni soggezione del *Dharma*: mentre i più irricongiabili suoi nemici accentuarono nelle discipline professate il carattere irreligioso e antibrahmanico accogliendo le teorie filosofiche di quelle scuole, che per motivi puramente speculativi dissentivano dall'ortodossia dominante. Nacque così il nuovo Lokāyata logico, sistematico, sofisticato che troviamo nell'epica, i cui seguaci sono detti *susikṣita cārvāka* (v. *Nyāyamañjarī*, p. 28) in contrapposto al *nāstika*, puro e semplice, *dhūrta*: non potendo più combattere il brahmanesimo con il solo postulare scienze positive e col negare il *dharma*, lo combatterà con le armi della dialettica. Il Lokāyata è, come dice il *Rāmāyaṇa*, avverso ai *dharmaśāstra*, ma è anche ora una *hetuvidyā*, una *tarkavidyā*.

Ma il più antico Lokāyata, quello che professava scienze praticamente utili, aveva attinenze anche con altre discipline? Le fonti non ci dicono nulla o per lo meno ben poco. Come però vedremo in appresso, non mancarono i Lokāyatika di ricorrere a discipline scientifiche e positive per avvalorare il loro assunto: così ad es. sappiamo dal commento di Malayagiri al *Nandīsūtra* che la negazione del *karman* era sostenuta dai Bārhaspatya ricorrendo a dottrine mediche: cosa che non farà meraviglia quando si ponga mente a quanto sopra dicemmo sul carattere complesso dell'*arthaśāstra* e si ricordi che lo stesso Cāṇakya è annoverato fra i fondatori della medicina indiana ¹.

Nei testi pālici più sopra citati, in un unico composto, accennando alle discipline che un brahmano doveva conoscere per meritare larga rinomanza, si fa parola non solo del Lokāyata ma anche dei *mahāpurīsalakkhaṇa*, cioè dei « segni caratteristici del superuomo ». L'unione delle due scienze non è forse casuale, rientrando entrambe in un mede-

¹ Alle fonti arabe citate dallo ZACHARIAE, *Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl.* 38, 1914, 183, si può aggiungere Nāgārjuna, *Ta chih tu lun* 大智度論 (*Mahāprajñāpāramitāsāstra*) (Nanjio 1169) TE. I, p. 55,6 in cui si ricorda 闍那迦, *Shé na chia*, come « re della medicina ».

simo indirizzo di sapere pratico e rivolto ad applicazioni positive. Come il Lokāyata, originariamente affine a ciò che diventerà in seguito *nīti*, forniva i precetti per ben guidare uno Stato o proficuamente e con utile regolarsi nei casi della vita, così la *lakṣaṇa-vidyā*, « la scienza dei segni caratteristici » costituiva una specie di fisiognomica che, in base ad alcune particolarità somatiche, permetteva agli esperti di profetare la sorte di chicchessia. Che questo ramo dello scibile fosse abbastanza antico dimostrano di per sè le citate testimonianze del *Dīghanikāya* e le altre sparse nella stessa raccolta¹ e in altre opere buddhistiche, fra le quali soprattutto vogliono essere ricordati i *Jātaka* che testimoniano fin da tempi antichi l'esistenza della fisiognomica, *aṅgavijjā* = sanscrito *aṅgavidyā*².

Il *mahāpurusa*, il *puruṣottama*, il *tathāgata*, l'uomo superiore, lo *Uebermensch*, è un essere di suprema perfezione: compare nel mondo a predicare e diffondere una verità salvatrice capace di strappare gli uomini da quell'eterno giro delle nascite e delle morti in cui l'ignoranza del supremo vero li costringe; e alcune volte quando soprattutto si sarà consolidata la teoria degli *avatāra*, si considera come l'incarnazione di creature divine, oppure, un po' più modestamente, è un *cakravartin*, un monarca universale, destinato a conquistare il mondo. Ma, santo od eroe, egli è sempre caratterizzato da alcuni contrassegni speciali che adornano il corpo e ne lasciano supporre i supremi destini.

Si ricordi ad esempio la leggenda molto istruttiva della nascita del Buddha e della profezia del suo avvenire fatta da Asita³. Ma è evidente che non sempre ci potevano essere dei superuomini di cui vaticinare il futuro: il compito dei saggi conoscitori della *aṅgavidyā* o *lakṣaṇavidyā* doveva normalmente essere più modesto, limitandosi a preconizzare l'avvenire dei neonati nelle famiglie dei grandi e dei potenti; e che essi fossero realmente chiamati soprattutto quando alcuni sogni strani o alcuni eventi difficilmente spiegabili accompagnassero o precedessero il concepimento o la nascita dei bambini è largamente documentato dalle fonti letterarie soprattutto buddhistiche, le quali spesso li confondono addirittura con gli indovini o astrologi (*nemittika*, *naimittika*)⁴. Col progresso del tempo, il compito della fisiognomica

¹ I capp. III *Ambaṭṭha-suttanta*, 5 e XXX *Lakkhaṇa-suttanta*; *Majjhimanikāya* ed. PTS, II, pp. 136 sgg. *Mahāvastu*, II, 304 sgg.

² Vol. II, p. 21. Cf. I, p. 272, II, 194 etc. Cf. FICK, *op. cit.*, p. 143, n. 1, dove però *aṅgavijjā* è a torto tradotto – oltre che per *Wissenschaft* (von den Merkmalen) des Körpers – anche per *Chiromantie*. Cf. *Suttanipāta*, ed. Fausböll, 1884, p. 102.

³ Ved. *Buddhacarita*, I, 54. *Lalita-Vistara*, ed. Lefman, pp. 101 sg. etc.

⁴ Oltre ai passi già citati dei *Jātaka*, ved. *ibid.*, III, 121, IV, 79, IV, 230, V, 211, e *Dīvyāvadāna*, pp. 168 e 234. Cf. *Rāmāyaṇa*, *Yuddhakāṇḍa*, 48, v. 8.

si allargò ancora; ed è così che essa cominciò anche ad occuparsi di quelle peculiarità somatiche che debbono riscontrarsi in un individuo, uomo o donna che sia, perchè possa dirsi bello o brutto.

È evidente che questo genere di ricerche ha una certa affinità con i trattati sul *kāma* o piacere o coi varii manuali di 'ars amandi' che ne derivarono, i quali seppero parlare di materie, come queste, alquanto scabrose, con un linguaggio normalmente castigato e con un metodo così scientifico come un qualunque *sūtra* filosofico (vedi ad es. *Śukranīti*, IV, 3, 110, 114). Ma opere indipendenti che si occuparono *expresso* di simili ricerche non mancarono: a scritti di tal genere rimontano evidentemente, a mo' d'esempio, le citazioni che figurano nel commento (*tilaka*) di Rāmavarman al *Rāmāyaṇa*¹, come pure ad originali sanscriti ci riconducono i trattati fisiognomici conservati nel *bsTan-'gyur*. Mentre è pure certo che coteste cognizioni e teorie fisiognomiche, in età più tarde, non mancarono di influire sui manuali e sui canoni delle arti figurative come fu già supposto e dimostrato dal Grünwedel prima e dal Laufer poi³.

Questo è tutto un ramo della scienza e della letteratura indiana che attende d'essere studiato ancora con quella attenzione che merita; ed io ho creduto doveroso di accennare per i sommi capi allo svolgimento di una sezione dello scibile che le più antiche fonti mettono in stretto rapporto col Lokāyata e che con questo ebbe certo di comune quel carattere pratico e positivo, quell'osservazione diretta dei fatti, potremmo forse dire quella preoccupazione scientifica, almeno in genere, che di solito difetta negli altri rami della letteratura indiana.

La tradizione comunemente accolta riconosce autore del Lokāyata e delle dottrine materialistiche Bṛhaspati: già nel *Kauṭilyārthaśāstra*, Bṛhaspati nega il Veda riducendo le scienze a due soltanto, *vārttā* e *daṇḍanīti*, e sostenendo, come già si disse, che il Veda serve soltanto d'impedimento al buon andamento del mondo: sebbene Uśanas, al dire dello stesso Kauṭilya, fosse anche più radicale di lui, riducendo egli tutte le scienze ad una sola: la *daṇḍanīti*.

Certo si è che, in periodo più tardo, Bārhaspatya – aggettivo *vṛddhato* da Bṛhaspati come Jaina da Jina, Bauddha da Buddha etc. – compare come sinonimo di Lokāyata³: anzi la tradizione concordemente attribuisce a lui un trattato in cui erano esposti i canoni fonda-

¹ *Rām.*, *Yuddhakāṇḍa*, 48 e commento: e *Sundarakāṇḍa* 35 e commento,

² *Dokumente d. Ind. Kunst, Das Citralakṣaṇa*. Leipzig 1913.

³ Cito ad es. Śīlāṅka nel commento a *Sūyagadamga*, I, 7; Siddharṣi, *Upamitibhavaprapaṅcācāthā*, p. 661 ed. B. I, Cf. Kṛṣṇamiśra, *Prabodhac.* atto II. *Nyāyamañjarī*, p. 28.

mentali del sistema, e nelle opere polemiche ortodosse non è infrequente di trovare sentenze e aforismi Lokāyatika attribuiti a Bṛhaspati.

Di questo trattato però noi più nulla o quasi sappiamo: perchè il *Bārhaspatyasūtra*, edito dal Thomas¹, è una evidente compilazione assai tarda fatta in ambiente probabilmente viṣṇuita e che, se anche ha conservato alcuni elementi per certo antichi, ha cercato di dare loro una fisionomia il più che possibile ortodossa: ma le interpolazioni non sono riuscite in tutto a cancellare il carattere primitivo della raccolta: perchè mentre nell'*adhyāya* II, nei *sūtra* 8 35, si condannano nella maniera più aspra i Lokāyatika, nel *sūtra* 4 si raccomandano « agricoltura, allevamento del bestiame, commercio » fra le virtù essenziali di un regno, proprio come la tradizione fa dire a Bṛhaspati, e nel *sūtra* 5 si proclama apertamente che « universalmente (*sarvathā*) il sistema Lokāyata soltanto (deve seguirsi) quando è tempo di procacciarsi l'utile (*artha*) ». Si tratta dunque di solo poche frasi staccate² che non bastano certo per poter sicuramente affermare che il testo-base, da cui deriva l'attuale *Bṛhaspati-sūtra*, sia uscito dalla scuola dei Lokāyata. Limitiamoci perciò ad ammettere la cosa come soltanto possibile. Ma chi è Bṛhaspati e quali rapporti la sua figura ebbe coi sistemi materialistici?

Bṛhaspati compare assai frequentemente nel Ṛgveda, nel quale già mostra una figura complessa e in via di continua evoluzione.

¹ In *Le Muséon*, I, num. 2, 1916, p. 2. Riedito ora nella Punjab Sanskrit Series a Lahore.

² I, 1: La sola scienza è la *dandanīti*; I, 112: « Colui il quale con suo danno abbandona la scienza della politica, costui per sua ignoranza, come una farfalla, entra nel fuoco; così disse il maestro del signore degli Dei (Bṛhaspati) »; II, 16: « le offerte agli antenati (*piṇḍa*) etc. sono furti »; II, 17: « Egli fa tutto avendo di mira il proprio vantaggio, l'*agnihotra*, preghiera ai due crepuscoli (il matutino ed il serotino) etc. »; II, 18: « Per nascondere i propri peccati, per raggiungere il suo piacere (leggo *kāmārtham* invece di *kāmārtam*), recita il Veda e celebra l'*agnihotra* etc. ». Il soggetto di tutte queste frasi è un indeterminato « egli » che può ben riferirsi al Lokāyatika del II, 16; ma la somiglianza, che questi *sūtra* hanno con quelle affermazioni attribuite ai Cārvāka dalle fonti ortodosse, lascia supporre che i rimaneggiatori del *Bṛhaspati-sūtra* abbiano conservato inalterate alcune frasi del testo originale rivolgendole contro i Cārvāka stessi. Ma quando mai questi hanno celebrato l'*agnihotra* o letto i Veda contro i quali anzi scagliano le frecce della loro critica spesso volgare? Purchè non si voglia intendere *lokāyatika* come sinonimo di cultore dell'*artha*, che subordina il *dharma* all'*artha*, o di indirizzi che l'ortodossia condannò come Lokāyata (ad es. i Mīmāṃsaka, vedi oltre p. 281) VI, 10, 11, 12: « Il mondo ha per base la ricchezza; in essa sono tutte le cose; un uomo senza ricchezza è un morto o un paria (*caṇḍāla*) ». Quest'ultimo tema, che è divenuto un luogo comune della gnomica universale, è svolto ampiamente negli *arthasāstra*, dai quali passò nella novellistica.

Tuttavia il suo carattere precipuo o dominante è quello di *brahmanaspati*, o personificazione del *brahman*, formula magica e simbolo della potenza brahmanica insieme: alla fine esso appare al lato di Indra, emblema degli Kṣatriya, come il *purohita* divino, e simbolo della casta brahmanica¹. Caratteri, questi ultimi, che gli attribuirà concordemente anche l'epica. Eppure la sua connessione col Lokāyata appare abbastanza antica ed è documentata da una ampia letteratura.

Queste tradizioni però, per quanto favore possano aver avuto nella India, non spiegano certo come mai Bṛhaspati, simbolo dei brahmani, finisse col diventare il capo di una scuola ateista edonistica e quel che più conta antibrahmanica. Tale questione oltre modo oscura (e, date le nostre attuali cognizioni, impossibile forse a risolversi in maniera certa), ha dato luogo alle ipotesi più disparate.

Il Müller² opina che la connessione di Bṛhaspati con i sistemi materialisti sia dovuta a quelle tradizioni già accolte nelle Upaniṣad e secondo le quali egli a scopo di perdizione avrebbe insegnato ai demoni perniciose e funeste dottrine mentre il Macdonell³ vede in questo stesso fatto nient'altro se non dell'ironia.

È evidente che nè l'una nè l'altra di queste ipotesi soddisfano: la seconda ha troppo l'apparenza di essere un ingegnoso ripiego, mentre la prima non toglie il dubbio che possa suppersi proprio il contrario e cioè che le dottrine di Bṛhaspati, già per tempo assunto un aspetto ostile al *dharmā*, fossero immaginate da quello inventate a danno degli Asura, non trovandosi altro modo per conciliare il carattere ortodosso che fin dai tempi vedici aveva sempre avuto il *purohita* d'Indra⁴. Del resto la *Maitrī-upaniṣad*, in cui la leggenda è accolta, appartiene certo alle più recenti. Il Pizzagalli, molto giustamente, trova invece la soluzione della difficile questione « nell'indole stessa di Bṛhaspati, nella natura dell'ufficio che egli occupa⁵ ». Che infatti la connessione di Bṛhaspati col Lokāyata sia stata, almeno in parte, determinata dalla funzione, che fino dai tempi vedici gli si attribuisce, di *purohita* d'Indra, mi pare sia fuori di dubbio. Poiché per quanto l'ufficio del *purohita*

¹ FORMICHI, *Le dieu Bṛhaspati dans le Rigveda*, XI Congrès des Orientalistes, 1898; STRAUSS, *Bṛhaspati im Veda*, Leipzig 1905.

² *Op. cit.*, p. 128.

³ *Op. cit.*, p. 406.

⁴ *Maitrī-up.* 7 (p. 466, ed. A. S. S.). La stessa leggenda trovasi inserita nel *Viṣṇupurāna* ove però il compito di diffondere le cattive dottrine fra i demoni si immagina affidato da Viṣṇu stesso a Mahāmoha, da lui stesso a tal uopo creato (III, 17, 41 sgg. e IV, 18). Cf. *Matsya-purāna*, 47, 184.

⁵ *Op. cit.*, p. 68.

rappresenti una delle più alte cime cui un brahmano possa aspirare, è indubitabile che, dal suo quotidiano convivere a fianco dei potenti, chi n'era investito dovesse poco alla volta fornirsi di un sapere profano, pratico e politico, che, se non superasse, almeno uguagliasse quello delle sacre dottrine: la *nīti*, prima che sorgesse come scienza, vuoi a *latere* del Veda, vuoi indipendentemente, fu costituita appunto dalla accumulata esperienza di cotesti *purohita* che nel disbrigo delle pubbliche faccende, nell'aiutare il proprio signore nel raggiungimento dei proprii scopi, nel favorire gli interessi del loro stesso principe ai danni degli avversarii suoi¹, si dovettero trovare, nella pratica, molto spesso costretti a derogare dai sacri e pii dettami del *dharma*. Il *purohita*, costrettovi dalle esigenze delle sue stesse funzioni, fu in altre parole l'artefice della *nīti*, di tutto quel pratico sapere politico che dopo una lenta evoluzione, raggiunta la dignità di vera e propria scienza volle fare da sè, spezzando definitivamente ogni legame, divenuto di fatto tenuissimo, col *dharma*².

E siccome di tutto ciò che accade sulla terra si vuole comunemente trovare la giustificazione o il modello nel cielo, i dettami della *nīti* frutto dell'esperienza di governo di generazioni di *purohita*, non potevano trovare altro più logico e degno autore del *purohita* divino, il *purohita* per eccellenza e cioè Bṛhaspati.

La scienza Lokāyata, acquistato valore indipendente di discipline pratiche e politiche, seguì a vantarsi discesa da Bṛhaspati, anche se, nella sua vitalità secolare, al vecchio nucleo di dottrine se ne aggiunsero altre in cui l'elemento antibrahmanico ed edonistico andò via via accentuandosi sino a dare al sistema quel carattere spiccatamente materialistico che noi ben conosciamo ma che non poteva certo essere così crudamente formulato sino a che il Lokāyata visse all'ombra del *dharma*, come disciplina sussidiaria. Ciò può bene spiegare quella contraddizione che in altro modo esisterebbe fra il carattere ateistico ed eterodosso del sistema, e la sua attribuzione all'essere che personifica la potenza brahmanica: attribuzione che neppure i brahmani poterono negare, tanto è vero che essi non pensarono già a negare che i *sūtra* assegnati a Bṛhaspati fossero realmente di Bṛhaspati, ma preferirono

¹ Il GOSHAL, *op. cit.*, giustamente insiste sull'antichità e sulla varietà delle scuole di *nīti*; fatto, del quale sono ottima testimonianza le citazioni dei numerosi precursori che Kautilya inserisce nel suo manuale.

² Sul *purohita* vedi LASSEN, *I. A. K.*, 1, 902; WEBER, *Indische Studien*, B. 10, pp. 30 sgg.; PISCHEL-GELDNER *Vedische Studien*, vol. II, parte 1^a, pp. 143 sgg.; e soprattutto FICK R., *Die Soziale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*, Kiel 1897, p. 107, cap. 7.

piuttosto far credere, come sopra si vide, che tale scienza antibrahmanica fosse stata dal divino *purohita* immaginata e propagata al solo scopo della perdizione degli Asura. È evidente che questa non può essere altro se non una pia leggenda intesa a svisare un fatto che restava innegabile e consacrato dalla tradizione: l'attribuzione cioè del nucleo almeno della scienza Lokāyata a Bṛhaspati. Sarà bene a questo proposito ricordare che una preoccupazione pratica, *artha*, si dimostra alla base di quegli aforismi che ai Lokāyata si attribuiscono o dal più antico testo derivano e che troviamo nel *Bṛhaspatīsūtra*.

Altro nome abbastanza frequente per indicare i materialisti è quello di Cārvāka, sulla cui origine non sono poche le incertezze ed i dubbii. Il P. W. divide il nome in *cāru* e *vāka*, « dalla parola piacevole », ed infatti esperti ed abili dicitori, per consenso di molte fonti che saranno in appresso studiate, sono detti i Lokāyata.

Il Müller vorrebbe riconnettere Cārvāka a Cārva, epiteto dato al Buddha da Bālaśāstrin prefatore della *kāśikā*; è bensì vero che i brahmani coinvolgono spesso il buddhismo nell'accusa di *nāstikya*, ma Cārva è un epiteto affatto secondario e, per quanto io so, mai usato nei testi buddhistici.

Secondo il Das Gupta, invece, la parola deriva da *carv* (mangiare)¹.

Nel *Mahābhārata* ci imbattiamo addirittura in Cārvāka, amico di Duryodhana che nel giorno stesso del trionfo di Yudhiṣṭhira proclama la colpa di costui, ma è di lì a poco costretto alla morte dai brahmani. Egli null'altro era, dice il *Mahābh.*², se non un Rākṣasa riuscito a procacciarsi il favore di Brahmā a costo di penose macerazioni e penitenze.

Oltre che ritenere, come vuole il Pizzagalli (p. 65) probabile « che la figura di questo Rākṣaso visse nella tradizione come quella di un acerrimo nemico dei brāhmani e che lo si considerasse sostenitore e maestro di quanti loro si opponessero », non è neppure esclusa l'ipotesi contraria, che cioè la leggenda mahābhāratiana ci conservi il ricordo di un eretico della setta Cārvāka (= *nāstika*), il Cārvāka per eccellenza, il simbolo del materialismo, che, per aver proclamato teorie antibrahmaniche, venne per oltraggio dai seguaci delle correnti di pensiero ortodosso rispecchiate dal grande poema, cambiato addirittura in un *rākṣasa*, quasi ad indicare il carattere demoniaco della dottrina

¹ *A history of Indian philosophy*, London 1922, p. 78. « They were called Chārvāka because they would only eat but would not accept any other religious or moral responsibility ».

² XII, 38; XII, 39.

Lokāyata, che, come abbiamo già visto, un'altra tradizione diceva creata da Bṛhaspati a scopo della perdizione degli Asura.

Questa tradizione mahābhāratiana insomma confermerebbe la stessa testimonianza di Kṛṣṇamiśra, il quale ci riferisce che Cārvāka fu il discepolo cui Bṛhaspati insegnò e trasmise la propria dottrina materialistica. In Mādhava trovasi ripetuta la stessa asserzione: onde Cārvāka non avrebbe ad intendersi se non come un aggettivo derivato, dello stesso tipo di Jaina, Bauddha etc.

Ma non a queste sole si possono limitare le ipotesi sul nome Cārvāka.

La leggenda conosceva infatti un Cāru del quale io non trovo menzione se non in un verso adespoto – citato nella *Sūktāvali* edita dal Pavolini¹ e verosimilmente desunto da qualche *nītiśāstra* – in cui si rimproverano e si condannano i varii *vyasana*. Cāru avrebbe sofferto, secondo questo verso, la conseguenza del suo eccessivo attaccamento ai piaceri; ed è noto come una delle caratteristiche dominanti dei Cārvāka o Lokāyata sia proprio l'edonismo e la celebrazione del *kāma*. La derivazione di Cārvāka da Cāru non offre difficoltà.

Per concludere, ricorderò un altro nome che in alcune opere buddhistiche viene dato a correnti di pensiero che, se non proprio Lokāyata, dovettero avere con queste molta affinità: *icchāntika* 一闡提. È bene però avvertire che questa parola ha, stando a quanto si legge nel *Laṅkāvatāra*², un doppio significato: indica, cioè, tanto colui che per biasimare o rifiutare il *piṭaka* dei Bodhisattva, in altre parole la dottrina liberatrice esposta dal Mahāyāna, recide ogni radice di merito (*kuśalamūla*) precludendosi ogni possibilità di entrare nel *nirvāṇa*³, quanto anche il Bodhisattva stesso che fa voto di non spegnersi nel *nirvāṇa* sino a quando non si siano liberate prima tutte le creature⁴. In altre parole, *icchāntika* indica colui che resta nel *samsāra*, nel primo caso per le sue stesse cattive azioni, nel secondo per propria volontà. Ma

¹ *GSAI*, 1913-14, parte I, p. 11, n. 47. «Dicono le genti che ciascuno da un suo proprio *vyasana* furono rovinati Yudhiṣṭhira dal gioco (ved. *Mahābh.* II, 60 sgg.), dalla carne Baka (*ibid.*, I, 160-163), i figli di Yadu dalle bevande alcoliche (*ibid.*, XVI), Cāru dai piaceri del senso, il re Brahmadata dalla passione per la caccia, Śiva-bhūti dai suoi furti, Rāvaṇa da quella violenza che è il peccato commesso con donne altrui. Come mai non perirebbe chi (soggiace) a tutti (*i vyasana*) insieme?» Non mi pare si possa pensare al Cakravartin Cāru ricordato tanto spesso nei testi buddhistici insieme con Māndhātṛ ecc.

² Ediz. della Buddhist Text Society, 1900, p. 69.

³ Nel testo a p. 69, lin. 4, leggi: *na nirvāyati* invece di *ca nir°*.

⁴ Secondo il *Fu-hsing-lun* 佛性論, TE. XIX, 2. 74 r. e 82 v. *icchāntika* è colui che assolutamente non ha la natura del Buddha.

altre fonti contengono notizie un po' diverse. Così ad es. il 梵行品¹, citato dal *Fan-i-min-i-chi* 翻譯名義集, cap. 21 (sette eretiche), dice: " *Ichhāntika* è colui che non crede al frutto, non ha senso di vergogna, non crede alla retribuzione delle azioni, non vede nè la vita presente nè la futura, non ama buoni amici (*kalyāṇamitra*), non segue gli insegnamenti e i precetti esposti dal Buddha ».

In altre parole, in questi ed altri testi buddhisti, *icchāntika*, se non è proprio Lokāyata, indica tuttavia persona che non solo disprezza gli insegnamenti buddhistici ma soprattutto nega il *karman* e quindi è un termine correlato a quello tanto frequente nella letteratura brāhmanica per indicare non solo sistemi e pensamenti eterodossi in genere, ma più specialmente i materialisti; intendo dire *nāstika*.

CAPITOLO III

Dopo aver rintracciato le origini del Lokāyata, riconosciuto i suoi caratteri fondamentali e indicato i nuovi aspetti assunti durante la sua secolare vitalità, è necessario ora vedere sotto quale veste esso ci si presenta in epoche a noi più vicine, e quando, con ogni probabilità, esso fu ordinato a sistema organico.

I Lokāyatika dunque, come sopra s'è detto, partendo da un originario indirizzo pratico e politico finirono col negare non solo la religione con i suoi riti, le sue prescrizioni, i suoi libri, ma anche il *karman*, che rappresenta, per così dire, la quintessenza di tutti i numerosi atteggiamenti che assume nell'India il pensiero religioso.

Essi erano dunque, agli occhi non solo dei brahmani ortodossi, ma di tutte le altre scuole che ammettevano il *karman*, dei *nāstika*: tuttavia non per questo essi debbono confondersi con quei gaudenti nel senso più grossolano della parola, i volgari epicurei di cui già parliamo. Il Lokāyatika – giova ripeterlo – è un uomo colto ma di un sapere profano, che s'occupa di politica e di scienza, che lavora e pensa il *nāstika* vero e proprio – anche se in appresso e usualmente i due termini si scambiano – invece non ha altra filosofia se non quella di un volgare *carpe diem*, in quanto non nega i dettami della religione e magari anche i postulati della scienza per ragionata convinzione o dietro

¹ È cap. 16 del *Ta-fang-kuan-fu-hua-yen-ching*, i.e. *Buddhāvataṃsakamahāvaiṣṭya-sūtra*. Ved. B. Nanjō, Cat., n. 88, tradotto in cinese da Sikṣānanda fra il 695 e il 699 d. Cr.

matura riflessione, ma perché nel suo spirito, chiuso ad ogni idealità, non c'è posto per tutto quanto non suoni immediato irriflesso godimento dei sensi, spensierata e volgare gaiezza. Al contrario, il Lokāyatika è un uomo che pensa e sa – astruserie e sofismi gli vengono attribuiti spesso dai commentatori buddhisti – e nel *Mahābhārata* stesso frequentissimi sono gli accenni all'abilità dialettica ed alla cultura di eretici che evidentemente non sono altra cosa, a giudicare dalle fonti parallele, dei nostri Lokāyatika.

Cito ad es. *Mahābh.*, XII, 19, 23:

47. Io fui un dotto, sofista (*haituka*), insultatore del Veda, appassionato della filosofia (*ānvīkṣikī*) e della vana dialettica (*hetuvidyā*).
48. Dicitore di cavilli (*hetuvāda*), parlatore nelle assemblee, dialettico (*hetumant*), biasimatore e confutatore dei brāhmani in discorsi aventi per oggetto Brahmā.
49. *Nāstika*, dubbioso di tutto, stolto (e pur) stimandomi un dotto.

Questa parte dell'ultimo *śloka* ricorda espressioni consimili che si riscontrano nel *Rāmāyaṇa*, *Ayodh.* 100, 38: « costoro sono maestri in ciò che è dannoso, sciocchi, e pur si stimano dotti »¹.

In *Manu* II, 111, la negazione della *śruti* e della *smṛti*, propria del *nāstika*, è detta derivare dalle teorie logiche (*hetusāstrāśrayāt*).

Però la nota caratteristica dei Lokāyatika fu il criticismo; uomini colti come essi erano, non potevano contentarsi di aprioristiche negazioni, ma, ubbidendo a quelle innate tendenze della mentalità indiana che ama teorizzare sillogizzare sistemare, furono a poco a poco portati a tentare una dimostrazione delle loro convinzioni e a difenderle dagli attacchi degli avversari, che, a qualunque scuola fossero appartenuti, almeno in questo si accordavano, nel combattere tutti i materialisti con uguale accanimento. Dovettero quindi ben presto dimostrare la legittimità logica della loro posizione e rinfacciare ai rivali il loro dogmatismo, proclamando le profonde ed insanabili antinomie in cui si trova irretito ogni sapere che non sia basato sull'esperienza.

Questo ci obbliga a fermarci sulla teoria della conoscenza, perché il problema epistemologico divenne ben presto nell'India un problema fondamentale, siccome la liberazione fu concepita, quasi universal-

¹ Cf. anche *Kātha-up.* D, 5; *Muṇḍa*, I, 2, 8. Per passi consimili sui *tārkika*, *hetumant*, *hetuvādin* etc., ved. pure XII, 180, 47 sgg.; XIII, 37, 12. Cf. DAHLMANN, *op. cit.*, p. 219.

mente, come frutto di *jñāna* e *prajñā*, scienza ed intuizione che potevano solo conseguirsi quando fosse stato squarciato il velo dell'ignoranza *avidyā*; è naturale quindi che la metodologia e l'esame della validità o meno dei nostri mezzi conoscitivi costituissero per tempo la necessaria propedeutica di tutti i vari sistemi, i quali assunsero due posizioni fondamentali, a seconda che ammisero la verità delle nostre nozioni essere di per sé (*svataḥ*) evidente (Sāṅkhya), oppure risultare tale dopo un controllo ed una dimostrazione logica (*parataḥ*) (Nyāya)¹. Teorie entrambe, queste, che ad ogni modo s'accordavano nell'affermare la esistenza obiettiva della realtà esterna, mentre, a lato ad esse, altre scuole (come ad es. il Buddismo del Mahāyāna e il Vedānta), sostenevano il mondo esterno non essere altro se non una pura serie di atti di pensiero suscitati dal *karman* individuale e complessivo per creare un universo illusorio che durerà come un vuoto miraggio fino a tanto che non avremo conseguito la intuizione o dello *śūnya* o *tathatā*, la *quidditas* indiscriminabile, o del *paramātman*.

I sistemi dell'India ammisero diversi mezzi di conoscenza, vari di numero a seconda delle scuole²:

I mīmāṃsaka e i vedāntisti ne riconobbero sei e cioè 3:

1) *pratyakṣa* o percezione diretta;

2) *anumāna* o illazione, per la quale, partendo da una caratteristica già percepita (*liṅga*), si inferisce l'esistenza di una cosa non percepita co' sensi, in base alla *vyāpti*, un rapporto cioè di concomitanza costante fra caratteristica ed oggetto caratterizzato (*liṅgin*). Per es.: veduto del fumo sul monte, si conclude l'esistenza, su quel monte stesso, del fuoco, perchè l'esperienza ci ha già reso edotti di un rapporto di concomitanza costante tra fumo e fuoco;

3) *upamāna* o comparazione che fornisce la prova di quanto deve essere dimostrato, in base alla sua analogia con un oggetto noto;

4) *arthāpatti*, o evidenza intuitiva (per es.: Devadatta, sebbene grasso, non mangia di giorno; dunque mangia di notte);

¹ Le scuole logiche del Buddismo e della Mīmāṃsā tengono una via di mezzo, in quanto le prime ammettono che la falsità di una nozione è evidente *svataḥ*, mentre la verità deve essere dimostrata *parataḥ*. I Mīmāṃsaka affermano il contrario. Su tutte la questione vedi SUALI, *op. cit.*, pp. 300 sgg., e ID., *Essai sur la théorie de la connaissance dans la philosophie indienne*, in *Isis*, Bruxelles 1920.

² Alcune scuole aggiunsero ai sei *pramāṇa* altri due: *aitihya* (tradizione) e *sambhava* (equivalenza).

³ Cf. SUALI, *Introduzione*, pp. 280 sgg.

5) *śabda* o testimonianza degna di fede;

6) *anupalabdhi* o non percezione, per la quale si dimostra la inesistenza di un oggetto in un determinato luogo in cui si potrebbe ragionevolmente supporre che esista ma dove non è, perché assente.

I seguaci del *Nyāya* riducono i *pramāṇa* a quattro: *pratyakṣa*, *anumāna*, *upamāna* e *śabda*.

Il *Sāṅkhya* a tre: *pratyakṣa*, *anumāna*, *āptavacana* (parola degna di fede).

I *Jaina*, anche essi, a tre: *pratyakṣa*, *anumāna*, e *śabda*, questi due ultimi considerati come mezzi di conoscenza mediata (*parokṣa*)¹.

I *Vaiśeṣika* ed i logici buddhisti riducono i *pramāṇa* a due soltanto: *pratyakṣa* ed *anumāna*.

I *Lokāyatika* non credono sia possibile la cognizione di quanto non cada sotto l'esperienza immediata dei sensi, e perciò considerano la realtà esterna, concepita come obiettivamente esistente, quale unica fonte di tutte le nostre impressioni e sensazioni, di tutta la nostra vita psichica, che, come vedremo, si riduce, nel loro modo di pensare, ad una pura relazione e combinazione degli elementi materiali e delle loro proprietà; onde l'unico mezzo per cui il mondo esterno ci si rivela è la percezione diretta, *pratyakṣa*, la sola vera, in quanto i sensi non sono soggetti ad errore.

L'*anumāna* o illazione, che culmina nella dimostrazione sillogistica, non è da essi riconosciuto come mezzo di prova. L'*anumāna*² è basato sulla supposizione che la caratteristica logica determini la conoscenza in quanto attributo costante ed invariabile del soggetto cui quella è congiunta con un rapporto di concomitanza immutabile (*vyāpti*), privo cioè di condizioni *upādhi*³.

Ma questa *vyāpti*, per cui dal *probans* si induce l'oggetto caratterizzato, come è a sua volta conosciuta? domandano i *Lokāyatika*. Da nessuno certo dei mezzi conoscitivi ammessi dalle scuole: non dalla percezione diretta, perché questa, in quanto consiste in un contatto diretto fra oggetto e senso, genera la conoscenza di quel singolo oggetto, ma di quello soltanto, mentre non si estende nè al passato nè al futuro;

¹ Perchè, secondo i *Jaina*, *pratyakṣa* è soltanto la conoscenza intuitiva per cui il nostro *io* si pone in immediato contatto con l'oggetto esterno.

² Queste critiche dei *Lokāyatika* all'*anumāna* sono desunte nella maggior parte da *Mādhava*.

³ Sulla *vyāpti* ved. *SUALI*, *Introduzione*, p. 350. Per *upādhi* si intende, secondo la definizione di *Udayana*, «ciò che comunica le sue proprietà specifiche ad un oggetto prossimo»: in altre parole, una condizione la quale dà uno speciale carattere ad un oggetto sotto il quale a noi appare.

in tal caso dunque non si può parlare di *vyāpti*, la quale per definizione deve essere non-condizionata, cioè universale ¹.

Inoltre, anche ammesso che la *vyāpti* possa essere conosciuta, essa non potrebbe avere valore assoluto in quanto non conoscibile da tutti gli uomini indistintamente, fra i quali v'ha tanto l'intelligente quanto lo sciocco.

Inadeguata è pure la percezione interna perché ogni funzione intellettuale è sempre occasionata e determinata dalle sensazioni per cui i singoli organi ci pongono in contatto col mondo esterno. Nè più utile può essere l'inferenza; perché, essendo la *vyāpti* già la base dell'inferenza, se potesse essere conosciuta da altra inferenza, si cadrebbe in un *regressus ad infinitum*. Maggior peso non può avere la testimonianza, *śabda*, in che, o, come per i Vaiśeṣika, essa è inclusa nell'inferenza, e allora cadrebbe sotto la critica già esposta; oppure *probans* può divenire la parola di ogni persona più vecchia di noi, senza tener conto della sua intrinseca validità.

Inoltre non è possibile agli uomini inferire un oggetto dalla vista di un altro, se prima essi non siano stati istruiti circa l'inseparabilità reciproca di quei due.

Fuor di luogo è rimanere all'analogia e agli altri mezzi conoscitivi, in quanto questi dimostrano soltanto una relazione condizionata fra oggetti ben determinati e specifici.

Nè basta; la validità della concomitanza universale ed assoluta fra i termini del sillogismo è assunta, si dice, dall'assenza di quale che sia limitazione (*upādhi*); ma anzitutto non tutte queste limitazioni sono sicuramente percepibili; anche ammesso e non concesso che si possa percepire la non esistenza di *upādhi* percepibili, non si potrà mai percepire l'assenza di *upādhi* impercepibili: onde si cadrebbe nell'obbiezione già mossa sopra.

Del resto, questo concetto stesso di limitazione è un concetto contraddittorio. Secondo la definizione usuale infatti, l'*upādhi* accompagna sempre il *probandum* (*sādhya*), mai il *probans* (*sādhana*) ².

¹ Al *vyābhicāra* della *vyāpti*, sostenuto dai Cārvāka, si accenna pure in *Nyāya-tātparyadīpikā* di Jayasimha Sūri, ed. B., I, 1910, p. 88.

² Per spiegare questa affermazione, occorre ricordare brevemente la teorica del sillogismo indiano e la sua terminologia. *Sādhya* corrisponde al nostro termine maggiore, *sādhana* a termine medio. Così nell'esempio solito, «Dovunque c'è fumo c'è fuoco: su questo monte c'è fumo: dunque su questo monte c'è fuoco», il *sādhya* è il fuoco, mentre il *sādhana* è il fumo. Ora il rapporto che intercede fra i due termini deve essere assoluto, cioè non condizionato, perché, se così fosse, potrebbe permettere delle eccezioni. Tale sarebbe il caso di chi volesse dedurre l'esistenza del fumo dal

Ora siccome la conoscenza degli *upādhi* deve precedere la conoscenza dell'assenza degli stessi, conoscendo quelli si conosce pure la concomitanza logica caratterizzata dalla mancanza di *upādhi*: ma siccome la conoscenza degli *upādhi* dipende dalla conoscenza di questa concomitanza si verrebbe in tal modo a cadere nell'errore logico del *regressus ad infinitum*.

La stessa confutazione è lungamente esposta nella *Nyāyamañjarī* di Jayanta¹. Se ciò che deve risultare dimostrato è l'attributo (*dharmā*), non si troverebbe nella ragione quel suo carattere fondamentale rappresentato dalla condizione di essere attributo del soggetto, perché il fumo è attributo del fuoco; se ciò che deve risultare dimostrato è l'oggetto, non v'è più istanza positiva (*anvaya*) da parte della ragione; non esiste infatti una istanza positiva siffatta: dove c'è fumo lì c'è un monte; se l'uno e l'altro sono da dimostrarsi, l'una e l'altra (possibilità) neppure esistono, perché il fumo non è l'attributo del fuoco e del monte, e neppure c'è questa istanza positiva: dove c'è fumo lì ci sono monte e fuoco. Qualora ciò che si debba dimostrare sia l'oggetto distinto dall'attributo, l'uno e l'altro sono inconciliabili, perchè non è possibile percepire per primo il fumo in quanto in condizione d'attributo di un monte distinto dal fuoco, e neppure è possibile la istanza positiva: dovunque c'è fumo lì c'è un monte con fuoco; perciò inevitabilmente la parola *pakṣa* che è imposta ad un oggetto distinto dall'attributo con lo scopo di dimostrare l'espressione: «istanza positiva della condizione d'essere attributo del soggetto», deve intendersi (lett.: dirsi) in funzione secondaria per l'oggetto che sta nello stesso luogo (di quello).

Quando si scopre (questa) istanza positiva, per il fatto che le sue caratteristiche sono assai secondarie nel congiungersi in tal guisa con (l'oggetto) che sta nello stesso luogo, l'*anumāna* non è *pramāna* per il fatto che manca di quelle caratteristiche non secondarie come la

fuoco, perchè il fumo non è soltanto causato dal fuoco in sè e per sè, ma da combustibile umido che può anche mancare.

Per le fonti indigene su questo argomento ved. *Saptapadārthī*, 147; Annambhaṭṭa, *Tarkasaṅgraha*, 56 e nota del Bodas nell'edizione (II^a 1918) di Bombay, p. 315. Ved. JACOBI, *Die indische Logik*, in *Nachr. d. K. Gesellsch. d. W. zu Göttingen, phil-hist. Klasse*, 1901, p. 464; Suali, *Introduzione*, pp. 340-351; Vidhyābhūṣana, *History of Indian logic*, Calcutta, 1922, *passim*. Quanto alla surriferita negazione da parte dei materialisti della concomitanza invariabile, si ricordino le critiche dei logici buddhisti e soprattutto di Dharmakīrti, di cui fa un buon sunto Mādhava nel cap. dedicato ai sistemi buddhisti, egregiamente commentato dal DE LA VALLÉE POUSSIN in *Muséon*, 1901, pp. 56 sgg.

¹ P. 119.

prossimità dei sensi e degli oggetti (dei sensi) [che è propria della percezione diretta]. Ed inoltre:

1) Per il fatto che in caso di differenza non è possibile generalizzazione (*anugama*)¹ e in caso di uguaglianza vi sarebbe dimostrazione di cosa dimostrata, essendo impossibile una siffatta (ipotesi), come mai si può parlare di illazione?

2) Credere in una correlazione simultanea è stoltezza: poiché in siffatta opinione vi sarebbe l'errore logico del *vyabhicāra* [secondo il quale la ragione lascia adito anche ad altre conclusioni oltre quella immaginata].

3) Siccome le cose sono nella loro essenza diverse per luogo, tempo e condizione, la regola della concomitanza assoluta non è possibile affermare².

4) Essendo le potenze (*śakti*) diverse per la differenza di condizioni di luogo e di tempo, è difficilissimo ottenere una dimostrazione degli enti (*bhāva*) per mezzo dell'illazione.

5) Anche se la concomitanza assoluta esistesse, non è possibile definirla criticamente (*paricchettum*) senza che si siano esaminate (prima) tutte quante le categorie (*padārtha*) [possibili] del trimundio.

6) Fino quando non siano divenute oggetto di percezione diretta tutte le manifestazioni del fumo e del fuoco, si può sempre dubitare che esista un fumo che non deriva da fuoco.

7) Ma quelli che come te tutto vedono direttamente, costoro forniti come sono di occhio divino che bisogno hanno dell'illazione?

8) La determinazione della concomitanza assoluta non serve neppure (a stabilire) (il concetto) della generalità: poichè non esiste come cosa reale (*vāstavaṃ*) una generalità.

9) E la concomitanza assoluta non si imagina (come) dimostrabile per esser vista ripetutamente; poiché anche se sia stata vista mille volte, è certo che vi è [la possibilità di] *vyabhicāra*.

10) Anche se per molte volte l'essenza delle cose siasi determinato che è così, tuttavia di nuovo si vede differentemente, per la diversità di tempo, di luogo, ecc.

¹ Sull'*anugama* vedi *Tattvacintāmaṇi*, cap. II, Sāmānyalakṣaṇa.

² Occorre leggere *vaktum* invece di *vastum*?

11) Si asserisca pure che, per il fatto che ciò è stato osservato molte volte, il fumo è concomitante del fuoco; ma che esso non esista quando non ci sia il fuoco, non è dimostrabile con una ripetuta visione.

12) Ed inoltre i concomitanti non dimostrano [questa connessione assoluta] per la sola visione [che di esse si può avere], poiché in questo caso la possibilità di una regola assoluta (*niyatatva*) è preceduta dalla mancanza di [qualche cosa di] diverso da quella.

13) E questa regola assoluta quando sia affermata, diventa membro dell'illazione: e la sua affermazione non è possibile all'infuori della determinazione della non esistenza.

14) Se fosse [possibile] affermare una regola assoluta a causa della visione e della non visione, questo pure è irreali, poiché quando non ci sia fuoco non è ammessa la possibilità di vedere il fumo.

15) Quanto è (questo) non-fuoco? Tutto il mondo è privo di fuoco, e in esso quelli che non sono assuefatti allo *yoga* non vedono la non esistenza del fumo.

16) Quindi per la mancanza di una regola assoluta o, quando ciò sia, per l'impossibilità di conoscerla si abbandoni pure la difficile speranza che l'illazione sia un mezzo di conoscenza.

17) E se anche la confutazione dell'illazione produce ostacolo [ad ogni] azione, oppure [il suo preteso] *avyabhicāra* è confutato, è [tuttavia] dappertutto (capace di ottenere) facile successo.

18) Quindi non vedendo un mezzo di conoscenza nelle illazioni, i saggi per opporsi alla fiducia in esse [in risposta] dissero questo:

19) Per un cieco che corra per un sentiero disuguale e che si serva soprattutto dell'illazione (in base) al tatto delle mani ecc. non è difficile la caduta.

Ed inoltre:

« Quell'oggetto che è stato a fatica indotto mercè l'inferenza da esperti ragionatori, da altri più logici in differenti maniere si intende ».

Quale sia la fonte di questa citazione io non saprei dire. Devesi tuttavia porre attenzione allo *śloka* 15, nel quale si nega la possibilità di un *anumāna* del fumo perché per colui che trascende la conoscenza volgare il fumo non esiste, siccome non esiste il fuoco. Saremmo quindi di fronte ad una concezione *mādhyamika* per cui le cose esistono solo *saṃvṛtisatyataḥ*, dal punto di vista della verità relativa, ma non della verità assoluta: e che l'*anumāna* sia confutato dai *mādhyamika* è noto

da altre opere, ad es. 廻謚論 *Hui chang lun*, *Vigrahavyāvartanī*¹ (TE. XIX, 1, Nanjiō 1251) 方便心論 *Fang pien hsin lun* (TE. XIX, 1, Nanjiō 1257, *Upāyakauśalyahrdaya*).

Però il fatto che questa affermazione di carattere ontologico è inserita in una discussione di valore puramente logico, può anche lasciar adito alla supposizione che si tratti di una glossa derivante tuttavia da ambienti mahāyānici e propriamente *mādhyamika*.

In tutte queste schermaglie dialettiche a base di argomentazioni logiche – di cui alcune assai acute come le critiche al concetto di *upādhi* e *anumāna* – i Lokāyata si esercitarono con speciale predilezione: onde presto si procacciarono fama di brillanti e loquaci dialettici. Ma come suole accadere quando la logica diventa un esercizio d'abilità od una arma per aver facile ragione degli avversarii, traligna in sofisma: ed infatti come sofi ciarloni e petulanti vengon spesso indicati i Lokāyatika nelle fonti ortodosse. Già vedemmo come nel *Mahābhārata* essi vengon detti *hetumantaḥ*, esperti nella *tarkavidyā*, ...termini tutti che hanno nei passi succitati il significato non già di «logica» semplicemente, ma di sofistica².

Nel *Milindapañha* si nominano insieme Lokāyata e Vitaṇḍā. Buddhagoṣa³ li accomuna ai cavillatori: *lokāyatam vuccati vitaṇḍāvādasattham*. *Vitaṇḍā* è risaputo infatti che è un discorso cavilloso e sofistico diretto ad imbrogliare l'avversario in una discussione; e fu ammesso anche fra i *pramāṇa* dai Naiyāyika con grave scandalo degli ortodossi⁴. Lo stesso carattere viene ad essi attribuito da Jayanta (*Nyāyamañjarī*, p. 270) il quale insiste sul fatto che il loro sistema non può aver altro che un valore negativo: «Ma non forse anche il Lokāyata ottiene allora validità, siccome è una opinione fondamentale del Veda che la massa dell'intelligenza (*vijñānaghana*), essendo sorta dagli elementi materiali, scompare dopo che questi (sono scomparsi) e che non esiste coscienza dopo che si è morti⁵ (*nāsti pretyasaṃjñā*)? Perciò quando il Lokāyata sia divenuto un mezzo di conoscenza, tutti gli *āgama* sono rinnegati».

¹ E non *Vivādasamanasāstra*, come rende il B. Nanjiō.

² Si cf. pure *Maitrī-upaniṣad*. 7, p. 466, *nairātmyavādakuhakair mithyādīṣṭūntahetubhiḥ*, in cui il commentatore Rāmatīrtha vede a torto le scuole buddhiste dello *sūnya*, *kṣaṇika* e *vijñānavāda*.

³ In *Sumaṅgalavilāsini* I, 247, da cui deriva *Abhidhānaḥpadīpikā* (verso 112) e *Jātaka*, VI, 287 l. 15-16.

⁴ Ed anche dei Jaina. V. MALLISENA, *Syādvādamāñjarī*, a *śloka* 10.

⁵ *Bḥhadāranyaka-up.* IV, 4. 12-13.

Si dice:

« Infatti il Lokāyata nulla insegna come da farsi. Esso è soltanto un discorso cavilloso ed inoltre non esiste nessun *āgama* ».

« Ma non si insegna forse in essi che fino a che dura la vita, fino a tanto l'uomo viva felicemente? Questo non è giusto, perché essendo (tutto) dimostrato per *svabhāva* in questo (sistema) non c'è posto per l'inseguimento. Siccome essi dicono che il *dharma* non deve praticarsi e nelle sue prescrizioni non deve credersi, ciò che da esso si insegna è soltanto una opposizione, siccome la base del sistema del Lokāyata è soltanto profferire il *pūrvapakṣa*. Infatti a questo proposito il brāhmana seguente [dice]¹: « Non già io dico errore; questo *ātman* è imperituro, ma di esso avviene contatto cogli elementi ». Così siccome il suo fondamento è soltanto l'esposizione del *pūrvapakṣa*, anche la teoria del Lokāyata non è autonoma.

« Ma ad esso non deve darsi importanza per il fatto che è confutato dalla risposta, mentre non è esatto supporre che le altre teorie abbiano per loro (solo) fondamento l'esposizione del *pūrvapakṣa* ». Certo è tuttavia che dialettici e sofisti abilissimi com'erano i Lokāyatika, non potevano facilmente sottrarsi alla giusta accusa dagli avversarii loro mossa, circa la riduzione di tutti i *pramāṇa* ad uno solo, che cioè le loro stesse sottili argomentazioni logiche costituivano una strana incongruenza con i loro postulati, in quanto che, pur ammettendo il solo *pratyakṣa*, non potevano esimersi dal fare continuo uso del procedimento sillogistico². Ed infatti leggiamo ad es. nella *Sāṅkhyatattvakaumudī* il ben noto commento di Vācaspatimiśra (IX secolo) alla *Sāṅkhyakārikā* 5: « Dal Laukāyatika che nega l'*anumāna* essere un *pramāṇa* come può riconoscersi che un uomo è nell'ignoranza, nel dubbio o nell'errore? Poiché l'ignoranza il dubbio e l'errore proprii di un altro uomo non possono certo riconoscersi dal *pratyakṣa* (percezione dei sensi) che è di vista limitata, e neppure da un altro qualunque mezzo di conoscenza, (perché il materialista) non lo ammette. Ma colui il quale senza aver(ne) determinato l'ignoranza il dubbio e l'errore si rivolga verso un qualunque uomo (per istruirlo), perchè le sue parole non meritano attenzione, da chi capisce vien considerato uno stolto ».

Cheché ne sia delle critiche loro mosse dagli avversarii, i Lokāyatika rimasero ostinati nel loro assunto: che cioè non esiste altro valido mezzo conoscitivo all'infuori del *pratyakṣa*.

¹ *Ibid.*

² Cf. Bhāmati al commento di Śaṅkara a *Vedānta-Sūtra* III, III, 54, e *Nyāyātātparyadīpikā* p. 88. *Syādvādamañjarī* a strofe 20. *Nyāyakandalī* (ed. Vez. S.S.), p. 255.

Perciò la prima cosa che dovevano negare siccome non direttamente sperimentabile coi sensi, doveva essere il concetto di Dio e quindi anche quello dell'*ātman*¹, inteso, come lo era da quasi tutte le scuole, quale un'entità metafisica in vario modo connessa col corpo, e trascinata in una continua catena di vite e di morti fino alla liberazione suprema, conseguibile con mezzi e sapienza disparati a seconda dei sistemi.

Il concetto di Dio, come già si disse, è affatto secondario ed accessorio nella religiosità indiana. Il Sāṅkhya, come è noto, nacque e fu, in origine, un sistema puramente ateistico; il buddhismo, se non negò gli dèi, negò Dio e quelli pure concepì come una delle tante forme della esistenza ed ugualmente soggetti alla inevitabile legge del *karman* e quindi del *samsāra*: la critica all'*īśvaravāda*, alla teoria cioè che ammette Iddio, non manca nei testi canonici, ma è particolarmente svolta nelle opere sistematiche più tarde: ad es. l'*Īśvakarṭṛtvānirākṛtviṣṇorekakarṭṛtvānirākaraṇa* attribuito a Nāgārjuna². l'*Īśvarabhaṅgakārikā* di Kalyāṇa Rākṣita, il *Bodhicaryāvatāra* di Śāntideva (IX, 119-126) etc. Nè meno accaniti negatori dell'*Īśvaravāda* sono i Jaina³.

È notevole che gli oppositori ci parlino molto poco della critica dai Lokāyatika mossa al concetto di Dio; ciò può spiegarsi supponendo che tale lato del sistema suonasse meno empio dei restanti siccome un simile convincimento era proprio anche di altre scuole, le quali, come il Sāṅkhya, finirono coll'essere annoverate fra le ortodosse. E forse i Lokāyatika non avevano altre critiche da muovere al concetto di Dio oltre quelle stesse con cui essi combattevano la teoria dell'*ātman*, o quelle altre con cui il Sāṅkhya o il Jainismo ad es. credevano di poter confutare l'*īśvaravāda*. Questa seconda ipotesi mi sembra la più probabile, tanto più che le critiche dei suddetti sistemi sono abbastanza minute e improntate ad uno spirito positivo che non era discorde dai principii postulati dai materialisti. È assai probabile quindi che la critica mossa dai Lokāyatika all'*īśvaravāda* difficilmente poteva addurre argo-

¹ *Bṛhaspatinītaya ivādevamāṭṛkā*, dice Somadeva Sūri nel suo *Yasastilaka* (Bombay, Nirṇaya Sāgara, 1901, p. 13) cui il comentatore Śrutasaṅgāra Sūri nota: *Yathā Bṛhaspatinītayaś cārvākaśāstrāṇi devam sarvajñādiviśesaṃ na manyante*. A Dio sostituirono il re.

² Edito con la versione tibetana dallo Ščerbackoj, in *Zapiski*, vol. XVI, 1906, pp. 58 sgg.

³ Anche i Mīmāṃsaka negano l'esistenza di un Dio personale creatore del mondo. Vedi ad es. *Prakaraṇapañcikā* di Śālikanātha il commentatore di Prabhākara, pp. 137-140 (Chowkhamba S.S.) e *Ślokavārtika* di Kumārila, pp. 113-117 (*Ibid.*). È per questo soprattutto *prayeṇaiva hi loka Mīmāṃsā lokāyatikṛtā* (*Ślokavārtika*, I, 10).

menti maggiori e più gravi di quelli esposti nei due sistemi suddetti; non mi pare perciò sia fuori di luogo tradurre qui appresso tre saggi critici al concetto di Dio desunti rispettivamente dalla *Sāṅkhyatattva-kaumudī*, dalla *Syādvādamañjarī* e dalla *Nyāyamañjarī*, dai quali possiamo per ipotesi indurre quel che i Lokāyatika dicessero allo stesso proposito. La concordanza di molti degli argomenti addotti dai Sāṅkhya e dai Jaina ci conferma nell'opinione che se anche i Lokāyatika mossero critiche al concetto di Dio, non avrebbero avuto in sostanza cose molto diverse da dirci.

Syādvādamañjarī alla VI strofe di Hemacandra ¹:

«Ciò che dagli avversarii (dagli *īśvaravādin*) si afferma, che cioè la terra etc. hanno un fattore intelligente per il fatto che sono prodotti, come un vaso», questo non è esatto, perchè non si afferma la concomitanza fra il termine medio (esser prodotto) e il termine maggiore (avere un fattore); ora tutti i filosofi sono d'accordo che il *sādhana* (termine medio) ² può dimostrare il *sādhya* (il termine maggiore) quando in ogni caso sia ben accertata logicamente la concomitanza. Ma costui che crea i mondi sarà provvisto di corpo o no? Se egli è provvisto di corpo, è forse come noi caratterizzato da un corpo visibile, o come i Piśāca etc. caratterizzato da un corpo invisibile? Nel primo caso c'è contraddizione con la percezione diretta: e siccome anche senza di lui nel caso della nascita o della produzione dell'erba, di un albero, dell'arcobaleno, di una nube, etc. c'è visione del prodotto, questa ragione è non definitiva (*anaikāntika*) perchè troppo generale (*sādhāraṇa*) come (quando si dicesse) che è conoscibile etc. (come nel sillogismo errato il suono è non eterno perchè è conoscibile).

Nella seconda ipotesi la causa dell'invisibilità del suo corpo è nella eccellenza della sua natura (*mahātmya*) oppure in un difetto del nostro *karman*?

Il primo caso può essere creduto come un giudizio di Dio, perchè manca un *pramāṇa* che lo possa dimostrare e perchè si cadrebbe in un circolo vizioso; dimostrata infatti la particolare eccellenza della sua natura, dovrebbe ammettersi l'invisibilità del suo corpo, dimostrata la quale (si avrebbe) la dimostrazione della sua particolare eccellenza.

¹ Il mio lavoro era già consegnato alle stampe, quando uscì il volume dello Jacobi sopra citato, nel quale è tradotto il passo della *Syādvādamañjarī*. Non ho creduto tuttavia di doverlo sopprimere, dato l'interesse che esso ha, e dato che io ho tradotto alcuni periodi che il Jacobi ha ommesso siccome non in tutto interessanti la questione ma importanti per la critica alla tradizione.

² Per questa terminologia rimando alla nota 2 a pp. 90-91.

La seconda supposizione non può neppure cadere nel campo della discussione perché non c'è modo di sopprimere i dubbi: forse che la invisibilità del suo corpo deriva dalla non-essenza, come (nel caso) del figlio di una donna sterile, oppure dal fatto che non è possibile nessuna sicurezza come nel caso di Piśāca etc. (invisibili) per effetto della nostra incapacità derivante dal *karman*? Che (se poi Iddio) è privo di corpo, fra il paragone e il paragonato non c'è relazione (*vaiśamya*); perché il vaso etc. che sono prodotti hanno visibilmente dei fattori provvisti di corpo; ma egli che è privo di corpo come può essere capace di creare dei prodotti? così come lo spazio (*ākāśa*). Perciò secondo entrambe le teorie (reciprocamente) caratterizzate (dall'affermazione) che Iddio è provvisto o è sprovvisto di corpo non riesce a dimostrarsi la concomitanza del termine medio, cioè l'essere prodotto, e il termine maggiore, cioè un fattore intelligente.

Chè anzi secondo la tua opinione questa ragione è anche intempestiva perché (essa) è affermata dopo che il soggetto (*dharmin*) è stato contraddetto dalla percezione diretta poiché non è percepito nessun fattore di quella parte del soggetto (per es.) un albero, il fulmine, la nuvola etc. che ancora non è nata. Perciò non esiste nessun fattore del mondo.

Quanto poi ai suoi attributi particolari (*viśeṣa*) come l'unità etc. introdotti per confermare la sua qualità di fattore del mondo, essi rassomigliano a voler descrivere ad un eunuco le perfette bellezze della propria amata. Tuttavia per dimostrare come cotesti attributi non reggano alla critica, qualche cosa (anche su questo punto si dice).

Cominciamo coll'esame dell'« unità ». « Non è un (argomento) assoluto (sostenere) che la concorrenza di molti artefici per la produzione di un solo effetto porti alla tesi diversa della pluralità dell'effetto », infatti noi percepiamo indissolubilmente come una unità tanto un formicaio, quanto terrazze etc. o i favi del miele, nonostante (rispettivamente) rappresentino il risultato del lavoro di parecchi centinaia di formiche, o della fabbricazione di parecchi operai, o dell'opera di parecchie api. Ma forse tu obietti che in tutti questi casi il fattore è Iddio; allora, rispetto a Śiva la tua è presunzione che non ha l'uguale, perchè dunque, lasciando stare tessitori, vasai etc., non si imagina che egli è anche il fattore di stoffe e orci? [Tu risponderai:] « ma la qualità di fattori di cotesti [artigiani] è dimostrata dalla percezione diretta; come dunque è possibile negarla »? Ma allora qual mai torto ti han fatto le formiche etc. dacchè neghi alla leggera la loro qualità di fattori, conseguibile con tanta fatica? Perciò quando tu per timore della pluralità sostieni che Dio deve essere uno solo, fai come quell'avaro che per

timore del costo del vitto abbandonò moglie e figli a lui carissimi e si ritirò nella selva¹. Quindi non conviensi a lui neppure la onnipervadenza; infatti questa avviene con l'io corporeo o con l'io intelligente? Nel primo caso siccome dal suo corpo soltanto il mondo intero sarebbe pervaso, non vi sarebbe più luogo ove potrebbero posare le altre cose da creare: nel secondo caso poi vi sarebbe dimostrazione di cosa provata: poichè anche noi ammettiamo che l'anima eccelsa può pervadere il trimundio con la sua suprema intelligenza.

Se c'è bisogno d'altro, opposizione vien fatta (anche) dal Veda che voi considerate come un mezzo di conoscenza (*pramāna*), poichè nel Veda la onnipervadenza è intesa come se propria del corpo. « Da ogni parte occhio, da ogni parte faccia, da ogni parte mano, da ogni parte piede »².

Rispetto poi a quello che voi dite, che cioè qualora egli sia presente in un determinato luogo, non è più possibile una regolare creazione delle varie categorie (di esseri) che nel trimundio si trovano in diversi luoghi, si domanda: « Egli creando il trimundio, realmente lo crea come un falegname, con una attività del suo corpo, oppure soltanto con la immaginazione (*samkalpa*)? ». Nel primo caso essendoci discreta perdita di tempo per la creazione di una sola parte della terra, come un monte, non si avrebbe completamento (della creazione del mondo) neppure con un tempo assai grande. Nel secondo caso, (ammettendo) la creazione (*kalpanā*) dei prodotti con l'immaginazione soltanto, non vediamo nessun errore neppure nell'ammettere (che Dio) resta in un luogo determinato perchè è dimostrato che anche gli dèi ordinarii stando in sedi fisse (possono) creare questo e quel prodotto.

Inoltre ammesso che egli sia onnipervadente ne deriva la sua presenza anche nelle sedi infernali etc. impure e (piene) di tenebre senza intervallo. E questa è una conclusione non desiderata. Voi potete obiettare: « Anche nel vostro sistema, quando si dice che con l'intelligenza (l'uomo perfetto) pervade tutto il trimundio, allora siccome si percepiscono sapori e godimenti impuri e siccome si ha anche l'esperienza del dolore, per il fatto che si partecipa alle sue sofferenze dell'inferno, etc. si ha una conclusione non desiderata ». Ma questo (ragionamento è come se uno) incapace di opporsi con argomentazioni volesse cosparger con polvere l'avversario.

¹ Probabilmente trattasi di una allusione a una forma secondaria di quella novella narrata in *Jātaka* 449 (IV, 59 sgg.) e *Dhammapadaṭṭhakathā* I, 2. (BURLINGAME, *Buddhist Legends*, (HOS. 28) vol. I, pp. 259 sgg.).

² Rg Veda, X, 81,3.

Infatti la conoscenza senza raggiungere il proprio oggetto, lo distingue benché questo resti nel suo proprio luogo, ma senza raggiungerlo: perciò come mai è giustificato il tuo rimprovero?

Poichè neppure per te a causa della sola conoscenza dell'impurità, si prova l'esperienza del suo sapore: perchè se così fosse, potendosi avere soddisfacimento col solo pensare a corone, sandalo, donne, cibi saporosi etc. si concluderebbe che gli sforzi per procacciarseli sono inutili.

Quanto poi a ciò che sopra dicemmo, che cioè se si affermasse che Dio è onnipervadente, con la sua conoscenza si avrebbe una dimostrazione di ciò che è dimostrato (*siddhasādhana*), ciò deve intendersi soltanto nei riguardi della potenza [della conoscenza] (*śakti*). In tal senso appunto alcuni dicono: « la sua intelligenza (*mati*) si estende su tutti i libri » ma la conoscenza non raggiunge il suo oggetto poichè, essendo essa un attributo dell'*ātman*, non può uscire fuori di questo: che se potesse uscirne fuori, l'*ātman* verrebbe a trovarsi in uno stato di non-intelligenza (*acaitanya*) e diverrebbe *ajīva*¹. Poichè mai si è visto isolato un attributo (*dharma*) staccato dal suo soggetto (*dharmin*). Quanto poi a ciò che altri van dimostrando con esempi che cioè: « come i raggi del sole benchè siano delle qualità (*guna*), usciti fuori del sole, illuminano la terra, così pure la conoscenza uscendo fuori dell'*ātman* distingue gli oggetti (*prameya*) »², ecco la risposta: non è dimostrato che i raggi siano delle qualità, anzi essi sono sostanza (*dravya*) per il fatto che risultano di materia (*pudgala*) composta dell'elemento fuoco (*tejas*)³.

Quella loro qualità poi che consiste nella luminosità, questa non esiste certo da loro separata....

Ma (soggiunge l'avversario) « onnipervadente » è spiegato nel senso di « onnisciente ». A questa (affermazione) si oppone: la sua onniscienza con qual mai mezzo di conoscenza è conosciuta? Con una percezione diretta (*pratyakṣa*) o con una percezione indiretta (*parokṣa*)? Anzitutto non con la percezione diretta, perchè siccome questa si verifica a causa del contatto degli organi del senso con gli oggetti del senso, non può percepire entità soprasensibili. E neppure con la percezione indiretta:

¹ Questa parola ci riconduce alla terminologia dei *Jaina* secondo i quali le sostanze (*dravya*) che compongono il mondo si possono classificare in *jīva* dotate di intelligenza e coscienza, e in *ajīva*, o materia e cioè *ākāśa* spazio, *dharma*, moto, *adharma* ostacolo, *pudgala* materia.

² O conoscibile, verità, etc.

³ Il *pudgala* o materia risulta di un numero infinito di atomi finissimi ed indivisibili (*paramāṇu*). Segue un passo estratto dalla *Dharmasaṃgrahaṇī* di Haribhadra, vv. 370-373.

questa infatti sarà la illazione o la tradizione? Anzitutto non l'illazione perché questa è preceduta dal ricordo della concomitanza fra termine minore (*lingin*) e termine medio (*liṅga*): ma noi non vediamo nessun termine medio che sia assolutamente congiunto con la sua onniscienza, che rappresenta l'oggetto da inferirsi; infatti, siccome egli è assolutamente inaccessibile, non si può percepire il termine medio che sia a lui congiunto inseparabilmente.

Se poi si obietta che la verità del mondo è indimostrabile all'infuori della onniscienza di Dio, questo è falso poiché non c'è fra i due un rapporto assoluto e costante (*avinābhāva*): infatti non può dirsi che la varietà del mondo non possa essere dimostrata all'infuori della sua onniscienza. Duplice infatti è il mondo per la divisione in (cose) immobili ed (esseri) mobili.

Fra queste due specie la varietà degli esseri mobili è determinata soltanto dalla maturazione (*vipāka*) delle azioni buone e cattive da loro stessi accumulate: quanto alle cose immobili, di quelle fornite di intelligenza (*sacetana*, per es. le piante) questo stesso è il destino, di quelle poi sprovviste di intelligenza la varietà è dimostrata esistere *ab aeterno* come mezzo capace di produrre un godimento da parte degli altri.

E neppure la scrittura può valere a dimostrare Iddio: poiché essa è fatta da lui o da un altro? Se come fatta da lui dimostra la sua onniscienza, allora ne consegue gran danno alla sua superiorità perchè non è degno d'essere fornito di grandezza celebrare da se stesso le proprie virtù. C'è poi un altro argomento ed è che a lui non può attribuirsi la compilazione dei sacri testi (*sāstra*), poiché ogni libro risulta di lettere le quali si manifestano per la funzione del palato e degli altri organi; ma tale (funzione) esiste solo nel corpo: se però si afferma che egli ha un corpo ne derivano tutti gli inconvenienti prima discussi.

Se poi le scritture sono dovute ad un altro, quest'altro è onnisciente o no? Se questi fosse onnisciente, vi sarebbe dualità nei riguardi di Dio; ma ciò contraddirebbe l'unità di lui prima affermata, e si cadrebbe inoltre in un *regressus in infinitum* nella discussione dei mezzi di conoscenza capaci di ciò dimostrare. Se poi (quest'altro) non è onnisciente, qual fiducia potrebbe riporsi nelle sue parole?

C'è di più. La tradizione propugnata da te piuttosto vale a dimostrare la non onniscienza di lui, poiché non mancano in essa espressioni di concetti reciprocamente discordanti.

Infatti dopo aver detto: « non uccida nessun essere vivente » dopo proprio nella stessa scrittura si legge:.....

« Sacrifici 17 animali dedicati a Prajāpati » Queste ed altre consimili frasi come non sono fra loro contraddittorie?.....

Che se essendo onnisciente egli dispone (l'universo con i suoi) esseri mobili e le cose immobili, allora a che scopo crea i nemici degli dèi che a loro arbitrio perturbano il mondo e poi sono da contenersi con la forza, o noi che lo vituperiamo?

Inoltre la sua autonomia, cioè la sua indipendenza, non regge alla critica: se egli infatti in assoluta libertà crea l'universo e tu lo dici straordinariamente compassionevole, perchè mai poggia questo mondo così pieno di differenze, siccome alcuni sono contenti e altri afflitti? Perchè non lo crea piacevole per una perfetta felicità? Se si rispondesse egli così fare mosso dalle buone o cattive azioni dei singoli individui accumulate (da questi) nelle vite precedenti, allora la sua autonomia se ne va in fumo. Se la varietà del trimundio nasce dall'azione (*karman*), l'unico frutto dell'immaginare la creazione del trimundio causata da Śiva procurando solo delle difficoltà, la persona intelligente dovrà accogliere la nostra dottrina.....

Inoltre se egli crea il mondo tenuto conto del merito e del demerito dei viventi, ne emerge che egli non crea ciò di cui tien conto: il vasaio infatti non fa il bastone (del quale si serve per fabbricare i vasi). Così se Iddio è la causa del mondo, in quanto tien conto del *karman* delle creature, allora la divinità sarebbe nell'azione e Iddio non sarebbe più dio.

Anche la sua eternità regge fino a che non è sottoposta ad esame¹. Egli infatti per la sua eternità essendo uniforme, per sua intrinseca natura (*svabhāva*) crea il trimundio o no? Nella prima ipotesi non potrebbe mai cessare dalla creazione del mondo, poichè la cessazione di questo presuppone abbandono della sua natura intrinseca (*svabhāva*). Allora, la funzione della creazione non avendo termine, non vi sarebbe creazione di nessun prodotto. Al vaso infatti a cominciare dal momento del suo inizio sino al momento estremo del suo definitivo completamento non si confa a rigor logico l'appellativo di « vaso ».

Se poi la creazione non costituisce la sua intrinseca natura, egli non potrebbe certo creare i mondi, perchè ciò non avrebbe rapporto alcuno con la sua natura intrinseca, come l'atmosfera. Inoltre se lo si concepisce come assoluta eternità, neppure la distruzione, così come la creazione, non gli conviene: poichè implicitamente si ammetterebbe che non è eterno.

Egli infatti distruggerebbe i mondi con quella stessa natura sua propria con cui li crea o con un'altra natura?

Se con quella stessa si cadrebbe nell'errore logico della contemporaneità della creazione e della distruzione, non potendo ammettersi

¹ Lett.; la sua eternità è piacevole (se) detta soltanto nella casa propria.

diversità nella natura intrinseca (di Dio che le determina), per l'inconsistenza della nascita di prodotti di natura diversa da una causa di natura unica; se con una natura diversa, la sua eternità viene negata, poichè il cambiamento di natura è la caratteristica della non-eternità; così a causa del cambiamento di natura è non eterno il corpo terreno, che giornalmente si rinnova con la cooperazione di atomi sottili di cibo. E voi affermate che in Śiva coesistono due nature diverse, della creazione e della distruzione: perchè egli è attivo nella creazione in virtù di quella modalità che è il *rajas*, nella distruzione in virtù di quella modalità che è il *tamas*, e nella durata (*sthiti*) in virtù del *sattva*. Ma in tal modo v'è diversità di condizioni, come conseguenza della diversità di queste, per la diversità implicita di chi quelle condizioni possiede, ne consegue che l'eternità è eliminata.

Ma ammesso pure che egli sia eterno: come mai allora non s'adopera eternamente nella creazione? Se si risponde: per causa del (suo proprio) desiderio, questa è la critica (che può muoversi): «anche questi desideri dipendendo soltanto dal suo essere, perchè non sono sempre attivi? Quindi cadiamo sempre nello stesso errore». Quindi ammettendo che Śambhu possieda le otto qualità¹, per la diversa forma dei suoi desiderî inferibili dalla diversità degli effetti, come può non negarsi la (sua) eternità?

Ed inoltre l'azione di ogni persona intelligente è determinata da egoismo o da compassione. Quindi anche lui nella creazione del mondo è determinato da egoismo o da compassione? Non certo da egoismo perchè egli ha raggiunto ogni suo scopo: ma neppure da compassione, perchè compassione è desiderio di porre fine agli altrui dolori: onde (cotesta) compassione come può desiderare di por fine a qualche cosa, siccome prima della creazione manca per le anime (*jīva*) il dolore, non essendo ancor nati il corpo, gli organi dei sensi, e gli oggetti dei sensi? Dopo la creazione poi, ammettendo quel senso di compassione per aver visto gli esseri infelici è difficile a evitarsi il circolo vizioso: per compassione la creazione e per la creazione la compassione. Perciò in nessun modo si dimostra la sua qualità di creatore del mondo ».

Sāṅkhyatattvakaumudī a Sāṅkhyakārikā, 57.

...«ogni azione di una persona cosciente è condizionata o da uno scopo egoistico (*svārtha*) o da compassione (*karuṇā*). E siccome entrambi questi (motivi) sono esclusi dalla creazione del mondo, così escludono (a loro volta) la precedenza di un'azione di persona cosciente (rispetto alla creazione del mondo).

¹ Senza desiderio, volere, numero, estensione, unità, unione, separazione. Vedi *Nyāyavārtika* p. 469.

« Poichè nessun desiderio, mentre crea il mondo, può avere Iddio, il quale ha (per sua natura) esaudito tutti i proprii desideri: e neppure per compassione egli può determinarsi alla creazione perchè, siccome prima della creazione le anime (*jīva*) sono prive di ogni dolore, non avendo ancora avuto origine gli organi dei sensi, il corpo, gli oggetti del senso, (questa) compassione da che cosa desidererebbe liberare? »

« Se poi si ammette che la compassione (di Dio si determina) in tempo successivo alla creazione, dopo aver visto gli (esseri) infelici, difficilmente si eviterebbe il circolo vizioso: « dalla compassione (è determinata) la creazione, e dalla creazione (è occasionata) la compassione ».

« Ed inoltre mosso da compassione Iddio dovrebbe creare gli esseri felici, non già di diverse condizioni. Se poi si rispondesse che la varietà delle creature dipende dalla varietà delle azioni (da quelle stesse compiute) allora diventa inutile il reggimento dell'azione stessa da parte di quell'Essere cosciente, perchè si comprende benissimo lo svolgersi (del frutto) del *karman* per quanto questo non sia intelligente, anche senza bisogno del reggimento di quel (Dio). Ed altresì facilmente si comprende la non rinascita del dolore quando non siansi riprodotti il corpo, gli organi del senso e gli oggetti del senso che sono gli effetti di quel (*karman*).

Ma lo scopo della evoluzione della *prakṛti* (afferzata dal Sāṅkhya) che è priva di intelligenza non è nè il perseguimento del proprio interesse nè la compassione: e perciò non c'è occasione per nessuno degli errori sopra accennati ».

Da ultimo ecco il riassunto, tratto da varie fonti, forse buddistiche, che Jayanta ci dà delle critiche mosse all'*īśvaravāda* (*op. cit.* p. 190):

1) Infatti la reale esistenza di *Īśvara* non ha per mezzo di conoscenza il *pratyakṣa* perchè esso nella conoscenza visiva (*akṣavijñāna*) non appare come forma (*rūpa*) ecc.

2) Nè esso è percepibile con la conoscenza del *manas* (*manovijñāna*) come (può esserlo) il piacere etc. e siccome [quello che affermano] gli *yogin* non è dimostrato, esso non cade neppure sotto la loro esperienza diretta.

3) In quanto è stata esclusa la percezione diretta, viene ad essere rimossa anche l'illazione che presuppone quella, poichè quando questa non è conosciuta non si può afferrare il rapporto di concomitanza (*vyāpti*).

4) Nè esiste alcuna sua caratteristica *sāmānyatodṛṣṭa*, e per le persone intelligenti non è punto dimostrato che la terra etc. siano dei prodotti [suoi].

5) E neppure questa costruzione dei monti etc. lascia inferire un fattore in quanto ha caratteristiche diverse dalla costruzione di un orcio etc. che presuppone un fattore.

6) Quella siffatta costruzione che si vede esser indissolubile da un fattore, non esiste per quanto riguarda i monti etc., perciò non è possibile dimostrare (che per essi accade) come accade per quanto è (considerato nell'esperienza usuale) un effetto.

7) Se anche fosse dimostrato, non (sarebbe in realtà) dimostrato, in quanto (la conclusione) non sarebbe necessaria ed assoluta per causa [dell'esempio] delle erbe etc. che nascono senza esser coltivate e la cui nascita è sicura anche senza l'intervento di un agente.

8) Nel momento in cui esse nascono non si vede nessuna manifestazione diretta [di tale agente]; e anche la possibilità d'esser veduto (che si attribuisce) all'agente così è inesistenza per il fatto che esso non è percepito;

9) Poiché non conviene neppure riguardo ad esse immaginare un qualche (fattore) che sia diverso da quelle cause che usualmente si vedono in terra ed in acqua, perchè vi sarebbe l'errore logico di una conseguenza eccessiva (*atiprasaṅga*).

10) Quindi siccome anche in mancanza di un agente si vedono costruzioni etc., questa causa è non assoluta nè necessaria, come la condizione di essere uomo per essere brāhmaṇa.

11) Tuttavia si obietta: il fattore (del mondo) simile a un vasaio, quando sia immaginato in conformità della *vyāpti*, si dimostra; ma anche in questo caso vi sarebbe una opposizione di caratteristiche.

12) Come è attivo, non onnisciente, dotato di un corpo turbato di passioni il fattore di un orcio, così pure dovrebbe essere il fattore del mondo.

13) Qualora fosse dimostrata la diversità, l'esempio sarebbe privo di dimostrazione; quando poi fosse dimostrata l'uguaglianza dei due fattori, come mai potrebbe conoscersi la loro differenza?

Ed inoltre: o Iddio crea i mondi dotato di corpo o privo di corpo. Ma assolutamente è inconveniente che il suo corpo sia effetto o sia eterno.

1) Poiché non è veduta facoltà di agente da parte di chicchessia che sia sprovvisto di corpo: il corpo ha un'origine, onde, per il fatto che egli ha corpo, sarebbe uguale al corpo di una persona qualunque.

Se poi il corpo di dio è un effetto, o avrebbe per creatore lui stesso, o avrebbe per creatore un altro dio. In tal caso:

2) È arduo ammettere che egli stesso sia l'autore del suo proprio corpo: se poi questo (corpo) è fatto da un altro fattore si cadrebbe (nell'errore) di una infinità di dii.

« E sia pure così: che errore ci sarebbe? » Ci sarebbe l'errore che manca un mezzo di conoscenza per (ciò dimostrare). (Voi) siete caduti in imbarazzo per dimostrare (l'esistenza) di un solo dio, quanto più dunque (se doveste dimostrare l'esistenza) di molti?

Ed inoltre iddio creerebbe i prodotti con una attività come il vasaio o soltanto con il suo desiderio? L'una e l'altra (ipotesi) è difficilmente sostenibile.

1) Se con un'attività, donde mai [potrebbe esaurirsi] la creazione del mondo anche dopo cento *yuga*? E il suo volere non secondano gli atomi (che sono per loro natura materia bruta).

Ed inoltre: forse che Prajāpati si mette a creare il mondo, avuto riguardo ad un qualche scopo, oppure a caso? Qualora egli operi senza uno scopo, vale a dire agendo senza aver prima riflettuto, esso sarebbe simile ad un pazzo. Ma neppure la prima opinione è possibile.

1) Per colui che ha raggiunto ogni beatitudine, che è privo di passione etc. non vediamo quale scopo abbia intraprendere [la creazione] del mondo.

Se si obietta che egli agisce per compassione, si risponde che ciò non è possibile.

Poichè prima della creazione le anime prive del contatto di ogni infezione (*klesā*), come fossero libere, non possono essere oggetto della sua compassione.

Anche in quelle persone molto compassionevoli, nelle quali sorge pietà quando veggano le creature che hanno la mente bruciata da quel fuoco che è un dolore difficilmente sopportabile, questa (pietà) non [si determina vedendo] creature prive di dolore, come se fossero in condizione di liberazione.

1) Se poi egli crea il mondo con cuore spruzzato di quell'ambrosia che è la compassione, come mai lo crea triste per la molteplicità di dolori difficilmente evitabili?

Se poi si dice che non sa creare il mondo soltanto abbondante di godimento del piacere, [che questo] dopo esser stato creato non rimane a lungo, ciò non è abile. Poiché che cosa dovrebbe esser non conseguibile per Iddio il quale è sede di tutte quante le categorie che seguono il suo desiderio, e si muove nel limite di una autonomia che non ha chi la superi?

Se poi si dice che Prajāpati è creatore avuto riguardo all'ammasso del *karman* buono o cattivo che è nelle varie anime, allora soltanto (le singole) azioni creerebbero i mondi e quindi che bisogno ci sarebbe di Prajāpati? Se si affermi che, siccome è assurdo che possano avere la facoltà di creare [dei principii] inintelligenti quando non siano dominati da intelligenza, si imagina uno che li regoli, ciò non è ammissibile, perchè siccome gli animi che sono il loro sostegno sono dotati di intelligenza, questi solo sarebbero i regolatori (del *karman*); che bisogno dunque ci sarebbe di un nuovo regolatore, cioè di Dio? E questo stesso che cosa potrebbe fare nella sua condizione di Dio (*aiśvarya*) la cui autonomia [verrebbe in tal guisa] a ritirarsi, avuto riguardo a dei *karman* ad altri appartenenti?

Così in un regno tutto sottomesso ai ministri, come si può giustamente parlare della maestà reale (*aiśvarya*) siffatto (argomento) è opportuno dovunque non si agisca, senza aver punto riguardo ad altri, a proprio piacere.

Da un altro anche è detto:

1) A che cosa serve la sua condizione di essere dio, se dio non agisce a suo piacimento? Poiché non si ricerca la causa (che muove) i potenti nel fare le (loro) azioni.

Ma si obietta: « Siffatta attività di dio volta alla creazione del mondo serve solo a suo divertimento e il supremo dio gioca col mondo una volta che è creato, sotto forma di bene e di male. Ma allora viene ad essere diminuita la sua essenza che è conseguimento di ogni beatitudine (*ānanda*), in quanto che prima della creazione egli sarebbe privo di quel piacere che è conseguibile con siffatto gioco.

1) E questo gioco che arreca sofferenza a tutte quante le creature e che è soprattutto tormento, non è giusto che l'Eccelso faccia.

Perciò Iddio signore dei mondi non è nè creatore nè distruttore.

1) Poiché siccome restano le azioni delle creature, non si esaudiscono i suoi desiderii di distruggere a fondo tutto il trimundio.

2) Quando poi si affermi che il *karman* cessi [di operare], non è più opportuna la creazione, poichè l'origine della varietà della creazione non prescinde dal *karman*.

Si obietta: « quando Parameṣṭhin si trova sul limite dei cento anni, secondo la misura di Brahmā, nasce il desiderio di distruzione in Maheśvara e per questo nelle azioni si nasconde la potenza di procreare il frutto: così si realizza la distruzione del cosmo; e poi quando è trascorso altrettanto tempo simile alla notte, si origina nel Beato desiderio di creare e per questo i *karman* nei quali si manifesta la potenza [di creare

il frutto], cominceranno a svolgere il loro effetto». Ma questo non è giusto.

1) Se l'origine e la scomparsa di questi [*karman*] dipendesse dal desiderio di dio, allora egli solo sarebbe la causa della creazione e della distruzione dei mondi.

Che bisogno allora ci sarebbe delle azioni?

Se si dicesse: « E sia pure così »; ciò non è possibile, poichè qualora si affermi che [*i karman*] dipendono dal piacimento di dio, sarebbe difficile evitare tre errori. La mancanza di compassione di questo Eccelso che senza causa crea una creazione infelice, e quindi la inutilità delle prescrizioni e delle proibizioni dei riti vedici poichè il godimento di un frutto buono o cattivo dipenderebbe solo da dio.

Ed inoltre vi sarebbe impossibilità di liberazione, poichè anche le anime liberate come nel tempo della distruzione [del mondo], potrebbero per capriccio di dio, di nuovo entrare nel *samsāra*.

Perciò la creazione o la distruzione del mondo non dipendono da dio.

1) Quindi secondo il metodo sopra detto l'illazione è incapace di dimostrare iddio: quanto meno dunque la comparazione?

2) E anche che la tradizione che è eterna sia diversa da lui è assurdo: se è stata rivelata da lui come mai potrebbe esser creduta da persone come me?

3) Ed inoltre la validità della tradizione ha per causa il fatto che è stata rivelata da lui. Per la validità di questa si ha la dimostrazione di lui; quindi l'una affermazione dipenderebbe dall'altra.

4) E siccome non è possibile dimostrarlo in altro modo, non è possibile percepire dio; poichè non esiste un qualsiasi prodotto che non possa dimostrarsi anche senza di lui.

Quindi è dimostrata l'inesistenza di dio, poichè la sua essenza non è raggiungibile dai *pramāṇa* che hanno per oggetto tutto ciò che è reale.

1) Nè è giusto immaginarlo soltanto perchè comunemente lo si crede (*prasiddhi*) perchè questa [credenza] manca di un fondamento ed è stato detto: che l'affermazione è come lo *yakṣa* sull'albero di fico.

2) Quindi dopo aver indagato è difficilmente asseverabile quella illusione della creazione e della distruzione del mondo. Mai un mondo che non sia siffatto è stato detto da quelli che conoscono il «segreto delle *nīti*»¹.

¹ Cf. anche *Bḥadvyākhyā* a *Viśeṣāvaśyakabhāṣya*, pp. 701 sgg.

E inutile che io insista sull'importanza dell'ultimo *śloka* il quale è tratto senza dubbio da un qualche manuale di *nītiśāstra* che, come del resto già sapevamo da Mādhava, negavano Iddio e al loro posto mettevano il re.

Ma i Lokāyatika non si limitarono a negare Iddio: essi non ammisero neppure l'*ātman* come entità metafisica che al corpo sopravviva; negazione dell'*ātman* che essi ben presto formularono basandosi anzitutto su argomentazioni improntate alla più grossolana empiria, e delle quali ottimo documento è il *Pāyāsi-Suttanta*¹ nel quale le prove che il re (immaginato un convinto sostenitore di queste teorie che verranno in età più tarda attribuite concordemente ai Lokāyatika, sebbene questa parola non si ritrovi nel *sūtra* palico) si riducono a due: alla indimostrabilità ed alla invisibilità materiale dell'anima. Siccome il testo in questione costituisce un importantissimo documento per illustrare la storia delle idee materialistiche dell'India, credo opportuno tradurre per ora quei passi che si riferiscono alla negazione dell'*ātman*, salvo a riportare in seguito quegli altri squarci che riflettono la negazione del *paraloka*, dell'al di là, e del *karman* in generale.

Dīghanikāya, XXIII, 14: Immagina, o Kassapa, che qui (alcuni) uomini avendo afferrato un ladro che ha commesso peccato me lo presentino: «Eccoti signore, un ladro che ha commesso peccato, a costui ingiungi quella punizione che desideri». Così io direi: «Allora, o signori, dopo aver gettato quest'uomo vivo in un otre, dopo avere a questo chiuso la bocca, dopo averlo coperto con pelle fresca, dopo aver fatto (sopra a lui) una spessa cementatura con umida creta, dopo averlo collocato in un forno ponete fuoco». E quelli dopo aver acconsentito (dicendo): «va bene» (*c. s.*) pongano fuoco. Quando noi conosciamo: «quest'uomo è morto», allora dopo aver tirato giù quell'orcio, dopo averlo sciolto e dopo avergli aperto la bocca, celermente guardiamo pensando: «forse noi possiamo vedere la sua anima (*jīva*) mentre che esce». Ma noi non vediamo anima che esce. Questo appunto o Kassapa è la prova per la quale io penso: «Anche così non c'è un altro mondo, non ci sono esseri *opapātika*², non c'è frutto e maturazione delle azioni buone o cattive».

¹ Derivazione del *Pāyāsisuttanta* è *Mahāvastu* I, pp. 178 l. 9 sgg. La leggenda non è ignota neppure ai Jaina, la cui letteratura annovera un *Rāyapaseñaijja* il quale sarà prossimamente edito da me nella Punjab Sanscrit Series. Nell'edizione mi occuperò delle relazioni fra la redazione jaina e quella buddhistica, cui già accennò il Leumann negli «Atti del VI Congresso degli Orientalisti», Leida 1883, III, 2, 490 sgg. Argomenti non del tutto dissimili ved. nel *Sūyagaḍaṅga* più oltre tradotto.

² *Opapātika* significa essere nato senza causa materiale e visibile. Ved. su questo argomento WINDISCH, *Buddhas Geburt*, cap. XI, Die Sattā opapātikā, pp. 184 sgg.

16. Immagina o Kassapa che alcuni uomini avendo afferrato un ladro che ha commesso peccato me lo presentino: « Eccoti signore un ladro che ha commesso peccato: a costui ingiungi quella punizione che desideri ». Così allora io direi: « Allora o signori dopo aver pesato quest'uomo (mentre) è ancor vivo con una bilancia, dopo averlo ucciso con la corda di un arco in modo che non possa più respirare, di nuovo pesatelo con la bilancia ». E quelli dopo aver acconsentito (dicendo) « va bene »: dopo averlo pesato..... lo pesino nuovamente con la bilancia. Finché egli vive è più leggero, più morbido, più cedevole: quando poi è morto allora diventa più pesante, più duro, meno cedevole. Questa appunto o Kassapa è la prova etc.

18. Immagina o Kassapa che alcuni uomini avendo afferrato un ladro che ha commesso peccato me lo presentino (dicendo): « Eccoti un ladro, o signore, che ha commesso peccato; a costui ingiungi quella punizione che desideri ». Così allora io risponderei: « Allora, o signori, private della vita quest'uomo maciullandogli la cute, la pelle, la carne, i nervi, le ossa, e la midolla ». E quelli dopo aver acconsentito (dicendo): « va bene » maciullandogli la cute..... lo privino della vita. E quando egli è mezzo morto così io dico: « Allora, o signori, distendetelo supino: forse che possiamo vedere la sua anima (*jīva*) mentre che esce fuori ». E quegli uomini distendono quell'uomo supino ma noi non vediamo l'anima uscire. Allora io dico: « Allora distendete quell'uomo con la faccia verso terra,distendetelo su di un fianco,distendetelo sull'altro fianco,fatelo stare in piedi,fatelo stare con la testa in basso,colpitelo con la mano,colpitelo con una zolla,colpitelo con un bastone,colpitelo con una spada,agitatelo,maltrattatelo,scuotetelo; forse possiamo vedere la sua anima mentre esce fuori ». Ed essi quell'uomo agitano, maltrattano, scuotono ma noi non vediamo la sua anima uscire. Egli ha quest'occhio e ci sono delle forme, ma questa sfera non percepisce; egli ha quest'orecchio e ci sono dei suoni, ma questa sfera non percepisce; egli ha il naso e ci sono profumi, ma questa sfera non percepisce; egli ha la lingua e ci sono sapori, ma questa sfera non percepisce; egli ha un corpo e ci sono delle cose tangibili, ma questa sfera non percepisce.

Questa appunto, o Kassapa, è la prova etc.

20. Immagina, o Kassapa, che alcuni uomini avendo afferrato un ladro che ha commesso peccato me lo presentino dicendo: « Eccoti o signore un ladro che ha commesso peccato: a costui ingiungi quella punizione che desideri ». Così io direi: « Allora, o signori, fendete la pelle di quest'uomo; forse che vediamo la sua anima ». Ed essi fendono la pelle di quell'uomo, ma noi non vediamo la sua anima. Io direi.

« Allora o signori tagliate la cute di quest'uomo, tagliate la carne, tagliate i tendini, tagliate le ossa, tagliate la midolla..... forse che noi possiamo vedere la sua anima ». Ed essi fendono..... la midolla di quell'uomo, ma noi non vediamo la sua anima.

Questa pure, o Kassapa, è la prova... ».

Ma quando le ricerche logiche acquistarono maggior metodo ed organicità, è evidente che queste argomentazioni empiriche dovevano dimostrarsi insufficienti; ed infatti la confutazione dei sistemi ortodossi che troviamo attribuita ai Cārvāka dalle fonti più tarde, è sicuro documento che questi divennero assai per tempo espertissimi nelle più sottili discussioni logiche. Infatti nel periodo maturo del sistema troviamo confutato il concetto dell'*ātman* in base ai seguenti principii ¹:

I. Che esso non è dimostrabile col *pratyakṣa* o percezione diretta, perchè questa ha per oggetto le qualità della materia, come il colore etc., ciascuna percepibile da un determinato organo del senso: ma siccome l'anima, per definizione, è sprovvista di quegli attributi soliti ad essere predicati della materia, ne consegue che essa non può essere oggetto di *pratyakṣa*. E neppure l'*ātman* è presupposto dalla nozione « io » (*aḥampratyaya*) in frasi che, come queste, sono nell'uso giornaliero: « io conosco il vaso » come qualche cosa di diverso dagli elementi materiali in quanto agente della conoscenza. Infatti in altre espressioni non meno comuni come ad es.: « io sono grosso, io sono magro, io sono un brahmano, io sono un uomo »², tale nozione dell'io ha per oggetto il corpo soltanto; l'anima essendo priva, per definizione, di grossezza, di magrezza, e di altri consimili attributi. Quindi l'*ātman* in tal caso è il corpo: e siffatta nozione dell'io si origina in un corpo congiunto ad intelligenza, la quale, come si vedrà, c'è soltanto fino a che dura il corpo. Ne deriva quindi l'impercepibilità assoluta dell'anima stessa e perciò la sua inesistenza perchè l'assolutamente impercepibile non esiste, siccome un fiore nell'aria.

II. E neppure è dimostrabile con l' *anumāna* perchè anzitutto, siccome già si accennò, l' *anumāna* non è un *pramāṇa* , o mezzo di cono-

¹ La critica che segue al concetto dell'*ātman* è desunta nelle sue linee generali dal commento di Guṇaratna al *Ṣaḍdarśanasamuccaya* di Haribhadra, ed. Suali in *Bibl. Indica*, pp. 139 sgg.

² Ved. la stessa obiezione riferita nella *Dīpikā* a Sūtra 17 del *Tarka-saṅgraha* di Annambhaṭṭa e Bhāmati al *Bhāṣya* di Śaṅkara a *Vedānta-Sūtra* III, 3, 53.

scenza; e quand'anche lo fosse, non dimostrerebbe in tal caso nulla, perchè il *hetu* o ragione è intempestivo (*kalātyayāpadiṣṭa*) siccome usato immediatamente dopo una dimostrazione contraddetta (*bādhita*)¹ dalla percezione diretta, dalla quale, come si vide, risulta l'inesistenza della *ātman*. Inoltre l'illazione è sempre preceduta dal ricordo di un rapporto fra la caratteristica e l'oggetto caratterizzato. A mo' d'esempio infatti, dopo avere sperimentato in una cucina con la percezione diretta la concomitanza invariabile positiva e negativa del fuoco - oggetto caratterizzato - e del fumo - caratteristica, - in altro tempo, vedendo in un qualunque posto, ad es. sulle pendici di un monte, una colonna di fumo che s'eleva verso il cielo, ricordandomi di quel rapporto fra fumo e fuoco precedentemente conosciuto, concludo che in quel luogo v'ha da essere necessariamente del fumo, facendo questo semplice ragionamento sillogistico: dovunque c'è fumo lì ho visto del fuoco, come in cucina etc.: ora qui c'è fumo; dunque si deve supporre che anche qui ci sia del fuoco. Conclusione questa cui si arriva per la percezione diretta della caratteristica ed il ricordo del rapporto costante che intercede fra quella e l'oggetto caratterizzato.

Però, nel caso attuale, dalla percezione non si coglie nessuna caratteristica che una precedente esperienza ci abbia indicato in costante rapporto con l'anima. Chè se anche ciò fosse e quindi con la percezione potesse dimostrarsi fra l'anima e una sua caratteristica una relazione, allora quella essendo già conosciuta, perchè direttamente percepibile, renderebbe superflua l'illazione.

III. Nè maggiormente vale a dimostrare l'esistenza dell'anima l'illazione (*sāmānyatodṛṣṭa*): servendosi di questa si suole infatti dimostrare che il sole si muove perchè si vede che esso percorre diversi punti dello spazio così come l'esperienza ci suggerisce per ogni individuo; infatti in quest'ultimo caso, quando è un individuo il soggetto dell'esempio, il fatto che egli può giungere in diversi punti dello spazio può stabilirsi con la sola percezione che è a sua volta una diretta conseguenza del moto. E nulla si oppone a che si dimostri lo stesso moto nei riguardi del sole. Ma per quanto riflette l'anima, in nessun esempio mai, un *hetu* è veduto dalla percezione diretta in rapporto di assoluta concomitanza (*avinābhāva*) coll'esistenza dell'anima: onde l'illazione (*sāmānyatodṛṣṭa*) a nulla può servire.

¹ Tanto *kalātyayāpadiṣṭa* che *bādhita* sono termini tecnici della logica indiana: *bādhita* è un argomento (*hetu*) divenuto superfluo (*kālātita*) quando con altro mezzo di conoscenza siasi già dimostrata la verità di una nozione contraria alla conseguenza che esso a sua volta vorrebbe dimostrare. Ved. SUALI, *op. cit.* p. 391.

IV. Come neppure ha valore l'autorità della scrittura, in quanto che questa potrebbe servire di prova solo quando derivasse da persone degne di fede e sicure: ma non esiste neppure una fra queste, per la quale l'*ātman* sia oggetto di percezione diretta, e se anche lo fosse per una sola, come potrebbe esserlo per noi?

Inoltre i varii luoghi della scrittura sono contraddittorii e soggetti al dubbio, sicchè non potrà mai stabilirsi quale abbia valore di prova e quale no¹.

V. Anche la prova dell'analogia fallisce il suo scopo, perchè essa costituisce la nozione di un oggetto caratterizzato dalla sua rassomiglianza con altro noto, ad es. quella del bufalo caratterizzato dalla sua somiglianza con il bue². Ma nell'universo intero non esiste nessun oggetto simile all'*ātman*, veduto il quale si possa concludere l'esistenza di questo; nè si può obiettare che esistono tuttavia il tempo, l'etere e lo spazio simili all'anima, perchè queste nozioni essendo esse stesse oggetto di discussione mancano di ogni valore probativo.

VI. Nè infine l'esistenza dell'*ātman* può dimostrarsi con l'*arthāpatti*³ o evidenza intuitiva perchè non esiste nessun oggetto, udito o veduto, per cui mezzo possiamo dimostrarlo⁴.

Onde, concludono i Lokāyatika, l'anima può essere soltanto obietto di quella prova che è chiamata *abhāva*, negazione, in virtù della quale si dimostra l'inesistenza di un oggetto in quanto esso risulta indimostrabile con prove di valore positivo⁵.

¹ Ved. SUALI, *op. cit.*, p. 413.

² SUALI, *op. cit.* p. 425.

³ *Ibid.* p. 359.

⁴ Un'altra lunga confutazione dell'*ātman* è esposta nella *Bṛhadvyākhyā* a *Vīśeṣāvacyakabhāṣya*, p. 664. Cf. commento di Abhayadeva Sūri allo *Sthānāngasūtra* I, p. 21.

⁵ È da notarsi che siffatta confutazione dell'*ātman* viene da Mallisena attribuita anche agli Śūnyavādin o Mādhyamika (*Syādvādamāñjarī* a strofe 17). Certamente l'atteggiamento delle due scuole rispetto al concetto dell'io era completamente diverso, tanto è vero che Candrakīrti nella sua *Prasannapadā* a *Mūlamadhyamakakārikā*, XVIII 6 (ed. La Vallée Poussin, p. 356) non manca di confutare le opinioni dei *nāstika*; ma è notevole tuttavia quest'accordo nel sistema di confutazione dell'*ātman* quale era inteso negli ambienti ortodossi e brahmanici. Ciò contribuisce a spiegare come mai questi ultimi tanto spesso comprendessero con l'epiteto di *nāstika* anche i buddhisti. Ecco il passo di Mallisena: *Iha śūnyavādinām ayam abhisaṃdhiḥ: pramātā, prameyam, pramāṇam, pramītir iti tattvacatuṣṭayam paraparikalpitam avastveva vicārāsahatvāt, turāṅgaśṅgavat, tatra pramātā tāvad ātmā, tasya ca pramāṇagrāhyatvābhāvād abhāvaḥ; tathā hi na pratyakṣeṇa tat siddhir indryagocarāntikrāntatvāt, yat tu ahaṅkārapratyayena tasya mānasapratyakṣatvasādhanam, tad aḥy anaikāntikam*

Gli avversari ortodossi non si lasciarono tuttavia vincere da queste argomentazioni, opponendo anzitutto che l'*ātman* ha per sua caratteristica essenziale l'intelligenza (*caitanya*), la quale non può ricondursi ad una attività puramente fisica e corporea.

I Lokāyatika invece, fedeli alla loro posizione materialistica, rispondono che fattore dell'intelligenza è proprio il corpo; e tale assunto tentano dimostrare con varie argomentazioni.

Anzitutto perchè l'*ātman* non essendo oggetto di conoscenza, la sua qualità di agente nei riguardi dell'intelligenza è inammissibile¹, poi per l'evidenza stessa, inoltre perchè l'intelligenza è col corpo in un rapporto di concomitanza positiva e negativa, così come il caldo e la luce col fuoco. Infatti fino a che dura il corpo c'è intelligenza, e venuto meno il corpo l'intelligenza non c'è più². Lo stesso dicasi delle altre facoltà ed attributi dell'*ātman*: odorato, moto, memoria etc.

Ma siccome tutto ciò che qualificasi per *ātman* e suoi attributi esiste solo in quanto v'ha un corpo nè si percepisce all'infuori di questo, per essi *caitanya* è sinonimo di vitalità, di quell'insieme di funzioni ed attività varie fisiche e psichiche che nel corpo si esplicano e che sono la risultanza del vario combinarsi degli elementi materiali dalla cui agglomerazione risultano, come dicemmo, gli esseri.

«L'uomo null'altro è se non un corpo caratterizzato dal *caitanya* il quale a sua volta si origina dai soli elementi materiali, così come il potere inebriante si sprigiona dalle bevande alcoliche³.

Ma ad una simile teoria, tanto discorde dalle comuni opinioni, non potevano mancare in India oppositori negli ambienti ortodossi: primo fra tutti vuol essere qui ricordato Śaṅkara, il quale nel suo commento a *Brahmasūtra*, III, III, 54, così confuta le teorie dei Lokāyatika.

«Se si pensa che gli attributi dell'anima siano gli attributi del corpo, siccome essi esistono esistendo il corpo, allora perchè non si crede, che

tasyāhaṃ gaurah śyāmo vetyādau śarīrāśrayatayāpy upapattēḥ kiṃ ca yady ayam ahaṅkārapratyaya ātmagocarah syāt tadā na kadācit kaḥ syāt, ātmanah sadā sannihitatvāt kadācit kaḥ hi jñānaṃ kadācit kaḥ kāraṇaḥpūrvakam dṛṣṭam yathā saudāmanī jñānam iti nāpy anumānena, avyabhicāriṅgāgrahaṇāt; āgamānām ca parasparaviruddhavādinām nāstyeva prāmānyam tathā hy ekena katham api kaścid artho vyavasthāpitaḥ; abhiyuktatareṅāpareṇa sa evāyathā vyavasthāpyate, svayam avyavasthitaprāmānyānām ca teṣām katham anyavyavasthāpane sāmartyam? iti nāsti pramātā ecc.

¹ Guṇaratna, *loc. cit.*

² Śaṅkara ad *Vedāntasūtra* III, 3, 53. Vallabhācārya nel suo *Anubhāṣya* dà però tutt'altra interpretazione.

³ *Vedāntasūtra*, III, III, 54, cf. Śīlāṅka a *Sūtrakṛtāṅga* I, I, 7, p. 8, Candrakīrti a *Mūlamadhyamakakārikā*, p. 356. Cf. commento a *Viśeṣāvaśyakabhāṣya*, p. 706.

essi (attributi dell'anima) non sono attributi di quello siccome non esistono anche quando esiste il corpo? Perchè sono dissimili dagli attributi del corpo. Infatti gli attributi del corpo: forma etc. esistono fino a che esiste il corpo, ma il respiro, il moto etc. benchè esista ancora il corpo allo stato di cadavere, non ci sono più. Gli attributi del corpo, (come) la forma etc. anche dagli altri sono percepiti, ma non gli attributi dell'anima come l'intelligenza, la memoria etc.

Inoltre fino a che esiste il corpo nello stato vitale la esistenza di questi (attributi) può accertarsi, ma non l'inesistenza quando il corpo non è più. Perchè deceduto quando che sia questo corpo gli attributi dell'*ātman* potrebbero trasmigrare passando in altro corpo.

L'opinione dell'avversario può essere combattuta anche (coll'accusarla di essere una semplice) ipotesi¹.

Inoltre all'avversario può chiedersi quale essenza egli pensi propria di questa intelligenza che egli sostiene derivi da elementi materiali; poichè il Lokāyatika non ammette nessuna realtà all'infuori dei quattro elementi materiali.

Se egli risponde che l'intelligenza è la percezione degli elementi materiali e dei loro prodotti, allora, essendo questi oggetto, (essa) non può essere concepita come un attributo di questi medesimi, perchè l'effetto su se stesso è una contraddizione. Infatti il fuoco benchè caldo non abbrucia se stesso, nè un danzatore (per quanto abile) può montare sulle sue proprie spalle; e neppure l'intelligenza, essendo un attributo degli elementi materiali, può avere per oggetto gli elementi materiali (stessi), (come) neppure la forma etc. può avere per oggetto la propria forma o l'altrui, ma oggetto dell'intelligenza possono essere gli elementi materiali ed i loro prodotti sia esterni che interni. Quindi, come si ammette l'esistenza di quella percezione che ha per oggetto gli elementi materiali ed i loro prodotti, così anche deve ammettersi la diversità sua da quelli. La differenza dunque dell'anima dal corpo è dimostrata dal fatto che il nostro *ātman* è specificatamente caratterizzato dalla percezione; la sua eternità è (dimostrata) dalla particolare natura della

¹ A questo punto Vācaspatimīśra nella sua *Bhāmati* aggiunge: «...inoltre il potere inebriante esiste in una certa misura in ogni singola parte della bevanda alcoolica; ugualmente l'intelligenza che è nel corpo dovrebbe essere in una certa misura nelle singole parti di quest'ultimo sicchè in un sol corpo sarebbero molti a pensare. Ma siccome quando sono molte le intelligenze, non c'è possibilità di ubbidire, reciprocamente alle proprie intenzioni, come nel caso di molti uccelli legati ad un solo laccio, i quali intenti a diverse azioni discordanti, benchè ne siano singolarmente capaci, non possono sorvolare neppure per lo spazio di una mano, così pure il corpo non potrebbe tentare di fare alcunchè».

percezione e perchè la memoria e le altre facoltà sono possibili per il riconoscimento che fa il soggetto percipiente, che si trovi anche in altra situazione, (di aver una determinata cosa) pensando: « questo io già (prima) la vidi ».

Quanto a ciò che è stato detto, che cioè la percezione è un attributo del corpo, che esiste nel corpo, così si è confutato nella maniera suddetta. La percezione si ha fino a che ci sono i mezzi concomitanti come la lampada etc.: se questi mancano, manca pure quella. Nè per questo la percezione è soltanto un attributo della lampada etc. Ugualmente dal fatto che la percezione si ha fino a quando si ha il corpo e viene a mancare quando il corpo non c'è più, non si deve concludere che la percezione sia soltanto un attributo del corpo. Perchè è possibile che l'unione col corpo, come succede per la lampada etc. sia soltanto un mezzo concomitante nè assolutamente si vede la necessità (dell'impiego) del corpo nella percezione, perchè nel sonno, quando il corpo è immoto, si hanno varie percezioni.

Pertanto inconfutabile è l'esistenza di un *ātman* diverso dal corpo ».

Questa conclusione non pare riducesse al silenzio i Lokāyatika, i quali non mancarono di opporre al grande vedantista le abili schermagli della loro sofistica. È un vero peccato che non possiamo seguire le loro argomentazioni in opere che da loro stessi derivino direttamente, ma siamo costretti fondarci su informazioni desunte da trattati polemici degli avversarii i quali riproducono evidentemente per sommi capi le teorie del *pūrvapakṣa* presentandole nella forma più facilmente confutabile. Così ad es. dal citato commento di Guṇaratna a Haribhadra apprendiamo che, all'obbiezione di Śaṅkara, che cioè morto il corpo non percependosi più intelligenza di sorta nel cadavere, sia falso ammettere quel rapporto di concomitanza positiva e negativa fra corpo e intelligenza da loro postulata, essi rispondevano che nello stato di morte il corpo non esiste più, in quanto mancano in esso il vento ed il fuoco i quali elementi al momento della morte si dissolvono: mentre il corpo vivente è la equilibrata risultanza e fusione dei ben noti elementi materiali.

Siccome lumeggiano notevolmente la letteratura polemica indiana e sia pure per via indiretta portano tuttavia un contributo alla storia delle dottrine materialistiche, non credo inopportuno passare brevemente in rassegna le principali critiche mosse su questo importante punto ai Lokāyatika o Cārvāka.

Il Jaina Śīlāṅka, vissuto nel secolo IX, aggiunge altri motivi a quelli esposti da Śaṅkara per confutare la tesi materialista¹.

¹ Commento a *Sūtrak-tāṅga*, I, I, 7-8.

1) I singoli elementi hanno ciascuno qualità (*guṇa*) specifiche e fra loro diverse, fra le quali in nessun modo trovasi compreso il *caitanya*, onde non essendo nei componenti non se ne può dimostrare l'esistenza nel composto.

2) Ammettendo i Lokāyatika soltanto i sensi come mezzo di percezione, ed essendo questi *acaitanya*, non intelligenti, in quanto ciascuno ha per sua propria sede un elemento materiale, ad es. l'udito (*śrotra*), l'etere (*ākāśa*), l'olfatto (*ghrāṇa*), la terra etc., anche la loro combinazione (*bhūtasamudaya*) deve essere *acaitanya*¹.

3) Ogni senso circoscritto nella sua funzione dalle qualità specifiche dell'elemento cui corrisponde, percepisce soltanto una determinata sfera di oggetti mentre non può assolutamente percepire quella degli altri: quindi, secondo i Lokāyatika vi sono tanti singoli percipienti indipendenti fra loro i quali potrebbero mai dar luogo a quella coscienza che vediamo negli individui, di avere parecchie percezioni contemporanee: e siccome questo solo si vede realmente nella pratica, se ne deve concludere che il percipiente è uno solo.

4) Se poi si afferma che il *caitanya* nasce dal composto nella sua totalità, allora si domanda se cotesto composto è distinto o non è distinto dai suoi componenti? Se è distinto, allora si verrebbe ad ammettere che i *bhūta* sono sei: ma allora siccome i Lokāyatika ammettono come mezzo di conoscenza soltanto il *pratyakṣa*, cotesto sesto elemento sarebbe in tal caso pur esso inconoscibile: se si volesse accettare per lui un altro *pramāṇa*, questo stesso dovrebbe ammettersi pure per dimostrare l'esistenza dell'anima. Se invece si immagina il composto non distinto dai suoi componenti, allora ciascuno degli elementi materiali è in sè intelligente o no? Se ciascuno è non intelligente, la critica è già stata fatta prima, quando si disse che il composto non può avere qualità diverse dai componenti. È vero che i Lokāyatika obiettano che il potere inebriante rivela nel composto nonostante che non si riscontri nelle sostanze da cui la bevanda si estrae; ma una tale risposta è inesatta, poiché anche nelle radici di *kiṇva*, che danno sostanze inebrianti, questo potere si percepisce benissimo perchè la radice di canne di *kiṇva* ha la possibilità non soltanto di cacciare la fame, ma anche di produrre confusione di testa: dunque l'esempio dei Lokāyatika non dimostra nulla, in quanto che negli elementi singoli non si riesce a percepire nessun segno di intelligenza.

¹ Obiezione simile v. pure in *Vaiśeṣika Sūtra*, III, I, 4 sgg.

Se poi si ammette che gli elementi sono intelligenti, non ci sarebbe più morte, perchè anche in un cadavere seguitano a trovarsi la terra etc.: è vero che il Lokāyatika risponde essere inconsistente una simile obiezione, in quanto che c'è l'esistenza reale della morte siccome nel cadavere non si trovava più nè vento (*vāyu*) nè fuoco (*tejas*): ma, a una tale affermazione, si controribatte che nel corpo morto non mancano fenomeni i quali dimostrano in esso la presenza dei suddetti due elementi, le tumefazioni ad es. Se a questa osservazione i Lokāyatika rispondono che al sopraggiungere della morte escono dal corpo vento e fuoco in stato sottile, allora si viene implicitamente anche da essi ad ammettere, benchè sotto altro nome, l'esistenza del *jīva*¹.

Le opere polemiche del Sāṅkhya non hanno nulla di nuovo e di notevole da aggiungere alle critiche che si trovano esposte nelle precedenti citazioni: in Īśvarakṛṣṇa gli spunti polemici riguardanti i Lokāyatika sono pochissimi: quanto a Vijñānabhikṣu e Aniruddha non fanno in fondo che ripetere gli argomenti che noi già ben conosciamo². Udayanācārya poi nella *Nyāyakusumāñjali*³ nota che nella teoria del *bhūta-caitanya*, essendo gli elementi materiali che compongono i corpi in continuo mutamento, sarebbe impossibile ammettere la continuità della conoscenza e la memoria.

Chechè sia di tutte queste critiche loro mosse, i Cārvāka non dovettero essere mai a corto d'argomenti e sofismi per ribattere in schermaglie dialettiche, in cui ebbe agio di provarsi l'abilità dei vari contendenti, le opinioni degli avversarii. Certo si è che la loro precipua e caratteristica dottrina rimase sempre questa, che cioè l'anima concepita come forza vitale ed energia psichica insieme non è già un'entità metafisica, ma null'altro che una virtù o una emanazione del corpo, pura agglomerazione, a sua volta, di vari elementi, e che dura fino a tanto che dura il corpo. Sebbene quando si tratti di specificare più direttamente quest'anima mortale e quali fossero le sue particolari e determinate funzioni, a giudicare almeno da alcune fonti, gli stessi Lokāyatika non si trovassero d'accordo.

Leggiamo infatti nel *Vedāntasāra* di Sadānanda:

148) Ma afferma un Cārvāka che l'*ātman* è il corpo materiale, perchè la *śruti* dice 4: questo *puruṣa* (uomo) è fatto di cibo e di bevanda.

¹ All'incirca le stesse confutazioni si trovano nel commento di Malayagiri a *Nandīsūtra*, Bombay 1924 (Agamodaya Samiti), pp. 2 sgg.

² V. *Sāṅkhya-Sūtra* III, 20-22, V, 129 (Vijñānabhikṣu) 130 (Aniruddha).

³ Ediz. Bibl. Indica, pp. 173 sgg.

⁴ *Taittirīya-up.* II, 1.

Si vede infatti che (l'uomo) anche abbandonando il proprio figlio [si preoccupa] di trarre in salvo [solo] se stesso da una casa in fiamme, e per quella percezione (che si esprime con le parole): «io sono grosso, io sono magro etc.».

149) Un altro Cārvāka afferma che *ātman* sono gli organi del senso, perchè la *śruti* dice ¹: «questi spiriti vitali (*prāṇa*) andati da Prajāpati il padre dissero...» e perchè mancando gli organi del senso il corpo non funziona più e per quella percezione immediata (che si esprime con le parole): «io sono orbo, io sono sordo».

150) Un altro Cārvāka afferma che l'*ātman* è il fiato perchè dice la *śruti* ²: «un altro *ātman* interno che è fatto di fiato (*prāṇamaya*)» e perchè quando manca il fiato gli organi non funzionano più e per quella esperienza personale (che si esprime con le parole): «io ho fame, io ho sete».

151) Un altro Cārvāka afferma che l'*ātman* è il *manas* perchè dice la *śruti* ³: «un altro *ātman* interno risulta del *manas* etc.» e perchè quando il *manas* dorme viene a mancare il respiro e gli altri (fiati) e per quella percezione immediata (che si esprime con le parole): «io desidero, io dubito etc.».

Non bisogna certo esagerare l'importanza di questo testo il quale, come è noto, è piuttosto tardo essendo l'autore vissuto nel XVI secolo; nè può non sorprendere questa pretesa dei Cārvāka di avvalorare le loro tesi ricorrendo alla *śruti* che essi universalmente condannavano o per lo meno non riconoscevano. Ma vuole anzitutto ricordarsi che secondo i testi brāhmanici Cārvāka è un termine molto lato e generico sotto il quale vengono compresi indirizzi disparati jaina, buddhisti e materialisti veri e proprii. Del resto che questo *caitanya* o *ātman* perituro, semplice emanazione del corpo fisico ammesso dai Cārvāka, fosse fin da tempi antichi definito in vario modo, è dimostrato da gran parte della letteratura filosofica dell'India. Che l'*ātman* sia il corpo, ad es. già trovasi accennato nella *Chāndogya Up.* VIII, 8. Che l'*ātman* sia il *manas* si ricorda in *Sāṅkhya-sūtra* III, 11 sgg., mentre teorie molto simili a tutte quelle elencate da Sadānanda vien fatto di vedere enumerate fin nei più antichi testi buddhistici e jainici.

Nel *Sūyagadaṅga* troviamo infatti accennate due teorie fondamentali circa la concezione dell'*ātman* da parte delle scuole materia-

¹ *Chāndogya-up.* V, 1,7.

² *Taittīr. up.* 2, 2.

³ *Taitt. up.* 2, 3.

listiche, l'una secondo la quale esso come forza psichica e fisica derivata dai cinque elementi è sempre sostanzialmente identico, l'altra invece secondo la quale esiste una varietà di anime alla quale appunto deve in ultima analisi ricondursi la diversità che si riscontra fra individuo ed individuo e per cui si distinguono intelligenti e sciocchi, prudenti e stolti¹.

Non sarà inopportuno ricordare a questo proposito la testimonianza del *Dīghanikāya*, secondo il quale sette almeno erano le teorie sulla essenza di questo *ātman* transeunte: affermazione questa che, come si è visto, trova conferma in quanto leggiamo in Sadānanda (*Brahmajālasutta*, III, 9 sgg.): « Vi sono, o *bhikṣu*, alcuni Śramaṇa e Brāhmaṇi i quali ammettono l'annullamento e in sette modi sostengono l'annullamento, la distruzione, il venir meno di ogni anima esistente (*satta*).....

Qui, o *bhikṣu*, uno śramaṇa o un Brāhmaṇo così dice e così crede: « Poichè quest'anima ha una forma (*rūpī*), risulta di quattro elementi materiali, è generato dal padre e dalla madre alla distruzione del corpo è reciso, muore, non esiste più oltre la morte: e così quest'anima è completamente distrutta ». Così alcuni sostengono l'annullamento, la distruzione, il venir meno di un'anima esistente. A questo un altro così dice: « Esiste certo quest'anima di cui tu parli: nè io nego che esista. Ma quest'anima in tal modo non è completamente distrutta. Esiste anche un'altra anima divina possedente una forma che appartiene alla sfera del *kāma* (*kāmāvacara*), che mangia cibi solidi (*kabalīṅkārāhārabhakkho*)²; questa tu non conosci e non vedi. Questa io conosco e vedo; poichè quest'anima alla dissoluzione del corpo si frantuma, muore, non esiste più oltre la morte, in tal modo appunto quest'anima è completamente distrutta. Così alcuni sostengono l'annullamento, la distruzione, il venir meno di un'anima esistente ». A questo un altro dice: « Esiste certo quest'anima di cui tu parli, nè io nego che esista. Ma quest'anima in tal modo non è completamente distrutta; esiste un'altra anima divina, avente una forma fatta di *manas* dotata di tutti gli organi principali

¹ I, I, I, 7. « Esistono i cinque elementi materiali ». Questa è l'opinione di alcuni, terra, acqua, fuoco, vento ed etere.

² « Questi sono i cinque grandi elementi. Da questi secondo la loro teoria (risulta) l'altro (l'anima). Quindi per la distruzione di quegli (elementi) avviene pure la distruzione dell'anima.

¹¹ « Ciascuno ha un'anima individuale, gli stolti e i dotti; (ma) esse anime esistono (fino a che dura il corpo), ma quando si è morti non esistono più: non esistono esseri *upāpātika*.

² Letteralmente cibo che si prende a bocconi e sul quale la scolastica ha sviluppato tutta una teoria. Cf. ad es. *Abhidharmakośavyākhyā* III, Ed. La Vallée Pouissin, p. 67.

e secondari non mancante di nessuna attività sensoria. Questa tu non conosci e non vedi, questa io conosco e vedo. Poiché quest'anima alla dissoluzione del corpo si frantuma, muore, non esiste più oltre la morte, in tal modo appunto quest'anima è completamente distrutta. Così alcuni sostengono l'annullamento, la distruzione, il venir meno di una anima esistente ». A questo un altro dice: « Esiste certo quest'anima di cui tu parli, nè io nego che esista. Ma quest'anima in tal modo non è completamente distrutta. Esiste un'altra anima che per il superamento di ogni nozione di forma, per il tramonto di ogni nozione di ostacolo (*pratigha*), per l'inosservanza della nozione di differenza, (intuito) che che lo spazio è infinito, consegue l'*āyatana* dell'infinità dello spazio: questa tu non conosci e non vedi, questa io conosco e vedo. Poiché quest'anima al dissolvimento del corpo si frantuma, muore, non esiste più oltre la morte, in tal modo appunto quest'anima è completamente distrutta. Così alcuni sostengono l'annullamento, la distruzione, il venir meno di un'anima esistente ».

A questo un altro dice: « Esiste certo quest'anima di cui tu parli, nè io nego che esista. Ma quest'anima in tal modo non è completamente distrutta; esiste un'altra anima che superato l'*āyatana* dell'*ākāsānantya* intuendo che il *vijñāna* è infinito, ottiene l'*āyatana* dell'infinità del *vijñāna*: quest'anima tu non conosci e non vedi.

A questo un altro dice: « Esiste certo quest'anima di cui tu parli, nè io nego che esista. Ma quest'anima in tal modo non è completamente distrutta. Esiste un'altra anima che superato l'*āyatana* dell'infinità del *vijñāna* ottiene l'*akimcanāyatana* intuendo che nulla esiste. Questa anima tu... c.s. ».

A questo un altro dice: « Esiste certo quest'anima di cui tu parli, nè io nego che esista. Ma quest'anima in tal modo non è completamente distrutta. Esiste un'altra anima che superato l'*akimcanāyatana* ottiene il *nevasamjñānāsamjñāyatana*: quest'anima tu non conosci e non vedi etc. ».

Certo non può assolutamente dirsi che queste teorie sopra esposte fossero tutte proprie di scuole materialistiche in quanto il Buddha pare piuttosto condannare nel passo citato la teoria dell'*uccheda*, dell'annichilamento assoluto condiviso da alcuni discepoli e contrario al suo insegnamento, l'insegnamento cioè della via di mezzo. Anzi il luogo stesso ha un notevole valore soprattutto per quanto concerne i quattro stadii del *samādhi* o concentrazione mentale in cui culmina quel processo di meditazione che secondo il Buddha è indispensabile al conseguimento del *nirvāṇa*. Nè del resto, come già si disse, basta la pura e semplice negazione dell'*ātman* per poter classificare un sistema indiano come materialista, occorrendo per questo la negazione della legge del *karman*.

Tuttavia questa rassegna di varie teorie circa l'annientamento dell'*ātman*, se anche pare rivolta a combattere false interpretazioni della teoria buddhistica stessa o a mettere in guardia i monaci contro possibili eresie, comincia col confutare alcune affermazioni la cui affinità con le credenze materialistiche vere e proprie è innegabile.

Vuol essere anzi notato che la lunga enumerazione comincia col ricordare proprio le teorie dei *nāstika*, di coloro che dovevano professare dottrine molto simili a quella di Ajita Kesakambalin, colle cui affermazioni il passo del *Brahmajālasutta*, ha notevoli analogie¹.

Sicchè, in fatto, le varie teorie materialistiche su questo *ātman* perituro si possono ricondurre a due principali; quella secondo cui l'*ātman* non è altro che il corpo *taj jīvas tac charīraṃ*, la dottrina sostenuta da Prasenajit nel *Pāyāsi-suttanta* e nel *Rāyapaseijja* jainico e che è affermata anche da Ajita Kesakambalin. La seconda fa invece della *ātman* il *caitanya*, una facoltà intelligente contenuta in germe negli elementi materiali che compongono il corpo e che si manifesta solo quando gli elementi si congiungono nell'individuo vivente. Alla morte vi questo separandosi gli elementi, viene *ipso facto* a mancare ogni *caitanya*, il quale dura dunque fino a che dura l'agglomerato vivente; una specie di *ψυχή* insomma che si dilegua quando il corpo si dissolve².

Non si dimentichi tuttavia che se per un brahmano ortodosso bastava a qualificare come Cārvāka qualunque avversario negasse l'esistenza dell'anima, concepita come entità metafisica, sopravvivente al corpo e a differenza di questo eterna per quanto soggetta al *samsāra*, perchè una teoria filosofica possa nell'India giustamente ritenersi materialistica occorre che implichi soprattutto la negazione del *karman*. E quindi per naturale conseguenza di quello stesso *samsāra* che costituisce, come è noto, l'elemento base di tutte le credenze religiose o le speculazioni teosofiche dell'India.

¹ Anche in *Sumaṅgalavilāsinī*, p. 96 (a *Dighanīkāya* I, 3, 10) nel discutere delle varie teorie dell'*uccheda* si pongono insieme l'*uccheda* del credente e l'*uccheda* del materialista:

Tathā dve janā ucchedadit̥ṭhīm gaṇhanti, lābhī ca alābhī ca: lābhī arahato dibbena cakkhunā cutim dīsvā uppatim apassanto yo eva cutimattam eva cutimattam eva dattum sakkoti na uppatim so ucchedadit̥ṭhīm gaṇhāti, alābhī ca: ko paralokaṃ janātīti? Kā na-sukhagijjhatāya vā: yathā vukkha-patitāni na puna virūhanti evaṃ sattū ti ādinā takkena vā ucchedam gaṇhāti.

² Queste due teorie fondamentali vengono ricordate in moltissimi testi (cf. *Bṛhadvyākhyā* a *Viśeṣāvaśyakabhāṣya*, p. 705); e ad esse non sarà difficile ricondurre quella citata in *Sūyagaḍaṅga*.

Mentre i cristiani furono presto portati a vedere nelle innegabili ingiustizie cui assistiamo nella vita quotidiana, la prova più eloquente della Provvidenza divina concepita come correttrice in altra esistenza della dubbia equità umana, gli indiani sostituendo al concetto di Provvidenza quello dell'espiazione nella vita attuale di quanto noi stessi compimmo in nascite anteriori, credettero di scoprire nella varietà del mondo (*vaicitrya*) una conferma della inflessibile legge del *karman*: se gli uomini sono alcuni potenti altri umili, alcuni ricchi altri poveri, se alcuni miseramente falliscono in tutte le imprese che intraprendono, ad onta della loro attività e della loro perspicace energia. mentre altri singolarmente favoriti dalla sorte e senza sforzo si veggono sollevati ai più alti fastigi della vita sociale, tutto questo è frutto dell'opera invisibile e fatale del *karman* che irresistibilmente matura. Il destino insomma che ci accompagna nella vita è assoluta ed esclusiva opera nostra e nessuna volontà divina può determinarne il corso. Non ostante che questa rappresenti una concezione pan-indiana, non mancarono più o meno presto correnti di pensiero che implicitamente od esplicitamente negarono il *karman*. Fra le prime vuole porsi la scuola degli *Īśvara-vādin* i quali sostenevano che essendo Iddio autore di tutto, le azioni umane necessariamente ne dipendono e ne sono preordinate¹: « onde per conseguire la liberazione occorra soprattutto propiziarsi la grazia di Dio con la pietà, *bhakti*, e le opere sacrificali; in fondo a questa corrente di pensiero si riconnettono le sette tantriche e viṣṇuitiche e, nel più tardo Mahāyāna, alcune scuole buddhistiche secondo le quali è possibile derogare alla legge del *karman* con la *pūjā* o adorazione, l'*adhye-ṣanā*² o preghiera etc. fino a che nell'Amidismo giapponese troviamo formulata una vera e propria teoria della grazia come è nel pietismo di Hōnin e Shōnin.

Ed ugualmente negavano ogni valore alla libera attività umana i *Kālavādin* secondo i quali tutto quanto avviene è la naturale conseguenza di una fatale evoluzione, *pariṇāma*, che necessariamente si determina nell'eterno fluire del tempo (*kāla*), il quale appunto è l'inconscio artefice di quanto diviene nel mondo. Essi rientrano dunque nella categoria dei fatalisti, *Daivavādin*, e si riconnettono per altro canto sia pure indirettamente, agli *Svabhāvavādin* di cui avremo ad occuparci

¹ In *Syādvādamañjarī* 6 si legge questo verso che ben caratterizza la teoria della scuola: « L'uomo spinto da Dio può andare tanto al cielo quanto (precipitare) in una fossa: tutte le altre creature non sono padrone nè del proprio piacere nè del proprio dolore. Cf. pure *Lokatattvanirṇaya*, 95 e Malayagiri nel suo commento a *Nandīsūtra*.

² Importantissimo sotto questo aspetto è il *Bodhicaryāvatāra*. Ved. II, III, IX (LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, in *Etudes et Matériaux*, pp. 105 sgg.

nella 2ª parte di questo studio: ciò che nel loro atteggiamento pratico, diretta conseguenza dei loro pensamenti filosofici, li contraddistingue dai Lokāyatika, è proprio quella passiva rinuncia a tutte le cose di questo mondo, quella rassegnata sottomissione a un ordine fatale e supremo che trascende i limiti di ogni umano volere e potere.

Il Prahlāda mahābhāratiano che si professa *svabhāvika* ne è il degno rappresentante ¹.

Il Lokāyatika invece nega il *karman* per la sua indimostrabilità – almeno dal suo particolare punto di vista che ammette come mezzo di conoscenza il solo *pratyakṣa* o percezione immediata – e in secondo luogo perchè, come tutti i convincimenti inculcati dai sacri testi, ingombra di vane paure l'animo di chi finisce col crederci, impedendo quindi il godimento pieno e scevro di superstiziosi pregiudizi di questa effimera vita. E del resto, ammesso com'essi avevan fatto che con la morte del corpo tutto finisce e che l'*ātman* è puro e semplice *caitanya*, attività psichica cioè, derivante dall'equilibrato insieme degli elementi materiali da cui risulta un organismo vivente, e che permane fino a che il loro agglomerato persiste, era evidente che nessuna possibilità esisteva per loro che dopo la morte trasmigrasse od occasionasse nuove forme di vita un *quid* più o meno definibile, che continuasse attraverso una catena di nascite successive l'individualità dei singoli. Il solo buddhismo poteva in certo modo accordare la negazione dell'*ātman* con la dottrina del *karman* in virtù della ben nota teoria del *vijñāna-santāna* ².

Gli avversari, è vero, obiettano che in tal modo quel *vaicitrya* cui sopra abbiamo accennato, rimarrebbe un mistero: ma i Lokāyatika sono pronti a rispondere che tale varietà è soltanto la risultanza del vario combinarsi degli elementi materiali che nelle loro agglomerazioni e fusioni ubbidiscono ad una legge intrinseca e fatale (*svabhāva*) ³ cui l'uomo stesso volente o nolente è costretto a soggiacere.

«Ma se non esiste un qualche *ātman* distinto dagli elementi materiali e non vi fossero merito e demerito da lui causati, allora come mai si determina la varietà di questo mondo? Che cioè ad esempio uno è potente, un altro è povero; uno è fortunato, un altro disgraziato; uno felice, un altro infelice; uno bello, uno brutto; uno malato, uno sano? Siffatta varietà da che cosa dipende?». Si risponde: «dalla natura spe-

¹ Sui Kālavādin ved. *Lokatattvanirṇaya*, 95, 109. *Mahābh.* XII, 224, 227.

² Su questo punto capitale della dottrina buddhistica ved. gli studi fondamentali del LA VALLÉE POUSSIN, *Etudes sur la dogmatique bouddhique*, in *J. As.* 1902-1903.

³ Ved. *Bṛhadvyākhyā*, p. 702 e *ibid.* p. 792. *Mūlataḥ karmaiva nāsti svabhāva-siddhaḥ sarvo 'py ayaṃ jagatpṛapañcaḥ.*

cifica di ciascun essere (*svabhāvāt*). Infatti in un qualche frammento di marmo vien fuori la figura di una statua e allora (quel pezzo di pietra) sperimenta l'unzione con (polvere di) zafferano, aloe, sandalo etc. o il profumo degli incensi etc. mentre sopra un altro pezzo di pietra si lavano i piedi: eppure non esistono merito e demerito di entrambi questi due frammenti di pietra per causa del quale si verifichi siffatta disparità di condizione »¹.

Ed inoltre per negare la responsabilità morale, e quindi il *karman*, essi ricorrevano alle dottrine mediche, anche esse deterministiche, sostenendo che le passioni, dai sistemi ortodossi credute causa prima del *karman* e quindi del *samsāra*, derivano unicamente dalla costituzione fisica dei varii individui. Data l'importanza della questione non sarà inopportuno riportare l'intero passo del commento di Malayagiri a *Nandīsūtra* in cui si espone e si confuta siffatta teoria².

« A questo punto dicono i seguaci di Bṛhaspati: non già queste passioni etc. sono connesse col manifestarsi della maturazione di quel *karman* che consiste nella cupidigia (*lobha*) etc., bensì hanno per causa la natura della flemma etc. poichè la passione (*rāga*) ha per causa la flemma, l'odio ha per causa la bile, il turbamento mentale ha per causa il vento, e la flemma etc. sono sempre congiunti per il fatto che essi sono inerenti al corpo; quindi non è possibile che esista una condizione di assenza di passioni (*vītarāgatva*) ». Questa affermazione è falsa perchè la passione etc. non possono esser congiunti alla flemma etc. concepite come loro causa: poichè una cosa ha per causa quell'altra con cui si trova in un rapporto di concomitanza non suscettiva di eccezioni, come il fumo nei riguardi del fuoco. Siccome in caso diverso sarebbe impossibile stabilire una condizione di causa ed effetto specifica, e non è vero che le passioni etc. si trovino in un rapporto di concomitanza non suscettiva di eccezioni colla flemma, per il fatto che questa eccezione è veduta siccome dall'elemento vento si vedono (derivare) [insieme] la passione e l'odio, dall'elemento flemma l'odio e il turbamento mentale, dall'elemento bile il turbamento mentale e la passione; quindi come mai la passione etc. possono avere per causa la flemma etc.? Ma voi potreste pensare: « Ciascun elemento può produrre volta a volta tutti i peccati e perciò questo errore (cui voi accennate) non esiste ». Questo neppure è giusto, perchè se così fosse si cadrebbe nello errore (di dover ammettere) che tutte le creature hanno le stesse passioni etc., siccome si dovrebbe inevitabilmente supporre una qualche unica

¹ Śilāṅka commento a *Sūyagaḍaṅga* I, 1, 12. Cf. Mādhava.

² P. 32 dell'ediz. citata.

natura delle creature; e poichè questa senza distinzione fa sorgere i varii peccati come la passione etc., ne deriverebbe l'uguaglianza di passioni etc. in tutte. Se poi si dice che per ogni singolo individuo c'è un particolare sviluppo della flemma etc. varia volta per volta, questa (affermazione) pure non è congruente poichè non è possibile uscire da una doppia supposizione. Infatti questo particolare sviluppo della flemma etc. vario [fra individuo ed individuo] farebbe sorgere tutte le passioni etc. oppure una qualunque? Se si sostiene la prima ipotesi, allora fino a che c'è uno sviluppo particolare, in un medesimo tempo dovrebbero prodursi tutte le passioni etc., ma le passioni etc. non si vede già che sorgano in un medesimo tempo, per il fatto che esse si determinano successivamente: nè quando vi è attaccamento alla passione si ha (pure) attaccamento all'odio o al turbamento mentale. Se poi si sostiene la seconda ipotesi, in questo caso pure fino a che dura questo particolare sviluppo della flemma etc. allora un solo peccato capita. Oppure [si obietta che] in tal caso in questo sviluppo della flemma etc. pure tutti i peccati successivamente, in turno nati, si percepiscono; ovvero che un particolare sviluppo della flemma etc. si determina, invisibile, ed è causa di questa o quella passione secondo il tempo, e la cui esistenza è indotta soltanto dalla visione dei suoi particolari effetti e quindi si dice che non vi è luogo per l'errore prima detto, (allora) se si imagina cotesto particolare sviluppo (degli elementi) la cui forma propria non è percepibile, perchè non si ammette il *karman*? In siffatta guisa infatti verrebbe anche ad accettarsi la credenza comune. Ed inoltre si deve dire: questo particolare sviluppo della flemma etc. d'onde mai in tempo diverso, nasce in forma diversa? Se si risponde (che nasce) dal corpo allora forse che da voi, per il fatto che si vede una diversità di effetti nel corpo, si ammette una diversità di condizione nel corpo che è la sua base? Ma allora come mai esso potrebbe avere per causa il corpo, siccome non è possibile dire che il cambiamento abbia per causa ciò che è mutato sebbene non suscettivo di modificazione? Così essendo si accetti pure la teoria del *karman*. Che bisogno c'è di ammettere un particolare sviluppo della flemma etc. come causa di quello e che è del tutto inutile? ».

Già dicemmo come i Lokāyatika mostrassero una speciale tendenza per le discipline pratiche sociali e per gli studi scientifici e naturalistici. Negati i *pramāṇa* ammessi dalle altre scuole e non riconoscendo valore probativo che al *pratyakṣa*, il metodo che dovevano professare era necessariamente quello dell'osservazione e dell'analisi. Non vè infatti altra realtà all'infuori del mondo esterno quale cade sotto la nostra esperienza diretta: tutto il nostro sapere non può essere che un rispecchiamento interno di questo stesso mondo cui partecipiamo e che cono-

sciamo attraverso i sensi. Perciò abbandonata ogni speculazione metafisica che i presupposti stessi del sistema avevano *a priori* dichiarata vana, in periodo più tardo, quando l'antico indirizzo prevalentemente politico venne modificandosi e completandosi, essi dovettero confinarsi, per quanto riguarda la costruzione scientifica delle loro dottrine, a ricerche essenzialmente naturalistiche ed empiriche.

Le scuole ortodosse, tratte presto ad affermare che la vita è dolore, che scopo del nostro operare e del nostro sapere è il *mokṣa* definitivo, la distruzione cioè del *karman* e la liberazione dal *samsāra*, speculando sul fine dell'uomo, sull'*ātman* e sul *nirvāṇa*, finirono col volgere ogni attenzione dal mondo in cui si nasce e muore' e quindi col reputarlo pura illusione *māyā* e persino col negarne l'esistenza, concependolo addirittura alcune volte, come ad es. nel *Mādhyamika* e nel *Vedānta advaita*, quale una semplice serie di rappresentazioni soggettive.

Ma questo concetto della *māyā* o illusione, è il frutto di una lunga evoluzione filosofica e di una lunga esperienza religiosa.

Nel Veda domina una concezione essenzialmente ottimistica della vita: lo *yajamāna* sacrifica agli avi per ottenere o prosperità materiali o longevità. Questo mondo soltanto ed il benessere che in esso si può godere lo interessano e lo attraggono: esso guarda con sgomento e raccapriccio la morte che cerca di tenere quanto più possibile lontano da sè.

Nei *Brāhmaṇa* si continua, in sostanza, nello stesso ordine di idee nonostante che di tanto in tanto si affacci ancor timida una concezione che più tardi dominerà sovrana: la rinuncia, la cui superiorità rispetto agli altri ideali è proclamata apertamente dalle *Upaniṣad*¹. Ma anche in queste se già l'*ātman* concepito come l'assoluto reale è contrapposto al mondo fenomenico, che non è, ma sempre diviene, si era ben lungi dal credere come sosterranno in seguito il *Vedānta* o il *Mādhyamika*, che il mondo è pura illusione².

A dare ordine e sistema a questi pensamenti venne il *Sāṅkhya*, una dottrina dualistica la quale ammette da un lato un numero infinito di anime individuali (*puruṣa*) e dall'altro la *prakṛti* o natura concepita come qualche cosa di obiettivamente reale, che a seconda dello equilibrio o meno delle sue tre modalità *sattva*, *rajas*, *tamas* secondo un processo continuo di evoluzione ed involuzione in lei determinatosi per le sue leggi immanenti, si realizza nelle forme sensibili passando attra-

¹ Ved. OLDENBERG, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft; Die Weltanschauung der Brāhmaṇa Texte*, Göttingen 1919, pp. 215 sgg.

² Rimando alle osservazioni per me conclusive dell'Oldenberg, *Die Lehre der Upaniṣaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915, pp. 88 sgg.

verso varii stadü di una progressiva materializzazione = *buddhi, ahaṅkāra, manas, indriya, tanmātra, sthūlabhūta*¹. Questi ultimi che corrispondono agli elementi materiali, variamente amalgamandosi e combinandosi creano quel multiforme mondo dell'esperienza che cade sotto i nostri sensi. Essi sono secondo il Sāṅkhya: acqua, terra, fuoco, vento, etere.

Ma nel sistema gli elementi hanno in fondo un'importanza accessoria, in quanto che essi sono concepiti come l'ultima derivazione della *prakṛti* la quale sola è il vero substrato e l'origine prima delle cose; non è anzi azzardato affermare che tale teoria dei 5 elementi fu accolta dalla speculazione precedente al Sāṅkhya stesso; che infatti la teoria degli elementi si fosse venuta svolgendo in età anteriori, le ricerche dell'Oldenberg sui *Brāhmaṇa* hanno mostrato a sufficienza². Trattasi dunque, anche in questo caso, di una dottrina che finì coll'essere accettata nelle sue linee fondamentali da quasi tutte le scuole, sebbene si manifesti un certo divario a seconda dei sistemi, e, nei sistemi stessi, dell'età, circa il numero dei medesimi elementi. Il Sāṅkhya infatti, come vedemmo, ne ammette 5, mentre il buddhismo ora 4: terra, acqua, fuoco, aria, ora 6, cioè i cinque del Sāṅkhya più la conoscenza. Il Lokāyata accolse pure esso tale teoria, anzi se pure non contribuì a formularla, pare logico ammettere che per lo meno le desse un eccessivo valore; cioè in altro modo non si spiegherebbe come appellativo frequente dei Lokāyata nei testi avversarii sia proprio quello di *Bhūtavādin*, vale a dire di seguaci della scuola che « ammette gli elementi materiali » (*bhūta*)³. Di fatti già vedemmo come negata ogni trascendenza essi ridussero tutte le funzioni psichiche, anche le maggiori, alla semplice combinazione di elementi materiali i quali così come danno origine ai singoli corpi, sono da essi considerati come causa delle stesse più elevate attività spirituali ad es. dell'intelligenza. Ed è certo che tale teoria fu accolta dai Lokāyatika assai per tempo, a giudicare almeno da quanto leggiamo negli scritti buddhistici o Jaina. Le cui informazioni ci permettono di asserire che anche essi ammisero lo stesso numero di elementi elencati dal Sāṅkhya⁴ cioè cinque: terra, acqua, fuoco, vento etere⁵. È vero che nel *Dīghanikāya* esponendo la teoria di Ajita⁶ che

¹ Sul Sāṅkhya v. GARBE, *Die Sāṅkhya-Philosophie*, Leipzig 1917.

² OLDENBERG, *op. cit.*, pp. 58 sgg.

³ Cito ad es. Śīlāṅka a strofa 7 e 8 del *Sūyagadaṅga*, HARIBHADRA, in *Lokatattva-viṃśaya*, 111 etc.

⁴ Il Vaiśeṣika ne ammette quattro: terra, acqua, fuoco, aria.

⁵ Śīlāṅka, *loc. cit.*

⁶ II, 23.

può ben riconnettersi come vedremo al sistema materialistico, si parla di quattro elementi soltanto: ma in realtà subito appresso, quando l'eretico spiega ciò che avviene quando l'organismo muore, si suppone una categoria quinaria in quanto si sostiene che l'elemento terra ritorna alla terra, l'elemento acqua all'acqua, il fuoco al fuoco, il vento al vento ed i *cinque sensi all'etere*.

La teoria, come già si disse, trovò presto generale accoglienza nelle scuole filosofiche in quanto si credeva bastasse a spiegare la struttura materiale delle cose sensibili. Ma quando si negò al mondo dell'esperienza ogni valore, è evidente che anche questa teoria dovesse incorrere nelle critiche degli avversarii. Il mondo non è che un gioco di pure immaginazioni, un *prapañca*, non esiste nulla di obiettivamente reale, ma solo una serie di immagini mosse dal *karman*, che gli uomini credono effettivamente esistenti fino a che sono nel livello della verità mondana, *loka* o *samvṛti satya*, ma che riconosceranno per quello che realmente sono, cioè dei *vikalpa*, appena saranno entrati nel dominio della *prajñā* della verità vera, del *paramārthasatya*. Ed infatti tanto i Mādhyamika quanto gli Yogācāra, che sono i migliori rappresentanti di questo indirizzo di pensiero, confuteranno la teoria degli elementi materiali considerati come il substrato della realtà empirica.

Già Āryadeva nel suo *Catuhśataka* commentato da Candrakīrti obietta a quelli che s'ostinano a vedere l'io nel corpo costituito dai quattro *mahābhūta*, che se così fosse, siccome i corpi possono essere maschili, femminili e neutri, si dovrebbe distinguere un genere pure negli elementi materiali: cosa che non è ammessa. E che se anche lo fosse, siccome quelli non potrebbero venir meno alle loro caratteristiche naturali (*svabhāva*), tutti i viventi dovrebbero avere un genere determinato e fisso che si dovrebbe distinguere fino nell'embrione¹.

Se dunque ci domandiamo su quale mai posteriore sistema filosofico oltre la *danḍanīti* che probabilmente fu sua creazione, il Lokāyata influì, non possiamo dare una risposta affermativa per nessuna delle scuole a noi conosciute: almeno per ora, perchè non è escluso che un giorno nuovi documenti e studii più approfonditi su un materiale più abbondante ci permettano conclusioni più sicure. Non sembrerebbe però azzardato ammettere che una qualche relazione sia esistita fra il Vaiśeṣika ed il Lokāyata, perchè quel sistema non è certo sorto così come noi oggi lo conosciamo. L'ortodossia brahmanica non ebbe, in principio almeno, molta simpatia con la scuola: « Io preferisco piuttosto la rina-

¹ *Catuhśataka* by Āryadeva, edited by Haraprasād Śhāstri, Calcutta (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, vol. III, n. 8), p. 486.

scita come sciacallo nel piacevole Vṛndavana, che la liberazione detta dal Vaiśeṣika priva di ogni beatitudine »¹.

Del resto i *Vaiśeṣika-sūtra* attribuiti a Kaṇāda mostrano, specialmente se studiati al lume dei commentatori, non pochi luoghi in cui i ritocchi i rimaneggiamenti e le inserzioni anche sono evidenti: nè può forse dubitarsi che alcuni elementi divenuti essenziali nel sistema quale ci appare nella sua forma tradizionale fossero estranei alle sue origini. Tale forse il concetto di Dio che sembra appunto accessorio ed avventizio in questa dottrina la quale ha piuttosto il carattere di una classificazione scientifica, anzichè di una teosofia come erano gli altri sistemi dall'India, rivolti tutti a far conseguire quel *summum bonum*, quella liberazione definitiva che ne costituisce l'arcano insegnamento².

Tale è infatti il valore della teoria atomica che costituisce la base del sistema e ne è per così dire la peculiarità precipua, mentre tutto quanto riguarda la conoscenza, l'*ātman* etc. sembra una più tarda aggiunta, effetto di quelle contaminazioni che molto presto si determinarono fra il Nyāya e il Vaiśeṣika stesso e degli influssi esercitati dai sistemi ortodossi come ad es. la *Pūrvamīmāṃsā*³.

Ma ove se ne tolga questa affinità di concezione che considera il mondo come qualche cosa di obiettivamente reale e come tale degno del nostro studio e della nostra ricerca (concezione questa cui, in certa misura, non furono estranei neppure il Sāṅkhya ed il jainismo), non siamo più in grado di riconoscere se e quali legami corressero fra le due scuole Vaiśeṣika e Lokāyata. Certo è anzi che in alcune questioni capitali esse sembrano notevolmente differire fra di loro. Così ad es. noi già apprendemmo che secondo i Lokāyatika il corpo risulta dell'agglomerato di quattro (o cinque) elementi materiali: mentre invece secondo il Vaiśeṣika si insiste particolarmente nel confutare questa opinione, cercando di mostrare che il corpo risulta di una sola specie di atomi, perchè, esso dice, se le qualità dei varii aggregati componenti un composto differiscono fra loro, ne deriva o che esse si confondono in una qualità mista, o che si contrappongono l'una all'altra⁴.

¹ *Sarvasiddhāntasaṅgraha*, VI, 41.

² Già il Müller lo disse: business-like exposition of what can be known. *Op. cit.* p. 474. Su tutta questa questione si confronti il diligente studio del FADDEGON, *The Vaiśeṣika-System* (in *Verhandelingen der k. Ak. van Wetenschappen*, n.s., XVIII, 2), Amsterdam 1918, p. 12.

³ Infatti molti di *sūtra* in cui si parla dell'*ātman* nei V. S. (III, 2, 6-18) sembrano ignoti a Praśastapāda. Il FADDEGON, *op. cit.*, p. 344, considera aggiunti posteriormente anche i *sūtra* sul *dharma* – forse per influsso della *Pūrvamīmāṃsā* – *ibid.* p. 344.

⁴ Ved. *Nyāyakandalī*, ed. Dvivedin, Benares, 1895, p. 38. Vaiśeṣika sūtra IV, 2, 2 sg.

Ciò implica che anche la teoria del *caitanya* come derivante dallo agglomerarsi e dalla fusione degli elementi materiali costituenti i corpi organici non poteva essere accolta dal Vaiśeṣika, anche se questo, in una sua prima forma, non ammise l'esistenza di un *ātman* come entità metafisica indipendente e separata dal corpo. Certo si è che nella sua forma definitiva esso concepì l'*ātman* come inintelligente a differenza ad es. del Sāṅkhya per il quale il *puruṣa* è *cit-rūpa*. Esso cioè conosce solo in quanto è in unione col *manas*, l'organo del pensiero concepito di dimensioni atomiche, mentre l'anima è onnipervadente, non circoscritta nè da tempo, nè da luogo, ma priva di ogni attività psichica se non sia in contatto col *manas*.

E per finire non posso passare sotto silenzio un altro dubbio che lo stato attuale degli studii non permette di risolvere ma che forse potrà un giorno dileguarsi. Ed è questo; che anche i *Nyāyasūtra* non siano l'opera di una persona, ma di una scuola, non credo possa più dubitarsi. Troppa è la differenza di stile ¹ fra libro e libro e troppo forti sono alcune discrepanze che è dato notare fra i vari luoghi dell'opera. A parte la duplice definizione del *samsāra* e del *mokṣa* che si dà nello stesso libro, I (1, 2, e 1, 9, resta pure la contraddizione notevole fra quanto si dice proprio al principio della raccolta e quanto invece si troverà più oltre. Cioè mentre in I, 1, 1, il *summum bonum* (*nihśreyas*) si otterrebbe dalla conoscenza delle 16 categorie, in seguito con maggior consonanza con quanto è ammesso quasi universalmente nell'India, la liberazione si ottiene con la conoscenza del *pramāṇa* e del *prameya*, cioè *ātman*, *doṣa*, *pravṛtti* etc. Come si spiega questa contraddizione, che ha dato da fare agli stessi commentatori che s'affannano a superarla con una dialettica minuziosa spesso, ma non sempre convincente? Probabilmente la soluzione può fornircela l'esame del 1° *sūtra* stesso, il quale in realtà non contiene altro che una enumerazione di categorie o meglio elenchi, i quali non hanno tutti un valore speculativo e teoretico ma piuttosto critico e dialettico. Interessano cioè il modo di condurre una discussione, e si preoccupano degli artifici che possano servire ad avere nella disputa facile ragione sugli avversari. Fare consistere in questo il *summum bonum* è veramente un po' troppo, amenochè non si consideri il passo come testimonio di interferenze fra il Nyāya e scuole di veri e proprii sofisti per i quali la dialettica fosse fine a se stessa. Ciò varrebbe soprattutto per le ultime categorie, a questo proposito singolarmente notevoli, e che nel *Nyāyadarśana* hanno un posto a parte nel II *ahnika* del I° libro, mentre nel I° si parla delle categorie vere e proprie. In quelle è

¹ Saggiamente notata dal FADDEGON, *Op. cit.*, p. 47.

incluso ad es. la *vitandā* di cui noi già abbiamo notizia: già vedemmo infatti come *vitandāvāda* venisse da Buddhaghosa – cui fa riscontro un passo della *Nyāyamañjarī* – adoperato per indicare i Lokāyatika ed i loro *sallāpa*, le loro ciarle. Nè può a questo proposito dimenticarsi il carattere sofisticato che fonti come il *Mahābhārata* attribuiscono appunto ai materialisti detti *hetuvādin*, così come *hetuvāda*, *hetuvidyā*, ha nei testi buddhistici piuttosto cattivo significato. Che su questa parte delle categorie del Nyāya abbiano influito teorie lokāyatika? E che siano interceduti realmente dei rapporti fra la *hetuvidyā* di questi e la classificazione di quelle? Sono quesiti questi, ai quali non oso rispondere, perchè io avverto benissimo quanto sia pericoloso il terreno delle ipotesi, quando specialmente, come è il caso nostro, manchino prove e documenti sicuri che possano testimoniare in maniera certa le relazioni e le interferenze fra sistemi e sistemi. Mi basti solo di aver segnalato delle « possibilità » della cui portata nuovi testi e nuove ricerche potranno forse un giorno decidere.

CAPITOLO IV

Questo nelle sue linee generali il sistema dei Lokāyatika o Cār-vāka, quale ci viene presentato dai suoi avversari nelle numerose confutazioni che ce ne restano negli scritti buddhistici, jaina, brāhmanici: nè purtroppo fino ad oggi si conosce un testo, uscito dalla loro stessa scuola, che possa direttamente illuminarci su di essa; tale infatti non può considerarsi come già vedemmo il *Bārhaspatya-sūtra*, edito dal Thomas.

Ma non per questo dobbiamo accogliere l'opinione del Rhys Davids¹ e del Pizzagalli², che cioè i Lokāyatika non avessero affatto sistema, o che, come vuole il Pizzagalli, il primo a dare forma sistematica alle sconnesse e disparate dottrine attribuite ai materialisti fu, indottovi soprattutto da ragioni di metodo nella compilazione del suo manuale, Mādhavācārya.

(*Op. cit.*, p. 53). « È noto come una delle caratteristiche dello spirito indiano è la mania della classificazione; basta uno sguardo al sistema del Sāṅkhya, il sistema della numerazione per eccellenza, come dice il nome stesso; basta ricordare le sottilissime distinzioni logiche, grammaticali, retoriche. Nessun popolo si compiacque mai come l'Indiano

¹ *Dialogues of the Buddha*, in *SBB*, pp. 171 sgg.

² *Op. cit.*, p. 53.

di ragionar sull'astratto. Data un'idea, l'Indiano ne vede subito tutta la comprensione e l'estensione e come sente il bisogno di analizzarla nei suoi elementi costitutivi, così sente quello di metterla in relazione con altre idee, di assegnarla il suo posto, insomma di classificarla. Così Mādhava, dovendo fare un'esposizione dei sistemi più in voga al tempo suo, vide subito l'ordine, in cui si dovevano disporre. Se il sistema dei Bauddha conteneva una parte di verità, vi doveva essere un sistema, in cui questa verità mancava affatto. Se i Bauddha rappresentavano una negazione relativa, vi doveva essere chi rappresentasse una negazione assoluta. Quale poteva essere questo sistema della negazione assoluta se non quello del Cārvāka, del Rākshaso, che, travestito da brāhmaṇo, in nome dei brāhmaṇi, maledice Judhisṭira e muore, consumato dalle maledizioni brāhmaniche?

«Ma le tradizioni di questo sistema erano incerte o mancavano affatto. Il sistema però vi doveva essere perché la scala avesse il primo gradino, e potesse essere perfetta».

Io dubito fortemente che ciò sia vero; anzitutto è inesatto dire che Mādhavācārya fosse così sfornito di senso critico e di onestà scientifica come comunemente si crede: gli studi del De La Vallée Poussin, per quanto riguarda il Buddismo¹, dimostrano che egli attinse e largamente alle fonti originali; la stessa cosa è stata varie volte notata dal Garbe² per quanto riflette il Sāṅkhya e sarebbe facile dimostrare anche per gli altri sistemi.

Per di più nella letteratura indiana non mancano accenni che dimostrano come fosse diffusa l'opinione di una «continuità» di scuola anche nel sistema Lokāyata. Ciò risulta ad esempio dalla affermazione di Kṛṣṇamiśra, il quale, nel suo *Prabodhacandrodaya*, così si esprime: «Queste dottrine da Vācaspati seguace delle nostre opinioni³ furono insegnate e rimesse a Cārvāka. E da costui il testo fu diffuso nel mondo per mezzo di scolari e maggiori e minori» (Atto II)⁴.

Inoltre non mancano testimonianze dirette e relativamente antiche anteriori tutte a Mādhavācārya le quali ci parlano di *sūtra*, *śāstra* e *mantra* del Lokāyata.

Primo in ordine di tempo e per importanza viene il *Kautilyārthasāstra*, già più volte ricordato, nel quale il Lokāyata è messo alla pari del Sāṅkhya e dello Yoga.

¹ Pubblicati in *Le Muséon*, 1901, 1902.

² *Op. cit.*, p. 255, nota; p. 263, nota.

³ È una figura allegorica che parla: Mahāmoha, cioè «il grande errore».

⁴ Ed. Brockhaus., p. 28.

In appresso conviene citare il *Mahābhāṣya* di Patañjali (II secolo a. Cr.), nel quale a 7, 3, 45 viene ricordata una *varṇikā* di Bhāguri Lokāyatasya. La parola *varṇikā* non è registrata in B. R., ma è spiegata dal commentatore Kaiyaṭa, come *vyākhyātrī* mentre in un passo subito seguente è sostituita da *vartikā*. Qualunque possa essere il significato della parola, che probabilmente ad ogni modo corrisponde a commento, rimane il fatto che l'esistenza di scritti o trattati Lokāyatika ci vien confermata fin dal II secolo a. Cr.¹.

Quindi nel *Saddharmapūṇḍarīka*, uno dei più antichi libri del Mahāyāna, che ebbe l'onore di una prima traduzione in cinese nel 255 d. Cr., del Lokāyata si fa accenno in diversi luoghi: ma particolarmente interessanti sono le indicazioni che troviamo a p. 99 e 276: *Lokāyataiḥ śāstraiḥ* e *Lokāyatamantradhārin*; nel *Pratimānāṭaka*, attribuito a Bhāsa (V atto), è inoltre citato un *Bārhaspatya-arthaśāstra* che da remoti tempi noi sappiamo connesso con la tradizione materialista. Nello *Śataśāstra* di Āryadeva commentato da Vasubandhu e tradotto in cinese nel 404 d. Cr. da Kumārajīva, si fa esplicito ricordo dei *sūtra* di Bṛhaspati come quelli che ponevano come scopo di ogni attività umana il piacere². Diretta menzione dei *Lokāyatataśāstra* si ritrova nel VII secolo nello *Śikṣāsamuccaya* di Śāntideva. Secondo lo sconosciuto autore delle note marginali ad un'opera in *apabhraṃsa*, il *Tisatṭhima-hāpurisagūṇalaṅkāra* di Puppahanta³, il Purandara nominato nel testo sarebbe un *Cārvākamate granthakartā*; nè l'affermazione è isolata perchè nel *Tattvasaṃgraha* di Śāntirakṣita e nel commento di Kama-lāśīla lo stesso autore è ricordato e confutato (p. 431). Esso sosteneva che anche il *Cārvāka* ammette il *lokaprasiddhāsiddhānumāna*, ma non accetta quell'*anumāna* che trascende l'esperienza sensibile. E la lista delle citazioni potrebbe ancora aumentarsi; ricorderò ancora il già menzionato Śīlānka il quale, dopo aver citato vari detti e frasi dei Lokāyatika, nel suo commento a *Sūryagaḍaṅga* I, 1, 12, aggiunge: « *amīṣām ca dṛṣṭāntānām pratipādakānī kecit sutrāni vyācakṣate* ». Questa allusione agli *śāstra* o *sūtra* o *mantra* dei Lokāyatika dimostra evidentemente che doveva esistere una letteratura della scuola in cui erano esposte le teorie fondamentali della stessa. Ciò soltanto inoltre può spiegare come Candrakīrti, commentatore delle *Madhyamika-kā-*

¹ Il passo fu per la prima volta segnalato dal WEBER in *Das Mahābhāṣya des Patañjali. Indische Studien*, 1873, p. 343. La parola *Lokāyata* non si trova in Pāṇini, ma in *Gaṇapatha* 23.

² Libro I. Vedine la traduzione da me data in *Alle fonti delle religioni*, p. 48.

³ In *Bhavisayattakathā* ed. by C. D. Dalal (Gaekwad's Or. Series XX) p. 42.

*rikā*¹ di Nāgārjuna, attribuisca ai Lokāyatika uno *śloka* che più tardi in altre varie fonti viene pure alla stessa scuola assegnato

. etavān eva puruṣo yavān indriyagocaraḥ
bhadre, vṛkapadaṃ hy etad yad vadanti bahuśrutāḥ.

il quale compare infatti anche nel *Lokatattvanirṇaya* di Haribhadra, nel *Śaddarśanasamuccaya*, nel commento di Śilānka al *Sūyagaḍaṅga* e nella *Bṛhadvyākhyā* a *Viśeṣāvāṣyakabhāṣya*, benchè con leggere varianti.

E del resto ad una fonte unica, ai testi stessi cioè della scuola confutata, debbono necessariamente risalire gli altri vari passi a questa attribuiti e che si trovano riprodotti con perfetta corrispondenza nelle opere più disparate, per indirizzo filosofico e per l'età in cui furono composte; nè può dimenticarsi che tutte le argomentazioni che si leggono in Mādhavācārya si ritrovano già in opere polemiche a lui di qualche secolo anteriori, come in Śilānka, in Haribhadra, in Śāntisūri, etc.

Nè mancano altri argomenti di carattere intrinseco i quali ci inducono a ritenere che non sia errato parlare di un vero e proprio sistema materialista già per tempo esposto in trattati e manuali quali tutte le scuole possedevano.

La corrente materialista, per quanto accolga, come vedremo, sette diverse, ci si presenta con caratteri suoi specifici e bene individuati.

All'ideale della *nirvṛtti* essa sostituisce quello della *pravṛtti*, alla rinuncia, l'azione. Questo indirizzo è caratterizzato da una concezione empirica e naturalistica che si sostituisce alla visione mistica, che è in fondo quella che domina nell'anima indiana; come da una parte esso instaurò il metodo scientifico dell'osservazione nei fatti naturali, dall'altra dette una valida spinta, anzi rappresentò, come già si vide, quelle scienze che riescono di pubblica utilità, l'*artha* soprattutto, unica disciplina che non richiede scrupoli, ma subordina al fine i mezzi. Ma a questo contenuto, che potremmo chiamare positivo, del sistema, se ne connette uno negativo, in quanto che per indurre gli uomini a ricercare il loro pieno godimento e ad accrescere le arti utili alla vita, il Lokāyata sentì presto la necessità di sgombrare le menti dai vani timori o terrori di cui i brāhmani e le varie sette religiose le assillavano: esiste solo quanto si vede e tocca con mano – essi proclamavano; – tutto ciò che i libri ritenuti sacri vanno predicando è falso; il brāhmano è un ciur-

¹ Ed. DE LA VALLÉE POUSSIN in *Bibliotheca Buddhica*, p. 360. Nella stessa opera a p. 356 si trova già esposta la teoria della derivazione dell'intelligenza dalle sostanze materiali come del potere inebriante dai semi di *kinva*, etc.

madore; colla morte del corpo tutto finisce: chi, per paura dell'al di là, nega a se medesimo quella gioia che si può sorbire solo in questa vita, presto trapassa, sacrificando a vani fantasmi una realtà di cui non ha saputo approfittare. Questo è quanto i Lokāyatika non si stancano di ripetere nei loro aforismi: un materialismo grossolano certo, contro cui s'avventano gli strali degli avversari scandolezzati da tanta empità. Ma è evidente che tali aprioristiche e spesso banali affermazioni presto non poterono più bastare. Di fronte al crescente interesse per le ricerche filosofiche che suscitarono nell'India vivissimo entusiasmo per le indagini logiche e metodologiche, dirette a stabilire la validità dei mezzi conoscitivi e quindi del nostro sapere, i Lokāyatika non poterono sottrarsi, se volevano assicurare la vitalità stessa del loro sistema, ad una più organica e diciamo pure più coerente e sistematica esposizione dei loro pensamenti.

Quanto or ora abbiamo detto dimostra insieme che se i Lokāyatika furono indotti dallo stesso movimento filosofico indiano a formulare un sistema, tuttavia questo non deve considerarsi come un tutto definitivamente formato e fissatosi in uno schema inalterabile, in una determinata epoca, chiuso ad ogni ulteriore sviluppo.

I sistemi filosofici indiani hanno avuto una vitalità secolare: nati quasi tutti parecchi secoli prima dell'era volgare durano, per lo più, anche ai giorni nostri. Ma, e questa è forse una delle cause precipue della loro resistenza, essi non si chiusero in uno schema immutabile ed inalterabile, in quanto che pur riconoscendo quasi sempre l'inviolabilità della tradizione consegnata in testi fondamentali, reputati sacri o attribuiti a maestri di origine divina, o in seguito, dalla pietà dei discepoli, divinizzati, poco alla volta, con una casistica ed una elasticità abilmente dialettica, via via trassero dai vecchi principi nuove conseguenze e a seconda delle mutate esigenze dei tempi, delle cambiate condizioni spirituali, dei progressi nel campo scientifico e filosofico, dei nuovi indirizzi religiosi, degli atteggiamenti dei sistemi rivali, dettero un nuovo aspetto alle dottrine tradizionali. È così che dal Sāṅkhya ateista di Kapila, arriviamo al Sāṅkhya teistico di Vijñānabhikṣu e dei Purāṇa, dal Buddhismo del *Dīghanikāya* al Buddhismo del *Saddharma-puṇḍarīka*, dalle Upaniṣad a Śaṅkara, Rāmānuja o Madhva. Ed in ciascun indirizzo si distinsero via via singole scuole e sette, le quali più o meno si discostano dalla tradizione su alcune questioni speciali, sicchè Buddhismo, Jainismo, Vedānta sono nomi generici, sotto cui in realtà si celano indirizzi disparati e fra loro anche discrepanti od avversi. Chi non ricorda le interminabili disparati e fra loro anche discrepanti od avversi. Chi non ricorda le interminabili dispute fra hīnayānistī e mahāyānistī, o Vijñānavādin e Madhyāmika nel buddhismo,

Śvetāmbara e Digambara nel jainismo, seguaci di Rāmānuja, Śāṅkara e Madhva nel vedāntismo?

È così che dal più antico Lokāyata quale è ricordato dai testi buddhistici, in cui un'erudizione pratica e politica è la nota dominante, si passa ad un Lokāyata più tardo sorto dalla fusione del vecchio indirizzio con correnti di pensiero, che probabilmente sono derivazioni di sistemi simili a quelli attribuiti ad Ajita e Purāṇa nel *Dīghanikāya*.

Ciò non implica che tutti gli indirizzi inclusi dalle scuole ortodosse sotto il nome generico di Lokāyata avessero un carattere grossolanamente edonistico: tutte si accomunano nel rinnegare i libri sacri su cui la tradizione dell'India riposa, tutti non accettano la legge del *karman* e non riconoscono l'utilità dei sacrifici, in quanto non credono in una futura rinascita; ma a lato del *dhūrta* Cārvāka c'era il *susikṣita* Cārvāka (la denominazione è dovuta a Jayanta, l'autore della *Nyāyamañjarī*) che fondava le sue negazioni su dati logici e su abili critiche alle teorie dei *pramāṇa*¹: c'erano persino sette di Cārvāka che sicuri della ferrea legge inerente alla evoluzione degli elementi materiali, di cui i vari organismi si compongono, attendevano, in una specie di distacco dal mondo, come altre sette di yogi e mistici, che questo corpo si dissolvesse.

Non è a questo proposito fuor di luogo notare che la miglior demarcazione fra il *dhūrta* e il *susikṣita* Cārvāka trovavasi nella pratica. La comunità hindu non ha mai rinnegato nessuno dei suoi membri per teorie eterodosse: lo ha criticato, lo ha biasimato, gli ha minacciato tristi ricompense nella vita futura, ma gli ha lasciato la facoltà di accettare e professare qualunque dottrina, salvo vari periodi di intolleranze religiose, che non hanno lasciato tracce durevoli nella storia dell'India. Chiunque avesse voluto era libero di farsi discepolo del *Lokāyatamata* e di negare in dotte e sottili discussioni l'autorità di sacri testi, l'esistenza dell'anima, la legge del *karman*. Ma le cose cambiavano quando egli avesse voluto attaccare in tutta la loro pienezza le conclusioni dei sacri postulati filosofici e teorici; la società hindu se è stata tollerante in questioni puramente teologiche o speculative, è stata dalla massima intolleranza per ogni più piccola infrazione all'*ācāra*; l'essere hindu non consiste nell'accettare piuttosto questa che un'altra delle tante fedi che si sono succedute o hanno vissuto e vivono in pacifico accordo una accanto all'altra in questo paese, quanto nel seguire quelle regole e quei precetti, che i *dharmasāstra* hanno codificato e che le innumerevoli scuole degli Smārtas han tramandato ed elaborato, in uno dei più colossali e durevoli sistemi che il mondo conosca. Rinnegare gli dei e il *karman*

¹ [Tutto questo è ora provato dal *Tattvopaplava*].

era permesso, violare l'*ācāra* significava esser messo fuori della società hindu, diventare un *outcast*. *Nāstika* è un nome generico, ma non dobbiamo dimenticare tutto questo se vogliamo intenderne, nella sua pienezza, il vero significato.

Infatti se ci limitiamo a studiare le prime manifestazioni del pensiero Lokāyata quali ci sono confermate dai testi, il sistema di Ajita, ad es., risulta evidente come esso non abbia che ben pochi rapporti con quelle affermazioni di grossolano materialismo che i trattati posteriori attribuiscono ai Cārvāka. Ajita Kesakambalin è un brāhmano il cui pensiero è essenzialmente critico: per comprenderlo bisogna rifarsi all'*ātmavāda* imperante nella speculazione delle Upaniṣad. Egli nega questa dottrina affermando che con la morte tutto finisce, siccome non esiste una entità metafisica che sopravviva al corpo. Niente nel suo sistema che giustifichi quelle esagerazioni edonistiche che le scuole rivali più tarde assegnano ai *nāstika*; se si volesse trovare un punto di contatto col suo pensiero si potrebbe forse pensare ad Epicuro: lo stesso atteggiamento ostile, per quanto anche più deciso forse, contro le superstizioni religiose inculcate dai preti, lo stesso tentativo di togliere alla vita ogni giustificazione trascendente, la stessa intenzione di tutto spiegare con forze fisiche e naturali.

Questo continuo evolversi, questo perenne frantumarsi dei sistemi in tante scuole, costituisce appunto la difficoltà precipua che lo studioso incontra nel tracciare la storia del pensiero nell'India, un pensiero secolare e multiforme che è passato per tutte le possibili fasi, dal materialismo più grossolano al misticismo più ardente, dall'idealismo assoluto all'empirismo e al naturalismo.

Il Lokāyata ha attraversato le vicende degli altri sistemi nati in quel terreno così fertile di indagini filosofiche com'è l'India: non soltanto cioè ha subito un processo di evoluzione secolare durante il quale si è venuto meglio organando e sistemando, ma ha accolto sotto la sua denominazione generica molteplici indirizzi e sette diverse tutte quante accomunate tuttavia da una fondamentale caratteristica: la negazione cioè del *karman*, centro di gravità su cui poggia tutta la teosofia indiana.

Gli accenni a teorie spiccatamente materialistiche, siano o no dette Lokāyatika, che vien fatto di trovare nella letteratura dell'India confermano pienamente quanto siamo venuti dicendo. Già nel Ṛg-Veda II, 25, 5 VIII, 100 3-4 si nega Indra e da Nirukta I, 15-16 apprendiamo che fin d'allora non mancava chi negava il Veda, che tutti i Lokāyatika s'accordano, appunto, nel non riconoscere.

Ma il primo chiaro accenno a teorie che rassomigliano a quelle dei Lokāyata senza che questa parola venga tuttavia ancora ricordata,

ci vien fatto di trovare nella *Chāndogya-upaniṣad* nel capitolo in cui si narra come Vairocana ed Indra si recassero un giorno da Prajāpati per apprendere da lui l'arcana dottrina. Mentre Indra medita dubbioso sulla verità rivelatagli e tanto insiste presso il divino maestro fino a che non consegue l'illuminazione desiderata, Vairocana si accontenta del primo insegnamento impartitogli, secondo il quale l'*ātman* è equivalente e tutt'uno col corpo fisico. Quindi col cuore tranquillo se ne andò dai demoni e ad essi questa recondita dottrina riferì:

« L'*ātman* soltanto qui deve essere rallegrato, l'*ātman* soltanto deve essere servito... Perciò anche oggi dicono qui di uno che non dona, non crede, non sacrifica: un demonio certo è costui ».

Non è chi non riconosca l'importanza di questo antichissimo testo nel quale per la prima volta troviamo appunto accennate quelle teorie che costituiscono la caratteristica essenziale del Lokāyatamata; da una parte l'identificazione dell'*ātman* col corpo fisico, e quindi la mortalità di quello; dall'altra la negazione del *karman* con tutte le conseguenze pratiche che ne derivano: negazione dei riti sacri, dell'autorità dei brāhmani, dei libri religiosi, ecc.

Nella *Kātha-upaniṣad* se ancora non troviamo la parola *nāstika*, incontriamo tuttavia ricordo di gente che nega (*nāsti*) l'al di là e quindi il *karman*, e perciò è sempre preda di Mṛtyu, il dio della morte e la morte stessa, cui eternamente soggiace chi, non avendo intuito la verità liberatrice, sottostà al penoso *samsāra*. « Quel dubbio che c'è (sulla sorte) dell'uomo morto, (che cioè) secondo alcuni esiste, secondo altri non esiste (più), questo io vorrei risolvere istruito da te: tale è il terzo dei tre doni (che ti chieggo) ». (*Adh.*, I, vallī 1, 20).

« L'al di là non balena alla mente dello stolto che si sollazza offuscato dalla passione della ricchezza; pensando: questo è il mondo, non ne esiste uno oltre (questo), ripetutamente (costui) cade in mio potere ». (*Adh.*, I, vallī 2, 6).

Questo secondo passo soprattutto non lascia dubbio che in esso si accenni ai materialisti nel senso più comune e largo della parola, che non sanno nè vogliono sacrificare i godimenti tangibili della vita ai dubbi fantasmi dell'oltretomba.

Con la *Kātha-upaniṣad* ci siamo avvicinati a quel periodo di mirabile attività filosofica nel quale sviluppatasi e giunti a maturità i semi feraci gittati nell'era post-vedica ed organizzatesi sistematicamente correnti di pensiero già prima abbozzate, come ne è documento la vasta letteratura dei brāhmaṇa, si determinò una singolare fioritura di scuole e dottrine nuove, dal Sāṅkhya al Buddhismo e al Jainismo, le quali, per quanto disparate possano sembrare, sono fra loro legate da molte-

plici rapporti e occasionate dalle stesse esigenze spirituali, soprattutto dalla reazione al ritualismo brāhmanico e alla tradizione vedica da quello imposta e che minacciava di inaridirsi in un formalismo freddo e convenzionale.

In tante correnti diverse ed in tanto fervore filosofico è evidente che le scuole materialistiche già annunciate dalla *Chāndogya-upaniṣad* e nella più recente *Kaṭha-up.*, dovettero prendere anche esse, per quanto più o meno ostacolate e combattute un notevole sviluppo: e ne fa fede il fatto che a teorie materialistiche varie troviamo accenno ripetuto tanto nei libri buddhistici quanto nei Jaina. A giudicare da queste fonti, appare evidente che le scuole materialistiche erano numerose e capitanate ciascuna da alcuni pensatori, che ne erano i più segnalati rappresentanti. Primo fra tutti merita di essere qui ricordato Ajita Kesakambalin le cui teorie molto vicine a quelle di Lokāyata sono così riassunte nel *Sāmaññaphalasutta*: «O Mahārāja, non esiste nè l'elemosina, nè l'oblazione, non esiste nè frutto (*phala*), nè maturazione (*vipāka*) di buone e cattive azioni, non esiste nè questo nè un altro mondo, non esiste il padre, nè la madre, non esistono gli esseri *opapātika*, non esistono in questo mondo nè brāhmani, nè *śramaṇa* che, conseguito il giusto scopo, percorsa la retta via, questo e l'altro mondo da sè stessi avendo conosciuto e intuito, possano spiegarlo.

«Quest'uomo è composto dei quattro elementi, e, quando muore, la terra ritorna alla terra, l'acqua all'acqua, il fuoco al fuoco, il vento al vento, mentre i sensi vanno all'etere.

«Quattro uomini, con una bara sollevandolo, vanno fino al luogo della cremazione cantando inni funebri; restano bianche ossa e le offerte si riducono in cenere. L'elemosina, l'olio, le essenze sono raccomandate dagli stolti, bugia e chiacchiera è quella di coloro che parlano d'un essere reale (*athakavāda*). Ignoranti e dotti, quando il corpo si dissolve, sono infranti, distrutti, non esistono più dopo la morte.

«Così Ajita Kesakambalin richiesto sul visibile frutto della vita di uno *śramaṇa* espone la dottrina della distruzione (*uccheda*)».

Il ricordo del suo nome e della sua teoria è conservato dalla tradizione buddhistica fino ai tempi relativamente recenti: chè infatti nel *Kambalāśvatara* ricordato da Sāntirakṣita, śl. 1864, è evidente che occorre vedere lo stesso Ajita Kesakambalin di cui il *Dīghanikāya* fa menzione:

*kāyād eva tato jñānam prāṇāpānādyadhyadhiṣṭhitāt
yuktam jāyatā ityetat kambalāśvataroditam*

Ajita Kesakambalin negava dunque il sacrificio, le libazioni, il dono ai brāhmani, un al di là, si opponeva insomma alla tradizione

vedica e proclamava che con la morte tutto finisce e che l'uomo nullo altro è se non un aggregato dei quattro elementi materiali, dai quali la conoscenza deriva. Ecco dunque accennate tutte quelle teorie, che più tardi vedremo svolte dai Lokāyatika o attribuite a Bṛhaspati, con le cui sentenze alcune espressioni del *Dīghanikāya* singolarmente rassomigliano.

E che del resto il passo del *Sāmaññaphalasutta* riproduca abbastanza fedelmente le dottrine d'Ajita Kesakambalin o almeno di tutta una scuola può dimostrarsi con vari altri argomenti. Anzitutto, come fu notato giustamente dal Franke¹, nel discorso in prosa a lui attribuito, vien fatto di trovare uno *śloka* intiero facilmente riconoscibile, quando, invece di *sattā opapātikā* si legga, secondo una correzione di poco momento e perfettamente ammissibile, *satt'opapātika*:

nātthi mātā n'atthi pitā n'atthi satt'opapātikā,

śloka la cui presenza qui può solo spiegarsi con la ipotesi di una citazione².

Inoltre tutto il periodo: « quattro uomini con una bara sollevandolo » ecc., ricorre in maniera identica, persino nell'espressione verbale, nel *Sūyagadaṅga*, II, 1, 15; coincidenza che dimostra come i due testi, diversi forse anche di età, oltre che d'indirizzo, derivano da una fonte comune, che non può essere altro che il sistema stesso confutato.

« Dalla pianta dei piedi in sù, dalla punta dei capelli sulla testa in giù, lungo la superficie della pelle è il *jīva* il quale è sinonimo di *ātman*³: (quando) questo è intero il *jīva* vive; quando esso è morto il *jīva* non vive più. Finchè rimane il corpo, (esso) rimane, quando il corpo è morto esso non rimane. La vita (del *jīva*) è della stessa misura (di quella del corpo). Per esser bruciato (il cadavere) è trasportato (al luogo di cremazione).

« Quando il corpo è stato consumato dal fuoco, restano ossa (bianche) del color delle colombe, quattro uomini e la bara per quinta cosa

¹ *Dīghanikaya in Auswahl übersetzt*, p. 59, n. 6.

² Si confronti a *Dīghanikāya*, XXIII, pp. 2 sgg. *Majjhimanikāya*, PTS, III, p. 211, e *Rāmāyaṇa*, II, 107, 4. « Perciò, o Rāma, quell'uomo che s'affeziona pensando: (questa è mia) madre, (questo è mio) padre, come pazzo costui è da considerarsi. Nessuno è di nessuno ». E., *ibid.*, vv. 14 sgg. per quanto riguarda le offerte sacrificali. Sul quale argomento ved. pure S. S. S.

³ Ad *ātman* bisogna qui dare il significato di io corporeo, corpo, seguendo il commentatore Śīlānka.

ritornano al villaggio. Così non c'è, nè esiste (un *jīva*) differente dal corpo. Coloro i quali sostengono che non c'è nè esiste (un *jīva* differente dal corpo), costoro dicono la verità. Coloro i quali (invece) dicono: una cosa è il *jīva* e un'altra è il corpo, per questo essi non sanno (informarci) se questo *ātman* è lungo o corto, o sferico, o triangolare, o quadrangolare, o oblungo, o esagonale, o ottagonale, o nero, o blu, o rosso, o giallo, o bianco, o di buon odore o di cattivo odore, o pungente o aspro, o astringente, o acido, o dolce o duro o molle, o pesante o leggero, o freddo o caldo, o soffice o rozzo.

« Perciò coloro per i quali non c'è, nè esiste (l'*ātman*) costoro dicono la verità. Quelli (invece) i quali sostengono che uno è il *jīva* ed uno è il corpo, per questo essi non vedono le seguenti (difficoltà): come un uomo mostra una spada estrattala dal fodero (dicendo): questa, o signore, è la spada e questo è il fodero, così non c'è davvero nessun uomo che può estrarre (l'anima dal corpo dicendo): questa, o signore, è il *jīva* e questo è il corpo. Così come un uomo estratta una fibra da un (ramo) di *muñja* la mostra (dicendo): questo, o signore, è (il ramo) di *muñja* e questa è la fibra, così non c'è un uomo capace di mostrare: questo, o signore, è il *jīva* e questo è il corpo. Così come un uomo avendo estratto dalle carni un osso lo mostra (dicendo): questa, o signore, è la carne e questo è l'osso, così non c'è davvero un uomo il quale sia capace di mostrare: questo, o signore, è il *jīva* e questo è il corpo.

« Così come un uomo avendo estratto dalla palma della mano (un seme) di *āmalaka* può mostrarlo (dicendo): questa, o signore, è la palma della mano e questo è (il seme di) *āmalaka*, così non c'è davvero un uomo capace di mostrare: questo, o signore, è il *jīva* e questo è il corpo. Così come un uomo può estrarre dal burro la panna e mostrarla (dicendo): questo, o signore, è il burro e questa la panna, così non c'è davvero un uomo capace di mostrare: questo, o signore, è il *jīva* e questo è il corpo. Così come un uomo avendo estratto l'olio dai semi lo mostra (dicendo): questo, o signore, è l'olio e questa è la sansa, così... corpo. Così come un uomo avendo estratto il siero dalla canna da zucchero, la mostri dicendo: questo è il siero e questa è la melassa, così... corpo. Come un uomo avendo estratto fuoco dal legno *araṇi* lo mostri (dicendo): questo, o signore, è il fuoco e questo è il legno *araṇi*, così... corpo.

« Quindi coloro i quali affermano che (l'*ātman*) non c'è, nè esiste, questi dicono il vero; coloro i quali son d'opinione che uno è il corpo e uno è il *jīva* costoro per questo dicono il falso.

« Questi uccisori dicono: 'uccidi, scava, trucida, brucia, cuoci, spezza, rompi, fa violenza, distruggi, la vita è qui nel mondo, non esiste un al di là' ».

In questi passi inoltre non solo si nega l'esistenza dell'*ātman* concepito come entità trascendente, bensì si afferma che l'anima a null'altro si riduce se non all'insieme di quelle attività fisiche e psichiche che in tanto perdurano e si manifestano in quanto è vivo il corpo, perchè esse sono appunto la derivazione dei 4 elementi materiali di cui il corpo risulta. Inoltre già troviamo accennate *in nuce* la critica, logicamente svolta più tardi, fatta dai materialisti agli altri sistemi *kriyāvādin* circa la possibilità di percepire l'*ātman*; già velatamente si afferma che il solo mezzo di conoscenza è il *pratyakṣa*, vale a dire la percezione diretta.

Idee queste che già vedemmo tutte adombrate nel *Dīghanikāya* (*Pāyāsisuttanta*) e che trovano il loro correlato, spesse volte verbale, nel *Rāyapaseṇaijja* jainico. Si cf. pure *Samaraiiccakahā* (p. 113, e 117).

Come successiva documentazione per lo sviluppo delle dottrine materialistiche dobbiamo ricorrere all'epica.

Nel *Rāmāyaṇa* troviamo un notevole accenno ai Lokāyatika ed anzi una succinta esposizione del loro sistema della quale voglio ricordare due elementi caratteristici. Anzitutto l'espressa qualifica delle teorie del sistema come *kāmārtha* appellativo che viene perfettamente a confermare la nostra opinione sul contenuto pratico e positivo della corrente, e l'accenno alla critica dal sistema stesso mossa al *dharma*. In secondo luogo non vuole essere taciuto l'accenno che si fa al carattere logico delle argomentazioni dei Lokāyatika, i quali ci sono presentati fin da questo tempo come affermanti soltanto il *pratyakṣa*, ma rinneganti tutto quanto è *parokṣa*, vale a dire non cade sotto l'esperienza sensibile; nè va infine taciuto che talune espressioni ricordate dal *Rāmāyaṇa* suonano pressochè uguali a molti dei *sūtra* citati da altre fonti come propri del sistema materialistico.

Ayodh. *sarga* 100.

38. « Forse tu frequenti o caro i Brāhmani Lokāyatika? Perchè questi sono maestri in ciò che torna dannoso, ignoranti (benché) si stimino dotti ».

39. « Stolti, formatosi un ingegno filosofico, sostengono la non utilità dei *dharmaśāstra* più importanti ».

Ayodh. *sarga* 108.

3. « Chi mai può essere parente di qualcheduno? o che cosa di chicchessia può ottenersi da chicchessia? Perchè sole le creature nascono e muoiono sole ».

4. « Perciò, quell'uomo che si affezionasse pensando: (questo è mio) padre e (questa è mia) madre, costui dovrebbe tenersi in conto di sciocco. Nessuno appartiene a chicchessia ».

5. « Come un uomo, recatosi in un villaggio, prenda dimora fuori di quello e poi abbandonata quella stanza ne parta un altro giorno ».

6. « Nella stessa guisa, padre e madre, casa ed averi sono soltanto luoghi di temporaneo soggiorno. I saggi perciò non vi si affezionano »¹.

7. « Abbandonato il regno avito, o eccelso fra gli uomini, tu non devi soffermarti su di una cattiva strada, dolorosa, difficile, cosparsa di triboli ».

8. « Fatti incoronare re nella prosperosa Ayodhyā. La città raccolti i capelli² in una sola treccia ti attende ».

9. « O principe, godendo gli squisiti piaceri del regno soggiorna in Ayodhyā come Śakra nel cielo ».

10. « Nulla è a te Daśaratha, e nulla tu sei a lui: un altro è il re e un altro sei tu: perciò fa quel che si conviene ».

11. « Il padre è soltanto il seme delle creature: la nascita dell'uomo è dovuta allo sperma ed al sangue congiunti ad una madre che si trova in condizione adatta per procreare ».

12. « Il re è andato là dove doveva andare: questa è la sorte degli esseri; invano tu ti affliggi ».

13. « Quelli che sono tutti dediti all'utile e al giusto questi e non altri io compiangio, perchè essi dopo aver sofferto in questo mondo di dolore, una volta morti, hanno in sorte la distruzione ».

14. « Questa gente è intenta alla celebrazione della *śraddhā* ai mani da farsi nel 7^o, 8^o e 15^o giorno della luna, ma questo è sperpero di cibo, perchè il morto che cosa mai mangia? ».

15. « Se quanto si mangia in questo luogo da uno può passare nel corpo di un altro, l'uomo farebbe la *śraddhā* pure per chi viaggia lontano; così che questi non avrebbe bisogno di portarsi con se le provviste per il cammino ».

¹ La stessa similitudine nel *Saundaranandakāvya* di Āśvaghoṣa, XV, 34.

² Com'è costume delle donne costrette a viver lontane dal proprio marito.

16. « Questi testi che raccomandano il dono (dicendo): sacrifica, dona (ai brāhmani), fa la *dīkṣā*, esercita l'ascetismo, fa largizioni, sono stati fatti da persone scaltre ¹ ».

17. « O tu che sei intelligente convinciti che non esiste l'al di là, rimantene a ciò che miri con gli occhi (*pratyakṣa*) e lascia stare ciò che non vedi » (*parokṣa*).

18. « Prendendo a guida la dottrina dei buoni che spiega tutto il mondo, accetta il regno come ne sei pregato da Bharata ».

Le informazioni che sul Lokāyata possiamo raccogliere nel *Mahābhārata* non sono molte: sebbene nel gran poema si faccia menzione dei Lokāyatika, ma in un solo passo, la denominazione più frequente per tutte le dottrine eterodosse è quello di *nāstika*, nome complessivo e generico sotto cui si intendono incluse tutte le scuole avverse al brāhmanesimo e negatrici dei sacri libri.

Fra tutti i passi degno di essere segnalato è *Mahābh.* XII, 19 B, (= XII, 575 C.) in cui Yudhiṣṭhira si contrappone ad Arjuna come profondo conoscitore del *dharma*, laddove il Pṛthide espertissimo nel maneggio delle armi e nelle arti della vita pratica è incapace di intendere il *dharma*: Arjuna insomma ci è presentato in questo luogo come tutto dedito alla ricerca della ricchezza, *dhana*, e dell'utile, *artha*, quindi come seguace delle teorie che abbiamo visto attribuite a Bṛhaspati. Yudhiṣṭhira invece è il simbolo della corrente ortodossa brāhmanica che prende occasione dall'ammaestramento ad Arjuna impartito, per esporre sia pure schematicamente le teorie materialistiche cui questi sembra incline. Arjuna e Yudhiṣṭhira quindi in questo luogo mahābhāratiano ci compaiono come due figure rappresentative di indirizzi e correnti di pensiero che se originariamente molto affini finirono col seguire due vie opposte ².

1. « Io conosco o caro, i libri (*śāstra*) exoterici ed esoterici, conosco entrambi i precetti: fa l'azione e abbandonala ».

2. « Ed (altresi) i libri ingombri di argomentazioni logiche e meditati; quella certezza che è nel mantra, questa io conosco secondo la regola ».

3. « Tu invece che conosci soltanto le armi, insignito del voto dell'eroe, non sei in alcun modo capace di intendere secondo verità il senso degli *śāstra* ».

¹ Cf. *Sarvasiddhānta-Saṅgraha*, II, 12, 13.

² Cioè: *vidhi* e *nīśedha*.

4. « Neppure da un sottile conoscitore degli *sāstra* ed esperto nel determinare (tutto quanto) si riferisce al *dharma*, debbo essere io così ammaestrato, se tu consideri il *dharma* (stesso) ».

6. « Nel trimundio non si conosce alcuno che t'uguagli nelle leggi della battaglia e nell'abilità dell'agire ».

7. « In quel *dharma* che è troppo sottile a dirsi tu non puoi andare a fondo; o Dhanañjaya, tu non devi dubitare la mia penetrazione (in quello) ».

8. « Tu sei esperto nei libri dell'arte militare, ma non frequenti i vecchi nè conosci la sicura scienza di costoro che sanno in succinto e per esteso (tutte le sacre dottrine) ».

9. « Penitenza, abbandono, rinuncia ecco la sicura scienza di chi è intelligente: e una (pratica) è reciprocamente superiore all'altra, per chi ha la mente rivolta al supremo bene ».

10. « Se tu credi, o Pṛthide, che non v'ha nulla di superiore alla ricchezza, a questo proposito ti dichiarerò come essa non sia (da considerarsi) la cosa principale ».

11. « Le persone che vivono secondo il *dharma* si vedono infatti dedite abitualmente all'ascetismo e alla recitazione (dei sacri testi). Coloro cui spettano i mondi eterni sono gli *ṛṣi* che praticano ascetismo ».

12. « Gli Ajātaśatru e altri molti che di fermo proposito dimorarono nelle selve, se ne andarono al cielo per aver recitato i sacri testi nella foresta ».

13. « Per la strada volta a settentrione i nobili, raffrenando i sensi ed essendosi spogliati di quella tenebra che proviene dall'ignoranza, conseguirono le sedi proprie di quelli che si dedicano alla rinuncia ».

14. « Per la strada del mezzogiorno, che dicono la luminosa, sono i mondi di coloro che praticando i sacri riti frequentarono i cimiteri ».

15. « Non può insegnarsi quella via che solo distinguono quanti sono desiderosi di liberazione: perciò lo *yoga* è ricercato dai migliori ma esso è difficile a conoscersi ».

16. « Sopravvennero dei vati che (cominciarono a) riflettere sugli *sāstra* per desiderio di vedere che cosa fosse l'essenza [delle creature] e che cosa non lo fosse, pensando di trovarla or qui or lì ».

17. « Superando le dottrine del Veda gli *śāstra* e gli *āranyaka*, avendo fenduto uno stelo di *kadalī* non videro dentro di esso nessuna essenza ».

18. « E perciò rinunciando alla dottrina assoluta (dell'esistenza dell'*ātman*) (basandosi) su indizi esteriori, dissero che nel corpo risultante dei cinque elementi materiali risiede l'*ātman* provvisto di (sentimenti) di desiderio o di odio ¹ ».

19. « Questo dall'occhio non percepibile, sottile, ineffabile, trasmigra nelle creature preceduto da quella causa che è il *karman* ».

20. « Avendo reso il *manas* sede di tutto quanto è nobile, ed avendo raffrenato la sete, abbandonando la serie del *karman* sia egli, (divenuto) privo d'ogni sostegno, felice ».

21. « Esistendo questa strada frequentata dai buoni, conoscibile solo da un intelletto (sottile), come mai tu lodi l'utile che è solo ricco di danno? ».

22. Ci sono alcuni dotti dai cattivi consigli, cavillatori, che tenacemente ricordano l'antica sapienza ² eppure sciocchi come sono dicono: non c'è questo ».

23. « Dispregiatori dell'immortalità, van discutendo nelle assemblee e girano per tutto il mondo, ciarlieri e di molta dottrina ³ ».

Nè meno notevole è l'altro passo XII, 218, 23 nel quale, come fu già osservato dall'Hopkins e dal Pizzagalli ⁴ dobbiamo verisimilmente vedere una citazione – inseritavi forse nei tardi rimaneggiamenti subiti dal poema soprattutto in questa parte – di alcuni *sūtra* tratti da opere *sāṅkhya*, perchè Sāṅkhya è il sistema che vi si espone con i criteri propri dei trattati filosofici e tecnici, vale a dire sunteggiando le teorie avversarie per poi confutarle e dimostrare in fine la verità delle proprie asserzioni.

23. « Siccome la morte si vede cogli occhi, è sperimentabile co' sensi, è comprovata dal mondo, colui il quale anche affermasse in base alla sacra tradizione (*āgama*) che esiste qualche cosa di diverso (dal corpo) costui sarebbe sconfitto (nella discussione) ».

¹ Che l'*ātman* sia inferibile da desiderio (*icchā*), avversione (*dveṣa*) etc. è ammesso tanto dal Vaiśeṣika quanto dal Nyāya.

² Traduzione dubbia.

³ Calc. legge in *a: anṛtasyāvamantāro, vaktāro janasaṃsadi*; ma B ha: *anṛtasya*.

⁴ HOPKINS, p. 146; PIZZAGALLI, p. 30.

24. «Quando l'io vien meno all'io, (questa) è la morte: la sofferenza causata dalla vecchiaia, è morte; la dottrina dell'avversario concepisce erroneamente l'io (come diverso dal corpo)».

25. «Tuttavia esiste anche ciò che nel mondo non si concepisce; immarcescente, immortale, [è questo (*ātman*)]; esso è considerato come un re».

26. «Se così si obietta, siccome manca ogni *lakṣana* di cui si possa dire che esiste o non esiste, basandosi su quale (argomento) [siffatte ragioni] potranno considerarsi norma sicura (*vinīścaya*) nella pratica della vita?».

27. «La percezione diretta è la base di queste due cose: della illazione e della tradizione; se la tradizione o l'illazione sono infirmate dalla percezione diretta non sono più nulla».

28. «In qualunque inferenza, anche se uno vi riflette su, non si riesce a nulla: nel sistema dei *nāstika* non esiste un'anima differente e separata dal corpo¹».

Quale sia la fonte da cui le citazioni surriferite sono desunte, non possiamo determinare: probabilmente, come si accennò, uno dei tanti trattati Sāṅkhya che videro la luce nei primi secoli dell'era nostra quando questo sistema godette singolare favore. A tale età del resto ci riconducono soprattutto i caratteri generali del XII libro, nel quale il nostro episodio trovasi inserito, e ragioni stilistiche anche, ma non certo, come vorrebbe il Pizzagalli, il fatto che nelle teorie *nāstika* ricordatevi si identifica l'*ātman* col corpo, perchè questo argomento non potrebbe servire di per sè solo a provare l'età tarda dei *sūtra*, essendo queste teorie rintracciabili, come già si vide, fin nei più antichi testi buddhistici e jaina.

Altre allusioni sporadiche a dottrine e pensieri di carattere spiccatamente materialistico non sono certo infrequenti nel *Mahābhārata*², ma siccome non aggiungono, generalmente, nulla di nuovo a quanto già sappiamo è inutile soffermarsi più a lungo su di loro.

Accenni a dottrine Lokāyata, nonostante che non questo, ma il più generico appellativo di *nāstika* vi si ritrovi, vengono fatte d'incontrare nella *Caraka-Saṃhitā*, opera che se anche ha subito notevoli

¹ Difficilissimo *śloka* che ha dato da fare a tutti i commentatori ed interpreti; credo che la via migliore sia attenersi ad una traduzione letterale, la quale ad ogni modo non manca di farci intendere appieno il senso reale di questo vero e proprio *sūtra*. Il verso che segue è attribuito da Nīlakaṇṭha ai materialisti.

² Oltre ai passi già ricordati si veda HOPKINS, *op. cit.*, pp. 86 sgg.

rimaneggiamenti è nel suo nucleo abbastanza antica, come le ricerche dell'Hoernle e del Jolly hanno dimostrato¹.

Dopo aver accennato ai tre beni cui bisogna provvedere, conservazione della vita, acquisto di ricchezza, e beatitudine ultraterrena, a proposito di quest'ultima si dice (*Sūtrasthāna* XI, 6): « Rispetto a questo c'è dubbio. E come? Saremo o non saremo più (una volta) deceduti da questo mondo? Ma donde mai un al dubbio si profferisce? Esistono infatti alcuni i quali sostenendo l'invisibilità di quanto non cade sotto la percezione diretta son partigiani della negazione della rinascita (*punarbhava*).

Altri invece affermano la rinascita per fiducia nella tradizione, e per la contraddizione con la *śruti* (che ne deriverebbe, ove si accogliesse il *nāstikavāda*).

Altri credono che il padre e la madre (soltanto) siano causa della nascita.

Altre genti infine credono o (nello) *svabhāva*, o nella creazione per causa d'altri, o nel caso (*yadṛcchā*). Quindi il dubbio: ma dunque esiste davvero o non esiste la rinascita? ».

Col periodo postepico, quando, cresciuto l'interesse per i problemi logici e filosofici, i seguaci delle varie scuole cominciarono a polemizzare l'un contro l'altro, e quando, secondo quello schema metodologico presto universalmente affermatosi nell'India, ogni autore e quindi soprattutto ogni commentatore si vide per necessità obbligato ad esporre via via tutte le probabili obiezioni degli avversari per confutarle e quindi confermare le proprie teorie, le citazioni e gli accenni ai Lokāyatika abbondano.

Per tralasciare le citazioni sporadiche ed occasionali in parte già sopra ricordate, noterò soltanto che un lungo accenno alla dottrina Lokāyata vien fatto nel *Laṅkāvatāra*¹. Secondo la divisione in capitoli della traduzione cinese di Bodhiruci fatta durante la dinastia Wei, alla esposizione e alla critica del *Lokāyatika-mata* è dedicato tutto un capitolo, il V, intitolato appunto 盧迦耶陀 *Lu-chia-yeh-t'o*, mentre nella vulgata sanscrita, che segue un'altra spartizione del testo, questa sezione è inclusa nel cap. III. È evidente che come Lokāyatika vengono qui considerate non già soltanto quelle dottrine che abbiamo imparato a conoscere come tali², ma in generale tutte le scuole diverse dal sistema dei Vijñānavādin, cui il libro, come è noto, appartiene.

¹ Nella *Bela Samhitā* recentemente edita dall'Università di Calcutta, il cap. corrispondente a questo: pp. 25-26, rappresenta una redazione più breve, da cui è assente ogni elemento spiccatamente filosofico.

² The *Laṅkāvatāra Sūtra* ed. by Bunyu Nanjio, Kyōto 1923, p. 174. *Śarīrabud-dhivīṣayoḥpolabdhimātrām*.

Infatti tutte le scuole che affermano una delle quattro *koṭi*: *ekatva*, *anyatva*, *ubhaya*, *anubhaya*¹ e che credono alla reale esistenza delle cose sono in opposizione col sistema Vijñānavāda per cui tutto è *svacit-tadṛśyamātra*, privo di esistenza obiettiva, ma solo creato dal pensiero ed esistente nel pensiero (*citta*).

Merita di essere qui ricordata tuttavia una leggenda alquanto oscura ove si racconta l'origine del sistema Lokāyata e di cui io non conosco l'equivalente in altra parte della letteratura indiana. È bene anzitutto riprodurre il testo che non è molto semplice e che anzi con grande probabilità è in parte guasto:

*Indro 'pi, Mahāmate, anekasāstravidagdhābuddhiḥ svaśabdaśāstra-praṇetā*² *tac chiṣyena nāgavecarūpadhārinā svarga indrasabhāyām pratijñām kṛtvā; tava vā sahasrāro ratho bhajyatām mama vaikaikanāgabhavasya phanāchedo*³ *bhavatu iti sahadharmena*⁴ *ca nāgaveśadhārinā lokāyatikaśiṣyena devānām Indram vijitya sahasrāraṃ ratham bhāṅktvā punar apīmam lokam āgataḥ.*

Sembrerebbe dunque che Indra fosse considerato l'autore delle dottrine *lokāyatika*, che uno scolaro poi avrebbe vinto in una disputa per quindi diffondere il sistema anche in questo mondo.

Il *tat*, in *tac chiṣyena*, sembrerebbe infatti logicamente riferirsi a Indra considerato quale *śāstra-praṇetā*, autore (造 = fare) di *śāstra*. Sicchè verrebbe subito alla mente la ben nota tradizione del *Mahābhārata* (XII. 335) confermata dal *Kāmasūtra* I, 5, 6, 7, secondo cui Indra se non l'autore sarebbe stato il secondo a comporre un sommario dello scibile (*trivarga* e *mokṣa*), che redatto originariamente in centomila capitoli da Brahmā-Prajāpati, fu ridotto da Śiva Viśālākṣa in diecimila capitoli e da Indra in cinque mila, finchè Bṛhaspati lo condensò ancora in tre mila.

Ma le traduzioni cinesi, delle quali va tenuto il debito conto, pare intendano in maniera un po' diversa, riferendo quel *tat* a un Lokāyatika

¹ Che Āryadeva nel suo 破楞伽經中外道小乘四宗論 (B. Nanjiō 1259) riduce a quattro principali: Sāṅkhya, Vaiśeṣika, Nirgrantha, Jñātiputra.

² *Svayam śabda*? *Śabda* manca nella traduzione di Śikṣānanda e nei mss. usati dal Nanjiō, ma è confermato dalle versioni di Guṇabhadra e Bodhiruci e da quella tibetana.

³ Forse occorre correggere – e la correzione è confermata dalle versioni cinesi – *mama vā nāgabhavasya ckaikaphanāchedo bhavatu*.

⁴ Le versioni cinesi sembrano leggere 釋法. *Śakradharmena* (Guṇabhadra) 論法 *Śāstradharmena vādātī* (Bodhiruci e Śikṣānanda).

che nel nostro testo non si trova più. È bene riportare per intero la traduzione di Śikṣānanda che è quella basata su un testo molto affine all'attuale:

釋提桓因廣解衆論自造論。彼世論有一
 弟子現作龍身。詣釋天宮而立論宗。作是要
 言。騎尸迦。我共汝論。汝若不如。我當破汝千
 輻之輪。我若不如。斷二頭。以謝所屈。說是誓
 已。卽以論法摧伏常釋。壞千輻論。還來人間

Śakra devānām Indra largamente intendeva (il senso) delle dottrine: egli stesso aveva composto libri¹. Un discepolo di quel sistema Lokāyata, avendo assunto corpo di serpente, se ne andò nel palazzo di Indra e pose un argomento da discutere. E fece questo patto: Kauśika, io con te discuterò; se perdi io distruggerò il tuo carro dai mille raggi. Se io perdo mi saranno recise le due teste, per confessare (in tal modo) la (mia) sconfitta. Dopo questo patto secondo i metodi delle discussioni egli riuscì a vincere Indra e quindi ne distrusse il carro dalle mille ruote, ritornandosene fra gli uomini.

Sicchè sembra che l'origine del Lokāyata sia attribuita agli uomini, mentre si riconosce tanta potenza al sistema da attribuirgli la sconfitta di Indra e quindi, come in appresso si dice, la corruzione non solo degli dei ma a più forte ragione degli Asura e degli uomini.

Accenni a teorie materialistiche sono fatte nei *sūtra* del *Jainatarkavārttika*² e nel *Sammatitarka*³ di Siddhasena (V secolo?) nonostante che i più ampi e dettagliati ragguagli sullo stesso sistema si trovino, come è naturale, nei rispettivi e più tardi commentatori Śāntisūri (XI secolo) e Abhayadeva (XI sec.)⁴.

¹ 論 equivale tanto a *śāstra* quanto a *vāda*.

² Ho sotto mano l'edizione insufficiente per scopi scientifici curata da Vitthal Shāstrī, e pubblicata come estratto dal *Pandit*, Benares 1917, pp. 52 sgg.

³ Ediz. della *Śrījaśovijayajainagranthamālā*.

⁴ I commenti sono pubblicati nelle edizioni succitate.

Nell'VIII secolo nel commento di Śaṅkara ai *Brahmasūtra* già da noi più volte ricordato, leggiamo per quanto brevemente sunteggiate, le teorie fondamentali dei Lokāyatika; identità dell'anima col corpo etc. Le stesse dottrine sono accennate nei vari commenti *Bhāmatī*, *Kalpataru*, *Parimalā ad l.*

Accenni non trascurabili, benché non aggiungano nulla di nuovo a quanto già sappiamo dalle altre fonti, possono vedersi tanto nello *Ślokavārtika* che nel *Tantravārtika* di Kumārilabhaṭṭa (VII-VIII secolo).

Nel IX secolo Śilāṅka nel suo prezioso commentario al *Sūyaga-dāṅga* non soltanto fa una esposizione abbastanza dettagliata delle teorie materialistiche, ma cita anche parecchi *śloka* e sentenze verosimilmente desunte dai libri e testi della stessa scuola Lokāyata.

Allo stesso sec. IX appartengono il *Ṣaḍdarśanasamuccaya* e il *Lokatattvanirṇaya* di Haribhadra, il quale cita, per quanto riguarda i Lokāyatika, alcuni dei loro stesso *śloka* che noi conosciamo in parte per essere già stati citati *verbatim* in altre fonti; nè minori notizie ritroviamo nei due commentatori della prima opera Maṇibhadra e Guṇaratna.

Nel *Lokatattvanirṇaya*¹ i versi che interessano i sistemi materialistici sono III, II2, II3, II4.

Nel *Ṣaḍdarśanasamuccaya* l'esposizione del Lokāyatamata si fa a mo' di conclusione del manuale v. 80-87, il quale quindi segue proprio l'ordine inverso adottato da Mādhavācārya, che, come è noto, comincia coi sistemi più remoti da quello da lui seguito, per giungere via via, attraverso le critiche mosse dalle singole scuole alle rivali, al sistema da lui stesso professato, concepito come il più logico e sano punto di arrivo di tutta quanta la speculazione indiana.

Nell'XI secolo Kṛṣṇamiśra nel suo dramma allegorico-filosofico il *Prōbōdhacandrodaya* coglie l'occasione per esporre, sia pure brevemente, le dottrine degli aborriti eretici: ma la sua artistica elaborazione non basta a nascondere la fonte diretta cui si ispira e che si tradisce spesso con le stesse espressioni verbali che abbiamo viste risalire alla scuola che ci interessa; del resto, cogliendo egli i lati tutti della setta, ce ne dà una delle più pregevoli descrizioni.

Viene da ultimo Mādhavācārya (XIV secolo) il quale nel suo *Sarvadarśanasāṅgraha* non aggiunge alle nostre conoscenze nulla di nuovo che già non ci fosse noto per altre fonti. Onde mi pare cada di per sè la teoria più sopra ricordata, secondo la quale l'esposizione sistematica del Lokāyata sia opera esclusiva di lui.

¹ Editto dal SUALI in *GSAI*, XVIII (1905), p. 286.

Nè qui finisce certo la serie delle fonti cui possiamo attingere informazioni più o meno decisive e concludenti sul nostro sistema: ho ricordato soltanto le opere sicuramente datate e in cui gli accenni alle dottrine materialistiche sono più ampi e notevoli: ma sarebbe certo facile aggiungere altri testi appartenenti alle età più varie; ad es. il *Sarvasiddhantasāṅgraha*¹ attribuito certo erroneamente a Śaṅkara, ma ad ogni modo uscito certo dalla sua scuola immediata e nel quale il capitolo dedicato ai Lokāyata contiene citazioni dirette dai Lokāyata o *Bṛhaspati-sūtra*. Oltre alle opere occasionalmente già citate nel corso di questo studio si può ricordare:

il *Tarkasāṅgraha* di Annaṃbhaṭṭa².

il *Sāṅkhyapṛavacanabhāṣya*³

il *Sāṅkhyasūtravṛtti* (a *sūtra* III, 20-22, V, 28-29, V, 89)

la *Sāṅkhyatattvakaumudī* a *kārikā* 1 e 5

la *Syādvādamañjarī* a *śloka* 20

il *Ṣaḍdarśanasamuccaya* di Rājasekhara il quale nell'ultimo capitolo, 58, parla dei materialisti riproducendo quasi *verbatim* e con lievi aggiunte critiche le citazioni che vedemmo inserite nell'opera omonima di Haribhadra⁴.

Il *Sarvamatasāṅgraha* di autore non conosciuto e di data non certa, ma indubbiamente recente, contiene un capitolo sui Cārvāka (edito da Ganapati Shastrī in Trivandrum Sanskrit Series, 1918, p. 15). Raghūttamma in *Bhāṣyacandra* commentando Vātsyāyana a N. S. II, 1, 58, cita versi attribuiti a Bṛhaspati in *Nyāyadarśana* edito da Gangānāth Jhā, Chowkhambā S. S. (cf. *ibid.* p. 28, 30).

Pramāṇaparīkṣā di Vidyānanda (*Sanātana-jainagranthamālā*, p. 62 sg.).

Aṣṭasahasrī di Vidyānanda, Bombay, 1915, pp. 35, 42, 97, 249.

Prameyakamalamārtanḍa, p. 45.

Pramāṇamīmāṃsā di Hemacandra (Poona ed., p. 13). Varadarāja in *Nyāyakusumañjalibodhanī*, Benares ed., p. 52 sgg. 105.

¹ Editto da Rangācārya, Madras 1909. Ved. su quest'opera DE LA VALLÉE POUSSIN in *Muséon*, III (1902), 402, e WINTERNITZ, III, p. 419.

² Ed. in Bombay. *Sanskrit Series*. p. 13.

³ Ediz. del GARBE in HOS, p. 2, p. 52, 122.

⁴ Cfr. pure *Upamitibhava-prapañcakathā*. Ed. Bibl. Indica, pp. 660 sgg. Prajñākaramati nel suo commento a *Bodhicaryāvatāra*, VIII, 103 ed. Bibl. Indica; *Parīkṣāmukha* di Mānikyadaṇḍin col commento *Parīkṣāmukhalaghuvṛtti* di Anantavīrya (ed. Bibl. Indica) pp. 13, 41, (*Cārvāka*) 6, 52, 53 (*Laukāyatika*); Vācaspatimiśra a *Yogasūtra* II, 9. Nel commento (*vivṛtti*) al *Nyāyāvatāra* di Divākara fatto da Siddharṣi (e non Candraprabha; V. MIRONOV, *Boll. Acc. Imp. Scienze Peterb.*, 1911, Marzo) 1 e 29. *Prapañcahīdaya* (Triv. S. S. 45), p. 60.

CONCLUSIONE

Possiamo ora riassumere quanto siamo venuti esponendo.

Le correnti materialistiche si sono venute determinando assai per tempo in India, e hanno assunto gli aspetti più diversi, che i nomi generici ad esse usualmente dati, non valgono ad individuare. A lato dell'edonista nel senso più comune della parola, abbiamo il Lokāyata ed il *susikṣita* Cārvāka.

Ci sono buoni argomenti per supporre, almeno agli inizi, una stretta colleganza fra Lokāyata e *nīti* od *arthaśāstra*. Il nome di Bṛhaspati, che è rivendicato da entrambe le scuole come autore delle loro relative teorie, sembra confermare questa ipotesi.

Per quanto nessun trattato della setta Lokāyata ci sia pervenuto, dalle allusioni che abbiamo raccolto sembra risultare che esse mantennero e si appropriarono molte di quelle dottrine che ritroviamo nei sistemi realisti delle Indie, i quali accettando o i Veda, o l'*ātman*, o il *karman*, o Dio, poterono tuttavia chiamarsi ortodosse ed evitare quella generale riprovazione che coinvolse le scuole Lokāyata. Le fonti che ci restano non ci permettono di valutare quale sia stata l'originalità di queste ultime e quali teorie abbiano elaborato e quali altre abbiano accettato da altri sistemi.

Ad ogni modo le principali fra queste teorie sono:

1. Negazione di Dio, comune al Sāṅkhya, al Jainismo, al Buddhismo primitivo, e forse anche all'originario Vaiśeṣika.
2. Negazione dell'*ātman*, accettata dal Buddhismo, che appunto per questo non di rado vien confuso con le scuole Lokāyata.
3. Negazione delle sacre scritture, ugualmente confutate dai Buddhisti e dai Jaina.
4. Negazione del *karman*, elemento fondamentale e caratteristico della scuola Lokāyata.
5. Tutto ciò che è, deriva da elementi materiali, *mahābhūta*.
6. Questi *mahābhūta* variamente combinatisi in virtù di una forza in essi immanente, *svabhāva*, creano la molteplice varietà delle cose e degl'individui.
7. L'intelligenza deriva da questi elementi, come il potere incitante da semi di *kiṅva* etc.

8. Nulla più esiste dopo la morte.

9. Inutilità delle prescrizioni ed ingiunzioni religiose.

10. Atteggiamento ostile verso la classe sacerdotale e le sue pretese.

11. A Dio sostituiscono il re, e il sommo bene cercano di realizzare con l'aiuto della *nīti* o delle industrie e dei commerci (*vārttā*), proprio di questa vita.

12. Solo la percezione diretta dei sensi, (*pratyakṣa*), è valido mezzo di conoscenza.

Come relazioni sono intercedute fra *nīti* e Lokāyata, non è improbabile che interferenze, che non siamo in grado di valutare in tutta la loro estensione, si siano verificate fra queste scuole ed altri sistemi che sembrano essere stati in origine meno ortodossi di quello che non divennero in seguito, quando assunsero forme più definitive, tale ad esempio il Nyāya ed il Vaiśeṣika.

Le affinità col Nyāya, nelle sue forme originarie di euristica (*vivāda*, *hetuvidyā*, *vitandā*), sono largamente testimoniate dalle fonti a nostra disposizione.

Le argute critiche, all'*anumāna* ad es., sono prova della sottigliezza dialettica cui queste scuole Lokāyata seppero arrivare.

Le quali dunque, almeno secondo i testi, sembrano aver seguito tre correnti principali.

1. Una, condividendo teorie simili a quelle esposte da Ajita, rappresenta una tendenza fatalistica, = *svabhāvavāda*.

2. Un'altra scuola che riconosce Bṛhaspati come suo autore, propugna una *nīti* rigidamente edonistica.

3. Una terza ci si presenta soprattutto con un carattere dialettico o *vitandāvāda*, che con abili e sottili argomentazioni confuta tutte le possibili tesi ortodosse.

NOTE SUL *SAUNDĀRANANDA KĀVYA*
DI AŚVAGHOṢA

I

Nel commento di Vasubandhu allo *Śatasāstra* di Bodhisattva Deva ¹, – tradotto in cinese da Kumārajīva nel 404 (v. Bunyiu Nanjio, n. 1188) – verso la fine del primo capitolo si legge:

« Internamente desiderare le altrui bellezze (*anyarūpaṃ*) ed esternamente far mostra di virtù, questo si chiama *abrahmacaryā* siccome A–nan (Ānanda) disse a Nan–t’o (Nanda):

« Come i caproni per colpirsi reciprocamente con le corna prima s’avanzano e poi si ritirano, alla stessa guisa tu desideri abbracciare e regole » (*niyama vinaya, brahmacaryā*).

« Sebbene col corpo tu abbracci le regole, il tuo cuore è trascinato dal desiderio; quando questa (tua) azione è impura, a che cosa serve più la regola? ».

Sebbene Vasubandhu non indichi la sua fonte è evidente che egli trae il passo surriferito da un originale metrico in sanscrito: il quale non dovette essere altro che il *Saundarananda* di Aśvaghōṣa, corrispondendo la surriferita traduzione cinese alle due strofe 25 e 30 del libro 11 di questo poema:

titādayiṣayā dṛṣṭo yathā meṣo ’parsapati
tadvadabrahmacaryāya brahmacaryamidam tava
hṛdi kāmāgninā dipte kāyena vahato vratam
kimidam brahmacaryam te manasābrahmacāriṇaḥ.

La corrispondenza è quasi perfetta. Anzi in 25 *a* la traduzione cinese ci suggerirebbe la correzione di *dṛṣṭo*, che non dà un senso troppo sod-

¹ Sull’attribuzione dello *Śatasāstra* a Vasubandhu, v. N. PERI, À propos de la date de Vasubandhu, in *BEFEO* XI (1911), p. 361–368.

disfacente¹, in un participio perf. di *sr̥p* congiunto a qualche preposizione nel senso di « avvicinosi » (*ās̥r̥pto?*), com'è infatti nell'edizione del Johnson, 1928: Aśvaghōṣa frequentemente abbina due voci verbali derivate dalla stessa radice, ma dal significato modificato dalla differenza della preposizione.

Se Vasubandhu cita soltanto i vv. 25 e 30 della sua fonte, saltando tutti gli altri che fra quelli intercala l'originale, ciò facilmente si spiega, perchè, dato il carattere strettamente filosofico del breve manualetto, è evidente che il commentatore si doveva limitare a riprodurre i versi per il loro contenuto più importanti e salienti della lunga predica di Ānanda, trascurando la serie di esemplificazioni sulle quali, con compiacenza d'artista, si indugia Aśvaghōṣa.

Inutile aggiungere che oltre l'interesse puramente filologico, questa citazione ha per noi un discreto valore, anche perchè ci conferma la fama e la notorietà che le opere di Aśvaghōṣa dovettero presto godere, se Vasubandhu poteva limitarsi a citare passi dei suoi poemi senza nessuna indicazione del nome dell'autore, quasi supponendo facilmente riconoscibile la fonte cui attingeva.

II

Nel 1° *sarga* del *Parīśiṣṭaparva* di Hemaçandra² ai vv. 287 sgg. si racconta una novella che è bene ricordare per i sommi capi.

Nel villaggio Sugrāma, nel Magadha, vivono due fratelli Bhavadatta e Bhavadeva dei quali:

Bhavadatto bhavāmbhodher uttāraṇatarīm d̥ḍhām
yauvane 'py ādade dīkṣām susthitācāryasannidhanu 289

Assunti i voti, desiderando la *pravrajā* anche del fratello, ritorna nel suo paese, proprio mentre si preparavano gli sponsali di Bhavadeva; quindi:

vivāhakautukavyāgrah sa bhrātā kanyaso muneh
vismṛtānyakaraṇīyo mudātulas tadābhavat 295
vivāhasamaye prāptam ajānann iva so'grajam
nākarṣīt svāgatam api vratādānakathāpi kā. 296

¹ Anche il Gawroński ha riconosciuto che la lezione di 25 *a* deve essere alterata e propone *duṣṭo* invece di *d̥ḍṣṭo*. *Studies about the Sanskrit Buddhist Literature*, in *Prace Komisji Orjentalistycznej Polskiej Akademiji Umiejjetności*, n. 2, 1919, p. 70.

² Edizione della Śrījainadharmaprasārasabhā, Bhāvanagara, Vīrasaṃvat 2438.

Bhavadatta se ne ritorna, *vilakṣa*, per ritentare a miglior tempo la prova. Ottenutone il permesso dal suo *guru* entra più tardi novellamente nella sua città, da tutti onorato: ansiosi di udire la predica che egli loro promette, i parenti lo seguono. In quel frattempo Bhavadeva

sevyamānām vayasyābhir navodhām maṇḍayann abhūt 312
cakre 'ngarāgam preyasyā śrīcandanarasena ca.
candrātāparasenevākṣṭhena śāsimaṇḍalāt
tasyā mūrdhni ca dhammillam sumanodāmagarvitām
babandha grastāśāsināḥ svarbhāṇoḥ śrīmalīmḷucam 314
tatkapolaphalakayoḥ kastūryā patravallarim
mīnaketor iva jayaprasastim alikhat svayam... 315

Ma appena sa dell'arrivo del fratello:

hitvārdhamāṇḍitām kāntām « *na gantum ucitam tava* »
tasyāḥ sakhinām ityuktim sa eḍa iva nāsrnot 318
sāgrahm varayantīnām tāsām cetyuttaram dadau
 « *kṛtvā gurupranipātam punar eṣyāmi bālikāḥ* ». 319
 Bhavadatta appena lo scorge:
ghṛtabhājanam |
muniḥ śrāmaṇyadānāya satyamkāram ivārpayat. 321

Bhavadatta esce e si allontana dalla città, seguito per buon tratto dalla folla, la quale alla fine stanca, onoratolo prende da lui commiato. Il solo Bhavadeva non l'abbandona, finché non è dal fratello condotto alla presenza dell'*ācārya*. Allora:

Sūrir uce « *Bhavadatta, taruna ko 'yam āgataḥ* »?
So'avadad: « *Bhagavan dīkṣām jighṛkṣur me 'nujo hy asau* » 338
Suriṇā Bhavadevo 'pi papracche: « *kim vratārthy asi?* »
 « *Mā bhūd bhrātā mṛṣāvādīty* » « *evam* » *ity avadāt sa tu.*

Per la quale risposta, anche Bhavadeva, benché contro sua voglia, è consacrato monaco, mentre le donne del gineceo e la moglie si pongono alla sua ricerca:

E Bhavadeva intanto:

tām navodhām hṛdi dhyāyan bhrātṛbhaktyaiva kevalam
pravrajyām Bhavadevo 'pi sasālyām paryapālayat. 348

Più tardi, morto il fratello, sciolto dai voti, ritorna in città per ricongiungersi con la sua donna, che infatti incontra, ma, ahimè, assai mutata nell'aspetto e nell'animo, onde, meditando sull'instabilità delle cose umane, definitivamente si distacca dal mondo.

La corrispondenza della prima parte di questo racconto con la ben nota leggenda buddhistica è così evidente che non abbisogna di speciale commento; essa si estende persino a situazioni particolari. Come il Buddha e Nanda, così Bhavadatta e Bhavadeva sono due fratelli di diverso temperamento, nell'uno dei quali si determina fin dai primi anni una spiccata tendenza ascetica che lo conduce ad abbandonare la casa paterna per darsi ad una vita di rinuncia e di meditazione; nell'altro invece domina incontrastata la sete di godere. Come il Buddha, conseguita l'illuminazione ritorna nella propria città, così fa pure Bhavadatta col fermo proposito di convertire il fratello e di indurlo a prendere i voti.

Nella leggenda buddhistica la presenza del Buddha, che va di porta in porta elemosinando, ad eccezione di una sola schiava, non è avvertita da nessuno, nella casa di Nanda, onde questi, appena s'avvede della involontaria trascuratezza, s'affanna, per rimediare al mal fatto, di rintracciare il fratello; nella leggenda jainica, Bhavadatta, vistosi ugualmente negletto dal fratello, intento ai preparativi del matrimonio, si ritira nell'eremo per ritentare a miglior tempo la prova.

Quando ritorna trova Bhavadeva occupato, proprio come Nanda, a imbellettare ed ornare la propria moglie; ma saputo dell'arrivo del fratello Bhavadeva corre a lui vincendo, come il protagonista della leggenda buddhista, l'opposizione delle donne del gineceo. Raggiunto Bhavadatta regge il *bhājana* che questi in segno di particolare favore gli affida; la stessa situazione si ritrova, come è noto nel *Saundarananda Kāvya*.

Bhavadeva segue il fratello più per convenienza che per propria volontà, e finalmente si adatta, benché a malincuore, a prendere i voti, per non dare una smentita alle parole di Bhavadatta in presenza dell'*ācārya*: ma, come Nanda, pensa sempre in cuor suo alla sposa lontana, della quale si accennano i lamenti e le ricerche, appena si accorge della scomparsa del marito: situazione come è noto, che dà occasione a tutto un canto, l'8°, del *Saund.*

Alla fine quando Bhavadatta muore, Bhavadeva getta via gli abiti monacali, bramoso di ritornare in città per riunirsi alla moglie; ma riconosciuta la caducità di tutte le cose umane, consegue, come Nanda, il definitivo *vairāgya*.

Questa così perfetta corrispondenza fra il racconto buddhistico ed il jainico, non permettono dunque l'ipotesi che in questo caso, Hemacandra si sia ispirato ad una delle tante leggende popolari che egli accolse e più o meno artisticamente elaborò nei suoi pii racconti; anzi possiamo con piena sicurezza affermare che la fonte cui egli attinse e da cui prese l'orditura generale della sua novella fu proprio il *Saun-*

darānanda di Āsvaghoṣa: perché i particolari tutti, anche i secondari, del racconto di Hemacandra, se si riscontrano in questo poema mancano spesso nelle redazioni pāliche da noi conosciute della leggenda, e cioè specialmente nella *Dhammapadaṭṭhakathā*, che è tuttavia la più significativa e la più ampia¹. Nè ci consta che altri dopo Āsvaghoṣa trattasse dello stesso argomento. Specialmente notevoli sono, fra questi particolari comuni al poema di Āsvaghoṣa e al rifacimento jainico, due: e cioè, — prescindendo pure dal ricordo della consegna del *patra* o *bhājana*, che ricorre anche nella redazione pālica — la mancata ospitalità di Bhavadeva e di Nanda, ugualmente distratti dalle cure matrimoniali, e soprattutto la descrizione dell'acconciatura fatta dagli sposi in persona alla propria moglie; da rilevare in *Hem.* 315 il ricordo di quel *patra* sulle gote della moglie.

tatkapolaphalakayoḥ kastūryā patravallarīm

Nanda, come è noto, promette anch'egli di ritornare prima che il *viśeṣa* da lui disegnato sulla faccia di Sundarī siasi disseccato (S. K. IV, 19 sgg.).

Nè sembri strano che Hemacandra accolga, pur modificandolo in parte, un racconto buddhistico; Āsvaghoṣa aveva dei meriti singolari che anche quanti appartenevano a scuole filosofiche o a sette religiose diverse non potevano contestare: egli fu uno dei più grandi e celebrati poeti dell'India, che esercitò un influsso grandissimo su tutta la letteratura sanscrita a lui coeva e immediatamente posteriore, tanto grande, che noi forse non siamo in grado di preciarla in tutta la sua estensione e la sua importanza; niente meraviglia dunque se egli, che lasciò tracce di sè nel *Rāmāyana* e che il sommo Kālidāsa non disdegnò in più luoghi di imitare, servì pure di ispirazione a Hemacandra, a buon diritto chiamato Kalikālasarvajña e cui, nell'enciclopedico suo sapere, non doveva nè poteva essere ignota l'opera del sommo poeta buddhista.

¹ Lo stesso *Sundarīnandāvadāna* di Kṣemendra, *Avadānakalpalatā* X, segue una redazione del racconto, in alcuni particolari differente da quella accolta da Āsvaghoṣa e probabilmente desunta dal *vinaya* dei *Sarvāstivādīn*. Cf. CHAVANNES, *Cinq cent contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, III, 87-94.

THE VĀDAVIDHI

I have briefly dealt with the *Vādaividhi* in my note, "On the Fragments from Diñnāga" in *JRAS*, 1928, p. 368 and in my paper, "Buddhist Logic before Diñnāga", sent to the Oriental Congress recently held at Oxford [published in *JRAS* 1929, pp. 451-488, 870-871]¹. I have expounded in these two studies the reasons why I think that Vidyābhūṣaṇa's views about the authorship of the *Vādaividhi* cannot be maintained. On the other hand, Prof. Keith in a very interesting article² supports the theory of Vidyābhūṣaṇa against the contention of Mr R. Iyengar. Prof. Keith is not convinced by the arguments expounded by the latter and thinks, therefore, that unless new documents are found, we have no grounds for rejecting Vidyābhūṣaṇa's views.

Since the solution of the question is rather important for the history of Buddhist logic, I think that it is worthwhile to examine it once more in the light of all the available material.

One *Vādaividhi*, as it is known, is quoted by Uddyotakara concerning the definition of the *pratijñā: sādhyābhīdhanam pratijñā* (Benares Sanskrit Series, new edition, p. 117).

Vācaspati is here silent about the authorship of the book.

In another place Uddyotakara says: *apare tu svaparapakṣayoḥ siddhyasiddhyartham vacanam vādaḥ* (p. 150).

Vācaspati comments³ (p. 317): "*vāsubandhavam lakṣanam dūṣayitum upanyasyati*". (The new edition reads *vāsubandhavam* instead of the *saubandhavam* of the first edition).

At p. 136 we read in the NV: "*avayavatraya evaṃ lakṣanenopa-pādite teṣāṃ trayo durvihitā*". This refers, according to NVTT, p. 198, to the criticism advanced by Vasubandhu against the definition of the

¹ In the course of this note, these two papers will be abbreviated as follows: OFD and BLBD, so NV for *Nyāyavārttika*, NVTT for *Nyāyavārttikatātparyatikā*, PS for *Pramāṇasamuccaya* and PSV for *Pramāṇasamuccayavṛtti*.

² "Vasubandhu and the *Vādaividhi*", in *IHQ*, iv (1928), p. 221.

³ New edition, Benares Sanskrit Series 24 (Rājeśvara Sāstri ed.)

pratijñā, dīṣṭānta and *hetu*, as given by Akṣapāda: *atra Vasubandhunā pratijñādayo trayo 'vayavā durvhitā Akṣapādalakṣaṇenety uktam'*".

At last at p. 117, we read: " *yad api Vādavidhānaṭīkāyaṃ sādhyatīti śabdasya svayaṃ pareṇa ca tulyatvāt svayaṃ iti viśeṣanam* ¹.

So in NV we find only once the mention of the *Vādavidhi* and without the name of its author. That is all we know so far as Sanskrit sources are concerned. Now to whom shall we attribute this *Vādavidhi*?

Vidyābhūṣaṇa, whose theory Prof. Keith seems inclined to accept, assumes ² that it is a work of Dharmakīrti called *Vādanyāya* and that the *Vādavidhānaṭīkā*, quoted by the same Uddyotakara, is the same as the *Vādanyāyaṭīkā* by Vinīta-deva. So Uddyotakara should be, if not posterior, at least contemporary with Vinīta-deva. The identification of the *Vādavidhi* with the *Vādanyāya* is based upon the definition of the *pratijñā* as given by Uddyotakara and which is said to appear also in the *Vādanyāya*.

My first objection to such a theory is this: is it not strange that one and the same work is known under three different titles, viz., *Vādavidhi*, *Vādavidhāna*, *Vādanyāya*? This also implies that Uddyotakara quoted the same book under two different names just in the same page (p. 117., ll. 1 and 20).

Moreover, the work of Dharmakīrti is preserved in Tibetan, and, as I already noted, its title is not at all *Vādavidhi*, but *Codanānyāya* ³ or *Codyanyāya*. Let us now proceed to discuss the definition of the *pratijñā*, which has been the chief argument from which Vidyābhūṣaṇa deduced the identity of the *Vādavidhi* with the *Vādanyāya*, viz., *Codanānyāya*. First of all, we have in NV, *sādhyābhidhānaṃ pratijñā*, but in the *Codanānyāya* we read: *dam bca' ba yaṅ bsgrub bya bstan pa'i p'yir ro*, which corresponds to *pratijñāpi sādhyābhidhānāt*. Of course the similarity of the definition concerning the *pratijñā* cannot be avoided; it is in fact always either *sādhyābhidhāna* or *sādhyānirdeśa*. The diversity of views is concerned only with the *pratijñā* as a member of the syllogism.

The diversity is this; according to the *Nyāyasūtras* the *pratijñā* is one of the five members of the syllogism; it represents the *probandum* and it must be considered as a fundamental part of it, which cannot

¹ On the *pratyakṣa*, cf. Randle, Fragments, p. 10.

² *History of Indian Logic*, p. 320; *JRAS*, 1914, pp. 601-606 and *Introduction to a Bilingual Index of the Nyāyabindu* (BI, 1917), pp. 1X-X.

³ This form has been kindly suggested to me by prof. F. W. Thomas. But the commentary by Śāntirakṣita (mDo tse) has *Vādanyāya*.

be disposed of. The Buddhist logicians, on the contrary, elaborated the doctrine of the *pakṣa*. This is, according to the *Vādaividhi*, as we shall see later on, the argument proposed in the *vicāraṇā*. Now Uddyotakara objects to the consistency of the definition of the *pratijñā*, as given by Vasubandhu, with the theory of the *pakṣa* held by the same author. If the definition of *pratijñā* is related to the *pakṣa*, then it is useless to say: *sādhyābhidhānam*. *Sādhyā* being the *pakṣa* itself, the definition should run thus: “*tad abhidhānam pratijñā*”. If, on the other hand, it is maintained that the *pratijñā* has no relation with the *pakṣa*, then it would be the same as that given by the Naiyāyikas; so the mistakes that Vasubandhu finds in this, should also be present in his own. The commentary of Kuei-chi on the *Nyāyapraveśa*¹ throws further light on this point. In fact, he says that, according to the old masters, the syllogism is composed of two different parts, viz. *sādhyā* and *sādhana*. The first is represented by the subject and the predicate, *dharmin* and *dharma*, that must be proved; the second consists in the proposition (*pratijñā*), reason (*hetu*) and example (*dṛṣṭānta*). This theory is, in fact, expounded in the *Abhidharmasāṅgīti* and the *Prakaranārya-vācā-sāstra* of Asaṅga². It is evident, from the fragments of the *Vādaividhi* that this theory was accepted by the author of this book. *Sādhyā* is equal to *pakṣavicāraṇāyām iṣṭo' rthah* (NV, p. 106); *sādhana* is equal to *pratijñā, hetu, dṛṣṭānta*. But for Dinnāga things are different; *pratijñā* is abolished and *pakṣa*, viz. *sādhyā*, is substituted for it. So also for Dharmakīrti.

I must add that the passage of the *Codanānyāya* is not at all a definition of the *pratijñā*, but an incidental proposition in the course of a discussion on the *Nigrahasthānas*³.

Prof. Keith points out that the arguments of Mr. Iyengar are very far from being convincing, inasmuch as we cannot adduce any evidence

¹ The commentary of Kuei-chi on the *Nyāyapraveśa* has been studied by me in a paper to be published shortly.

² Cf. BLBD, where the logical theories of these books have been expounded.

³ As regards the definition of *pakṣa*, as given in the *Vidhānaṭīkā* and which is supposed to occur also in Vinitadeva's commentary on the *Codanānyāya*, I must confess that the Tib. passage has been misunderstood and wrongly translated by Vidyābhūṣana. Moreover, the word *svayam* is essential in the definition of *pakṣa* as given by Dinnāga in the *Nyāyamukha* and by Śāṅkarasvāmin in the *Nyāyapraveśa*. As to the passage concerning the *vāda* also we cannot find any exact correspondence. The Tib. supposes *vādipratīvādibhyām svaparārtha* (Tib. *don*)-*siddhyasiddhyartham vacanam vādaḥ*. We do not find here that literal correspondence that should be expected [cf. NV, 108, where the same definition occurs once more and where we find again *pakṣa* (Tib. *ṣ'yogs*) and not *artha* (*don*)].

the definition of the *pratijñā*, as quoted in the NV and analogous to that of the so-called *Vādanyāya* (viz. *Codanānyāya*), was in fact contained in the *Vādavidhi*. Fortunately, as I have expounded in my paper on BLBD, we are in a position to give this evidence. In fact, the definition of the *pratijñā* as given in the *Vādavidhi* is expressly quoted by Diñnāga in his *Pramāṇasamuccayavṛtti* (III, p. 45, a)¹ *bsgrub byar brjod pa tsam dam bca' ba: pratijñā sādhyābhidhānam* (or *nirdeśaḥ*) *eva* (or *mātram*). He adds that *sādhyā* is here *p'yogs*, *pakṣa*; and *pakṣa*, he says, must be understood as *rnam par dpyad pa'i 'dod pa'i don* that is: *vicāranāyām iṣṭo 'rthaḥ*, quoted by the NV already referred to. This confirms how the statements of Kuei-chi are exact.

That the definition of the *pratyakṣa* and of the *anumāna* (the former is attributed to Vasubandhu by Vācaspati), as quoted in the NV, are really found, in the *Vādavidhi*, as we read in the *Pramāṇasamuccayavṛtti* has, already been pointed out by Mr. Iyengar.

I must add that even the definition of the *dyṣtānta* as given in the *Vādavidhi* (from PSV) is not unknown to the NV; 137, *tayoḥ sambandhanidarśanam dyṣtāntaḥ: de dag gi 'brel pa nes par ston pa ni dpe ste*.²

For all these reasons I think that no doubt is any longer possible as regards the identity of the *Vādavidhi*, attributed to Vasubandhu and referred to in Diñnāga's PS and PSV, with the *Vādavidhi* quoted by the NV. The *Codanānyāya* of Dharmakīrti is out of question³. Now we shall consider the problem of the *Vādavidhānatīkā*. This title presupposes two different works; a *mūla* and a commentary on it. In the name *Vādavidhāna*, *vidhāna* is a synonym of *vidhi*. Now, as I said in my OFD, according to the Chinese sources, we know that Vasubandhu wrote at least three works on logic: 論式 *Lun-shih*, 論軌 *Lun-kuei*, 論心 *Lun-hsin*.

There is no doubt that the first corresponds to the *Vādavidhi*; the third is not *Vādakaūsala* as proposed by Vidyābhūṣaṇa, but *Vādahṛdaya*; the second can be restored quite well into *Vādavidhāna*, since *shih* and *kuei* are synonyms (rule, law, system, etc.). This may be supported

¹ From the copy of the bsTan-'gyur of the University of Calcutta that has been very kindly put at my disposal for some time. In the second translation of the same work it occurs at fol. 127 b.

² Chap. IV, fol. 70 b.

³ As I pointed out in OFD, p. 381, no allusion to the theory of the *Nigrahastānas* as maintained by Dharmakīrti is to be found in NV, but it occurs in NVT as well as in the *Nyāyamañjarī* of Jayanta.

by the fact that, as I have shown in BLBD, the quotation from the *Vādaividhāna* as given in the NV, agrees with a passage that I found in the *Abhidharmasamyuktasāṅgīti* written by Sthiramati, the greatest disciple of Vasubandhu, who composed the commentary on the *Vijñāptimātratā* recently published by prof. Sylvain Lévi.

I am sure, therefore, that there can hardly be any doubt that the identification of the *Vādaividhi* and the *Vādaividhāna* with the *Codanānyāya* is no longer tenable.

But now the question arises, who was the author of the *Vādaividhi*? According to Vācaspati the *Vādaividhi* is of Vasubandhu, because when Uddyotakara quotes passages, that we find in the commentary on the *Pramāṇasamuccaya*, as taken from the *Vādaividhi*, he uses the expression *Vāsubandhavalakṣaṇa*. The uncertainty arising from the reading *Saubandhava* of the first edition is now, as we saw, no more existent. The Chinese sources also agree with this attribution. Shen-t'ai and Kuei-chi tell us that the *Vādaividhāna* and the *Vādaividhi* are of Vasubandhu, and this statement cannot so easily be disposed of, since they were informed by Hsüan-tsang himself. The commentary of Kuei-chi on the *Nyāyapraveśa* clearly shows that he was perfectly conversant with the Buddhist logic and that he knew the *Pramāṇasamuccaya*. The only source at our disposal that seems to deny the attribution of the *Vādaividhi* to Vasubandhu is the *Pramāṇasamuccaya* of Diñnāga. This author thinks that that work is not by the *ācārya* as it was believed. Did he say so because he could not accept the theories held by Vasubandhu, whom he called "the master" and in fact was obliged to refute them in his book? Or was there really a tradition that denied the authorship of the *Vādāividhi* to Vasubandhu? It is difficult to answer these questions. But the fact remains that among the Naiyāyikas as well as among the Buddhists who informed Hsüan-tsang¹, the *Vādaividhi* was attributed to Vasubandhu, and that this *Vādaividhi* existed before Diñnāga.

I must add that this *Vādaividhi* has nothing to do with the fragment of the *Tarkaśāstra* which is preserved in Chinese and which still knows a five-fold syllogism as the Naiyāyikas; while Vasubandhu, and the *Vādaividhi*, as we know from Chinese sources, and Uddyotakara, expounded the doctrine of a three-fold syllogism².

¹ Jinendrabuddhi, in his *Viśalāmalavatī* on *Pramāṇasamuccaya*, I, 14, states also that the attribution of the *Vādaividhi* to Vasubandhu is 'jig rten na rab tu grags pa: loke prasiddha, but as it contains mistakes, it cannot be attributed to the *ācārya*.

² This very important text has been translated into Sanskrit by me [It was published in *Pre-Diñnāga Buddhist texts on logic from Chinese sources* (GOS, 49), Baroda 1929].

IS THE NYĀYAPRAVEŚA BY DINNĀGA?

The *Nyāyapraveśa*¹ with the commentary of Haribhadra has been published in the Gaekwad's Oriental Series, together with a careful comparative study of the two Tibetan translations by my friend Vidhuśekhara Shāstrī. Both translations presuppose the same original, but the first (T¹) (Cordier, *Catal.*, vol. iii, p. 435, n. 7) has been translated from the Sanskrit, while the second (T²) is a translation from the Chinese of Hsüan-tsang (Tib.: T'añ Sam Tsañ). The title of the work in the Sanskrit text is *Nyāyapraveśasūtra*: in this the word *sūtra* seems to be out of place, and it would be better to substitute the Chinese 論 *lun*, *śāstra*, which is much more correct, and which is to be found also in the index of the *bsTan-'Gyur: Bstan bcos rigs pa la 'jug pa: nyāyapraveśa-śāstra*. (Cf. Haribhadra's *Vṛtti*, p. 9: *nyāyapraveśakākhyasāstram*). According to the Tibetan colophon of T¹ the title of the book is given as *pramāṇanyāyapraveśaprakaraṇa*; but as it often happens in the Tibetan titles, this is probably a later restoration based on the Tibetan itself. If we have recourse to the commentary by Kuei-chi (因明入正理論疏) we should be inclined to interpret the *ts'ad ma* of the Tibetan not as *pramāṇa*, but as *ts'ad mai rig pa: pramāṇavidyā, hetuvidyā*: in fact the Chinese commentator gives us in transcription the Sanskrit title of the book in this way: 梵云·醯都·費陀·那耶·鉢羅·吠奢·奢薩·怛羅; in Sanskrit, *hei tu—fei t'o—na yeh—po lo fei shê—shê sa tan lo*. Then he explains: *hei tu* means 因 cause; *fei t'o* means 明 knowledge; *na yeh* means 正理 logic; *po lo fei shê* means 入 to enter: *shê sa tan lo* means 論 *śāstra*. It is evident, there-

¹ As I am writing far away from any Chinese library, nor have I yet received the last volumes of the Taishō edition of the *Tripitaka*, I cannot help using for this note the Nanking edition of the works by Kuei-chi and Shen-t'ai: therefore I cannot give any better reference.

fore, that the title of the book was *hetuwidyā-nyāya-praveśasāstra*. But curiously in the Chinese translation the book is not attributed to Diñnāga, but to 商羯羅塞縛彌 or ||主 (Nanjiō's Cat., 1216; Sugiura, p. 36).

Moreover, Kuci-chi himself, after having given the transcription of the title of the book, and having explained it in various ways, comments upon the phrase which follows the title, I mean: 商羯羅主菩薩造 (that is to say, made by Bodhisattva Śaṅkarasvāmin). He says: 梵云. *Shang chieh lo-sei fu mi p'u sa* 訖栗底: *chi li ti*. In Sanskrit: *Śaṅkarasvāmi-bodhisattva-kṛta* or *kṛtiḥ*. Further, in the Chinese *Tripitaka*, under the name of Diñnāga there is another treatise which has been translated twice: firstly by Hsüan-tsang and after him by I-ching (Nanjiō, nn. 1223, 1224), and which is called 因明正理門論, restored by Nanjiō as *Nyāyadvāratarka-sāstra*; this, however, is not perfectly correct, the right restoration being *hetuwidyā-nyāyamukhasāstra*¹. The relation between the *Nyāyapraveśa* and this

¹ When I first wrote this article, although I could not accept the restoration proposed by Nanjiō (*Nyāyadvāratarkasāstra*), I was inclined to think that the title of Nos. 1223-4 in Nanjiō's *Cat.* was in Sanskrit *Nyāyadvārasāstra*. When I received the proofs, I substituted *Nyāyamukha* for *Nyāyadvāra* for the following reasons.

First of all, those who know Buddhist Chinese are aware of the fact that Ch. 門, like Tib. *sgo*, may be the equivalent of Skt. *dvāra*, as well as of *mukha* (cf. expressions like 解脫門 *vimokṣamukha*, etc.). Therefore, according to the Chinese a restoration *Nyāyamukha* would be quite as possible as *Nyāyadvāra*. Moreover, the recently published text of the *Tattvasaṅgraha* confirms the conjecture that the title of the original book by Diñnāga was, in fact, *Nyāyamukha*. In the *Tattvasaṅgraha* we read (p. 372, l. 23):—

evam nyāyamukhagrantho vyākhyātavyo diśānayā |
jñānam ity abhisambandhāt pratītis tatra coditā |

Kamalaśīla thus comments on this *śloka*:—*tatrāyam Nyāyamukhagranthāḥ: "yaj jñānam artharūpādaḥ viśeṣaṇābhīdhāyākāyākābhedopacāreṇāvikalpakam tad akṣam akṣam prati vartata iti pratyakṣam"* *viśeṣaṇam jātyādi*, etc.

In the index of quotations the editor of the text considers this passage to be from the *Nyāyapraveśa*; but he adds in a footnote: *ādarśapustake pāṭhabhedo dīśyate* (p. 90). The *ādarśapustaka* is the text of N.P. as it is printed in the same collection, where the definition of *pratyakṣa* is given in the following terms: *pratyakṣam kalpanāpodham yaj jñānam arthe rūpādaḥ nāmajātyādikalpanārahitam tad akṣam akṣam prati vartata iti pratyakṣam*.

But there is no question of *pāṭhabheda*, because, as may be gathered from Kamalaśīla himself, we have here not a quotation from the N.P., but from the *Nyāyamukha*. In the commentary on *kārikā* 12 (Hsüan-tsang's transl., Tōkyō ed., p. 3 a

other treatise has not yet been settled. Vidyābhūṣaṇa (*History of Indian Logic*, p. 300, n. 2) wrongly affirms that the *Nyāyapraveśa* corresponds to Nos. 1223 and 1224 of Nanjiō's *Catalogue*, while at page 299, n. 1, he says that the *hetucakraḍamaru* is probably the same as the *hetudvārasāstra* referred to by I-ching (Takakusu's transl., p. 187). Professor Ui (*Vaiśeṣika Phil.*, p. 68, n. 2) rightly pointed out that the *Nyāyapraveśa* cannot be attributed to Diñnāga, but it seems that he was inclined to identify the *Nyāya Pr.* only with the Tibetan text translated from the Chinese. But as it is certain that Nanjiō 1223 and 1224 are absolutely different from Nanjiō 1216, in the same way it is certain—as was stated already by Vidyābhūṣaṇa himself (p. 300, n. 1) and has been now definitely shown by Vidhuśekhara Shāstrī—that both the Tibetan translations are of one and the same work. Now, what is the relation between the *Nyāyapraveśa* and the *Nyāyamukhaśāstra*? Are these both to be ascribed to Diñnāga, or was one only written by the great logician?

In the colophon to the *Nyāyapraveśa*, translated into Tibetan from the Chinese (Cordier, iii, p. 436), it is already said that this work must not be identified with the *rigs pa'i sgo: nyāyamukha* which is quoted in the *ts'ad ma'i 'grel c'en*, the commentary on the *Pramāna(samuccaya)*. Moreover, we have not sufficient grounds for rejecting the statement of Kuei-chi. He was a pupil of Hsüan-tsang, the translator of both works, and was himself perfectly acquainted with the history of Indian logic, as it is proved not only by his commentary upon the *Nyāyapraveśa*, but also by his essays and glosses on the *Vijñaptimātratāsiddhi* as the 成唯識論料簡, the || || 別鈔, and the commentary on the *Vīṃśakā-* and *Trimśakā-kārikā*.

Diñnāga quotes half a *śloka* as a *mūlakārikā* (i.e. taken from the *Pramāṇasamuccaya*):

現量除分別 餘所說因生

Then, commenting on the definition *pratyakṣam kalpanāpōdham*, he writes 若有智於色等境遠離一切種類名言假立無異諸門分別由不共緣現現別轉故現量。

Now it is evident that this definition tallies farly well with that given by Kamalaśīla in his quotation from the *Nyāyamukha*. So that there is no doubt that Nanjiō 1223, 1224 represent the Chinese version of the *Nyāyamukha*, which is the *rigs pa'i sgo*, attributed to Diñnāga and quoted very often in the Buddhist logical works preserved in the *bsTan-'gyur*.

The statement that he gives is formal¹: Diñnāga wrote the *Nyāyamukhaśāstra*, and Śaṅkarasvāmin, who was one of his pupils, composed the *Nyāyapraveśa*, deriving the fundamental tenets of this book from the treatise of his master. Shen-t'ai 神泰, who was another disciple of Hsüan-tsang, and who has commented upon the *Nyāyamukhaśāstra*, 因明正理門論述記, makes a statement almost identical in meaning: "Nyāya (正理) is the name of the other fifty books (literally: teachings), as the *Pramāṇasamuccaya* 集量), and so on. Because this *śāstra* represents the door of it (viz. *nyāya*), therefore it is called *nyāyamukha*. As to the *Nyāyapraveśa* made by Śaṅkarasvāmin (天主) [in the title of it] this *śāstra* is called [simply] *nyāya*, and because that [book, viz. the *Nyāyapraveśa*] can permit the entrance in this [viz. the *Nyāyamukha*], therefore it is called 'entrance into the *Nyāya*'. Since [the title] is abridged, it does not contain the word: door".

Recently my learned friend Vidhuśekhara Shāstrī has studied again the question in an article published in the *Indian Historical Quarterly*, III (1927), pp. 152-160. In this he endeavours to show that the *Nyāyapraveśa* is by Diñnāga, and that the authority of the Chinese sources is contradicted by the Tibetan and Sanskrit documents. On the contrary, I am inclined to maintain that here also the Chinese sources are correct. In fact, I think that his theory is based on the invalid assumption that the *Nyāyapraveśa* is identical with a supposed *Nyayadvāra* (p. 153, "it goes without saying that in fact *N.P.* and *Nyayadvāra* are one and the same"), while he believes that Nanjiō 1223 and 1224 are to be restored in *Nyāyatarkadvāraśāstra*. As, however, I have already shown, there is no word for *tarka* in Chinese; while, as we have seen, the Tibetan authorities also assert that the *Nyāyapraveśa* and the *Nyāyamukha* are two different books. Moreover, just as Chinese 門 and 入 have two different meanings, in the same way the Tibetan *sgo*, which corresponds usually to Skt. *dvāra* or *mukha*, is never used for *praveśa*, the regular translation of which is 'jug pa. Therefore, since the *Nyāyapraveśa* and the *Nyāyamukha* are two different works, the following passage of the commentary by Diñnāga himself on the *Pramāṇasamuccaya* has no value for the purpose of proving that he himself is the author of the *Nyāyapraveśa*: *de lta bu'i yon tan can gyi ston pa la p'yag 'ts'al nas ts'ad ma bsgrub par bya ba'i p'yir rañ gi rab tu byed pa rigs pa'i sgo la sogs pa rnam las 'dir gcig tu btus te ts'ad ma kun las btus pa brtsam par bya'o.*

¹ In the introductory part of his glosses on the *Nyāyapraveśa*.

Nor does the other passage of Jinendrabuddhi (in his *Viśālāmalavatī*, Mdo (Narthang ed.) Re, fol. 4^b, quoted at p. 155) prove aught else than is already *siddha*, that is to say, that the *Nyāyamukha* (and not the *Nyāyapraveśa*) is by Dinnāga.

The example of the first of the *pakṣābhāsās*, namely the *pratyakṣa-viruddha*, referred to and refuted by Kumārila (*Ślokavārttika*, i, 1, 5, Chowkhamba ed.), and Pārthasārathimiśra (ibid.), *asrāvanah śabdaḥ*, occurs certainly in the *Nyāyapraveśa*, but it is also discussed in the *Nyāyamukha*: 現量 . . . 相違 . . . 如有成立聲非所聞 that is to say: *pratyakṣaviruddham: yathā: asrāvanah śabda iti*.

Again, the *svavacanaviruddha*, refuted by Kumārila, is also contained in the *Nyāyamukha*, although the example given by Pārthasārathimiśra, *jananī me bandhyā*, does not occur, it is true, in the *Nyāyamukha*, where the example is — 一切言皆是妄: *sarvavacanāni mithyā*¹ (cf. *Nyāyabindu*, Benares ed., p. 85; *sarvaṃ mithyā bravīmi*). But this does not prove anything, since it is obvious that we cannot assert that the *Nyāyamukha* was the only source from which Pārthasārathimiśra drew his knowledge of Buddhist philosophy.

The example of the *lokaviruddha: śaśī na candrah* is far more interesting; it can be found neither in the Sanskrit text of the *N.P.* nor in T¹, but it occurs in the Chinese translation and in T², which, as already said, is based on that. Now this example is discussed in the *Nyāyamukha*—如說懷兔非月有故: *yathā śaśī na candra iti*.

As to the example of the *hetvābhāsa*, called *dharmaviśeṣaviṣāyā-parītasādhana*, that is to say, *parārthāś cakṣurādayaḥ saṅghātātvaḥ chayanāsanādyāṅgavat*, referred to by Kumārila, it is not in the *Nyāyamukha*; but it should be noted that the example was not invented by Dinnāga, who rather took it from the *Sāṅkhyakārikā*, 17 (cf. the commentary of Gauḍapāda on it).

In addition, it is worthy of notice that according to the tradition preserved by the Chinese commentators (Shen t'ai, who evidently reproduces the theories of his master, called by him 法論師) Śāṅkarasvāmin altered in some points the doctrine of Dinnāga contained in the *Nyāyamukha*. So, for instance, in this last book there are only five *pakṣābhāsās*: (1) *svavacana-viruddha*; (2) *āgama-viruddha*; (3) *loka-viruddha*; (4) *pratyakṣa-viruddha*; (5) *anumāna-viruddha*.

¹ This thesis can be met with in the first chapter of the fragment of the *Tarkaśāstra* (?) attributed to Vasubandhu. Its text has been restored into Sanskrit by me, and will very soon be published together with other logical works preserved in Chinese.

In the *Nyāyapraveśa*, on the contrary, we find nine *pakṣābhāsās*, that is to say, the four mentioned above as well as (6) *aprasiddhaviśeṣaṇa*, (7) *aprasiddhaviśeṣya*, (8) *aprasiddhobhaya*, (9) *prasiddhasambandha*. How can this difference between the two works be explained? According to Shen-t'ai the last four *doṣas* are a superfluous addition by Śāṅkarasvāmin. The *aprasiddhaviśeṣya* is, according to him, nothing else than *hetvaprāsiddhadoṣa* 因不成過; the *aprasiddhaviśeṣaṇa* is *vaidharmyadīṣṭāntadoṣa* 無同喻 |; the *aprasiddhobhaya* is related to the first two, and, as these are not *pakṣābhāsās*, it also cannot be a *pakṣābhāsa*.

As to the example given by Śāṅkarasvāmin in order to explain the *prasiddhasambandha*, namely, *śrāvāṇaḥ śabdaḥ*, this is in fact *aprasiddhapakṣa*, because nobody can begin a discussion if the *prativādin* is not supposed to have a thesis completely different from that which is accepted by the *vādin*. Therefore, he concludes, there are only five *pakṣadoṣās*. Kuei-chi himself, after having quoted the first five *pakṣābhāsās*, comments: "Diñnāga established only these five and Śāṅkarasvāmin added the other four".

Lastly, my friend Vidhuśekhara Shāstrī is opposed to the attribution of the *Nyāyapraveśa* to Śāṅkarasvāmin, since Hsüan-tsang does not quote in his travels the name of this author. But I do not think that this is a decisive objection, because not only was the book translated by the great pilgrim himself under the name of Śāṅkarasvāmin, but, as can be seen from many passages of the commentaries by Kuei-chi and Shen-t'ai, these Chinese scholars obtained all their information about the authorship and the history of these logical works from none other than their own master.

To conclude, I think that neither the attribution of the *Nyāyapraveśa* to Diñnāga, to be found in the rather late Tibetan translations of this work, nor the statement of a later author such as Haribhadra, can authorize us to deny validity to the ancient Chinese sources, which through Hsüan-tsang were directly connected with traditions current in India at the time of the travels of the great Chinese pilgrim.

Nor should we forget that in the colophon of the discovered MSS. of the *Nyāyapraveśa* no statement is to be found concerning the author of the work.

A VISIT TO AN "ASTRONOMICAL" TEMPLE IN INDIA

In Assam, near Gauhāṭī, on the southern bank of the Brahmaputra, there is one of the most famous places of pilgrimage in India, I mean the temple of Kāmākhyā. Kāmākhyā is one of the names for the Indian Devī, Kālī, or Durgā; in fact, Kāmākhyā is the *devī* herself in one of her most jolly aspects, as may be gathered from the Paurānic and the Tāntric literature connected with her cult, as for instance the *Kālikā-purāna*, the *Yoginī-tantra*, the *Kāmākhyā-tantra*, the *Kāmarūpa-tantra*, etc. The temple and all its neighbourhood for twelve *krośas* is considered one of the *pīṭhas*, or holy and consecrated places: the hills and rivers near it have been identified with some of the most renowned *tīrtha-sthānas* of India, with the purpose of associating with that revered spot some of the most sacred religious traditions of India¹.

One of the hills is called Citrācala, and on it is a temple dedicated to the nine planets (*grahas*).

"Astronomical" temples are rather rare in India; and therefore during my last visit to the Kāmākhyā hills I tried my utmost to see the Navagraha temple of Gauhāṭī.

The temple must have been built before the definite redaction of the *Kālikā-purāna*, which prescribes the Citrācala as one of the places to be visited by pilgrims during their *yātrā* to Kāmākhyā. It is situated on the top of a beautiful hill covered with very thick jungle, and the only person living there is a *pāṇḍā* (temple guide); but a Brahmin priest

¹ A description of all the places near the Kāmākhyā temple which are visited by pilgrims can be found in the *Yoginī-tantra* or in the *Kālikā-purāna* (ed. in Bengali type, Baṅgabāsi Press, pp. 491 ff.). My friend, Professor Bhūyān, who is in charge of the Assamese Museum founded in Gauhāṭī and is himself an enthusiastic research worker in the field of Assamese history, has found in one of the Buranjis or Assamese chronicles a list of all the sacred places as recorded in the *Yoginī-tantra*, with their vernacular names and the exact distances from each other. The chapter will, when published, be of the greatest importance for the study of the topography of the Kāmākhyā hills. For other references see the *Kāmākhyā-māhātmya* (in Sanskrit and in Bengali) compiled from various sources by the *pāṇḍās* of the temple (Ēivakṣṇa Śarmā and Viṣṇukānta Sarmā).

(*purohita*) sometimes resides there for a few months, and, as I am told, he is a very good astrologer (*jyotiṣī*) and horoscope maker. It is a pity that when I visited the temple he was out on tour in the Assam valley.

The temple, which is surrounded by a big wall, consists of a small rectangular *pronaos*, where a *liṅga* is worshipped, and of a large circular room, where the nine planets are placed. These are represented by nine cylindrical pieces of black stone, each one of which has been erected on a wide elevated base. This is circular, but with a prominence, in which a small channel, which surrounds the cylinder also, is cut. The central pillar is supposed to represent *Sūrya*, the sun, and around it there are the other eight planets, *Candra* (Moon), *Maṅgala* (Mars), *Rāhu* (the dragon's head, or ascending node), *Śani* (Saturnus), *Ketu* (the dragon's tail, or descending node), *Bṛhaspati* (Jupiter), *Budha* (Mercurius), *Śukra* (Venus)¹. They are placed according to the following scheme: —

<i>Rāhu</i> (4)	<i>Śani</i> (5)	<i>Ketu</i> (6)
<i>Maṅgala</i> (3)	<i>Sūrya</i> (1)	<i>Bṛhaspati</i> (7)
<i>Candra</i> (2)	<i>Śukra</i> (9)	<i>Budha</i> (8)

¹ Each one of these planets has many names. The most common are given in the *Rāja-mārtaṅḍa*, a book on astrology attributed to the famous king Bhoja, but quite different from the work of the same title and ascribed to the same author (Winternitz, *Gesch. Ind. Lit.*, iii, p. 461) (Veṅkatesv. ed., p. 1):—

- (a) sun: Ādityaḥ savitā sūryo bhāskaro 'rko divākaraḥ,
tigmāṇḥ śus tapano bhānuḥ sahasrāṃsuḥ prabhākaraḥ.
- (b) moon: Śitāṇḥ śus candramāḥ somo mṛgāṅkas tu nisākaraḥ,
sitarasṃmir nisānāthaḥ śaśāṅkaḥ śaśalāṅchanaḥ.
- (c) maṅgala: aṅgārakaḥ kujo bhaumo lohitāṅgo mahīsutah,
āraḥ kṣītisuto vakraḥ krūrākṣas ca nigadyate.
- (d) budha: budhaś candrasuto jñeyo vibudho bodhanas tathā,
jumāro rājaputraś ca tārāputras tathaiva ca.
- (e) bṛhaspati: suramantrī surācāryo gurur jīvo bṛhaspatiḥ
aṅgiromaśaḥ smṛtas tājñair giriśovacasām patiḥ.
- (f) śukra: bhṛgujo daityamantrī ca daityādhyakṣaḥ purohitaḥ,
uśanā bhārgavaḥ kāvyaḥ śukro daityagurus tathā.
- (g) śani: sauriḥ śanaiścaraḥ paṅguḥ konaḥ sūryasutas tathā;
mandaḥ śaniś ca mātaṅgī chāyāputro' sitāmbaraḥ.
- (h) rāhu: upaplavas tamo rāhuḥ surāriḥ siṅhikāsutah
- (i) ketu: ketur brahmasuto jñeyo dhūmravarnaḥ śikhī tathā.

All the cylinders are of the same shape and size, and, so far as I could see in the darkness of that room, there is no inscription anywhere; so that, for their identification, I had to rely completely on what the *pāṇḍā*, told me. I was rather surprised when the *pāṇḍā*, who accompanied me, began to make his *praṇāma* and to recite his formulas to the various *grahas*, because he followed an order quite different from that of the real disposition of the various cylinders around Sūrya. As far I can recollect and after comparing the notes took as soon as I went out from the temple, he followed this which I order:—

Sūrya, Soma, Maṅgala, Budha, Guru, Śukra, Śani, Rāhu, Ketu, that is to say, the order of the *grahas* (except Rāhu and Ketu) as presiding divinities of the seven days of the week. This order, which does not always correspond with that given in the astronomical or astrological works, is the same as that which we find in Tāntric ritual, as well as in the Vedic sacrifice of the *graha-yāga*. How then can we explain the difference between the disposition of the planets in the temple and the *praṇālī* or method followed by the priest in his *pūjā*? The reply is to be found in the fact that the temple represents the *maṇḍala*¹, or sacred circle, the construction of which is subject to certain rules and must follow a special order, which is different from the series of the planets as they appear when the *maṇḍala* has been completed.

The rules for the construction of a *maṇḍala* of the nine planets have been laid down in various works connected with the *graha-yāga*, as, for instance, the *Matsya-purāna* (*adhyāya* 93) the *Graha-yāga-tattva* of Raghunandana, etc.². These books prescribe that after the building of a *vedī* or square altar, the height of which must be half its length, the *maṇḍala* is to be made upon it. That is to say, the space on the surface of the *vedī* must be divided into nine equal parts: first of all, in the central space (*kṣetra* or *koṣṭha*) the sun is to be designed: he must be red and circular; then in the south-eastern corner (*dakṣiṇa-pūrva-*

¹ The *vedī* is always an elevated altar: the rules of its construction are rather complicated, as may be gathered from the various rituals connected with it. The *maṇḍala* or sacred enclosure which is designed upon it is quite different from the *yantra* or symbolic image of the various gods; in fact, the *maṇḍala* is a *sādhāraṇāsana*, as every divinity can be adored upon it, while the *yantra* is a *viśeṣāsana*, viz. it is particular to each god.

² Cf. *Yājñavalkya-smṛiti*, 290–303. The *Graha-yāga-tattva* by Raghunandana has recently been critically edited in Bengali type and with a very useful introduction in Bengali by Pandit Satiścandra Siddhāntabhūṣana in the *Samśkṛta-sāhitya-paraśad-grantha-mālā*, No. 10, Calcutta, 1925. Fig. 1 has been reproduced from that book.

kona) the moon, white, in the shape of a halfmoon; in the south (of Sūrya) Maṅgala, red and triangular; in the north-eastern corner Budha, yellow and in the shape of a bow; at the north (of Sūrya) Bṛhaspati yellow and in the shape of a lotus with eight leaves; in the east Śukra, square and white; in the west Śani, black and in the shape of a snake; in the south-western corner Rāhu, black, in the shape of a dolphin; in the north-western corner Ketu, in the shape of a sword and smoke-coloured. If we remember that in Tāntric ritual the *pūrva* is always the upper side of a *maṅḍala*, we have the scheme as shown on the next page.

It is evident that the disposition of the planets in the *nava-graha* temple of Gauhātī corresponds to the above *maṅḍala* ¹, while the method of the *pūjā* is in full accordance with the usual order of the *grahas* in the various Vedic, Paurāṇic, and Tāntric rituals. This follows the daily rotation of the planets.

I said before that the planets are represented in the temple of Gauhātī by nine cylinders of stone of the same size and shape; but we are told by various sources that in the *navagraha-yāga* the nine planets were represented by real images, made of materials varying with the different planets; according to the rules laid down in the *Yājñavalkya-smṛti* (i, 292) the *pratimās* must be made of the following substances: Sūrya of copper (*tāmra*), Candra of crystal (*sphaṭika*), Maṅgala of red sandal, Budha and Bṛhaspati of gold, Śukra of silver, Śani of iron, Rāhu of lead (*śīsa*), Ketu of lead or brass (*kāmsya*). But it is evident that, if one's wealth does not allow such costly statues, simple earthen images will do. I must add that according to the *Matsyapurāṇa*, *adhyāya* 93, v. 15) each *graha* has its own *adhidevatā* and *praty-adhidevatā*, that is to say a presiding and sub-presiding divinity.

	<i>Adhidevatā.</i>	<i>Pratyadhidevatā.</i>
Sūrya.	Iśvara.	Agni (fire).
Candra.	Umā.	Āpaḥ (water).
Maṅgala.	Skanda.	Pṛthivī (earth).
Budha.	Hari.	Viṣṇu.
Bṛhaspati.	Brahmā.	Indra.
Sukra.	Indra.	Sacī.
Śani.	Yama.	Prajāpati.
Rāhu.	Kāla.	Sarpa.
Ketu.	Citrugupta.	Brahma.

¹ The door of the temple must face the *pūrvā* or *prācī* dig of the *maṅḍala* (cf. *Pūjā-prakāśa*, by Mitramiśra, p. 240).

I did not succeed in grasping the formulas that the *pāṇḍā* who accompanied me recited before each planet; he was illiterate and had no knowledge whatever of Sanskrit, though he had been trained to repeat the few *mantras* that he recited in the daily services. But I know some of the *mantras* to the nine planets; they are preserved in Tāntric texts such as the *Kālī-tantra*, or in *smṛti* works such as the *Tattvas* of Raghunandana (here the *mantras* are those prescribed for the *grahayāga* only). Other *mantras* are preserved in the chapter of the *Matsya-purāna* already referred to, and in anthologies like the *Stava-kavaca-mālā*¹, where they have been collected from various sources, Tāntric as well as Paurāṇic. Many of these *mantras* are followed by the *dhyānas* of the different planets, that is to say, by the description of the forms under which they must be meditated upon by the devotees. As these *dhyānas* are in general very interesting even from the iconographic point of view, I think that the translation of them as they appear in Tāntric works will prove useful to students of Indian religion.

"He (the devotee) must meditate upon Sūrya as having four arms and two lotuses and in the *varada* and *abhaya mudrā*²; upon the moon as with the hands in the *dāna mudrā* and holding the ambrosia; upon Maṅgala as a little hunchback and with a stick in his hands. He must meditate upon the son of Soma (Budha) as a young boy with his curled hair moving on his forehead; upon the *guru* (of the gods, Bṛhaspati) with the sacrificial thread, a book, and the rosary (*akṣa-mālā*); upon the guru of the demons (Śukra) as blind; upon Śani as lame, and upon Rāhu and Ketu as having deformed bodies and heads and being in terrific posture. The sun must be meditated upon as having a red body, the moon as white, Maṅgala as tawny, Budha as yellowish-white, Śukra as yellow, Śani as black, Rāhu and Ketu as of various colours. These are the colours of the planets" (*Kālī-tantra*, ed. by Kālīprasanna Vidyā-

¹ There are many editions of the *Stava-kavaca-mālā*. One of the most popular in Bengal is that collected by Kālīprasanna Vidyāratna, where *stotras*, *dhyānas*, and *mantras* to the various *grahas* may be found in the third *khaṇḍa*. Other anthologies, such as the *Stotra-ratna-mālā* (Veṅkatesvara ed.) and *Bṛhat-stotra-ratnākara* (id.), must also be mentioned here.

² The *abhaya-mudrā* consists in stretching the arm in front of oneself in an almost horizontal direction so that the top of the hand is as high as the head. The thumb is bent upon the palm; the palm of the hand looks towards the earth. *Varada-mudrā* or simply *vara-mudrā*: arm stretched as before, but a little inclined towards the earth; thumb as before, the back of the hand towards the earth. There are very many *mudrās*: cf. *Pūjā-prakāśa*, p. 123. *Bṛhat-tantra-sāra*, 391.

ratna. Another *Kālī-tantra* is edited in the Sanskrit Sāhitya Pariṣat, 18th Ullāsa).

A more detailed *dhyāna* of the planets, with the exception only of the sun and the moon, can be found in the chapter of the *Kālikā-purāna* already referred to:—

“Maṅgala wears a red garment; he holds the pike (*śūla*), arrows, and a club. He has four arms; his car is drawn by goats. He is in the attitude of the *varada-mudrā*.

“Budha wears a yellow garment and holds the pike; he is adorned with a yellow garland and (anointed) with yellow anointment. He holds in his hands a sword, a shield, and a club. He stands on a lion, and is in the *varada-mudrā*.

“Bṛhaspati is fair as gold, wears a yellow garment, and stands on a golden bench. He holds in his left hand the *akṣa-mālā*, the pot used by ascetics (*kamaṇḍalu*), and the stick. He is in the attitude of the *varada-mudrā*. He must be meditated upon as having four arms and possessed of omniscience.

“Śukra must be meditated upon as continually adored by the gods, as having a beautiful aspect, wearing a white garment, of white complexion, sitting on the snake Śaṅkha, with four arms. He holds in the right hand the *akṣa-mālā* and the noose; the left hand is in the *abhaya* and *varada-mudrā*.

“Śani is blue, like sapphire: he holds the pike and is in the attitude of the *abhaya-mudrā*; his vehicle is a vulture. His weapons are the noose and the bow.

“Rāhu is on one side in the attitude of the *abhaya* and the *varada-mudrās*, but on the other side he holds the sword and the shield; he sits on a lion, and is of black colour.

“Ketu is smoke-coloured with wide eyes, a tail, and four arms. He sits on a corpse and holds in his hands a sword, a shield, and arrows”.

According to the *Matsya-purāna* (*adhyāya* 94) the *dhyāna* of the *nava-grahas* is somewhat different:—

“Sūrya: His car is drawn by seven horses; he sits on a lotus, and holds a lotus in each hand. His colour is like that of the central part of a lotus. He has two arms.

Candra: White horses, white car, and white garment. Two arms; in one the club, and the other in the attitude of the *varada-mudrā*.

Maṅgala: Red garland, red garment. Four arms; three hands, holding arrows, a pike, and a club; one in the attitude of the *varada-mudrā*.

Budha: Yellow garland and garment; colour like that of the *kar-nikāra* flower; four arms, three holding sword, shield, and club, the other in the attitude of the *varada-mudrā*. Standing on the back of a lion.

Bṛhaspati: Yellow colour, four arms, one in the attitude of the *varada-mudrā*, the others holding the stick, the *akṣa-mālā*, and the *kamaṇḍalu*.

Śukra: Like Bṛhaspati, but of white colour.

Śani: On a vulture, four arms, one in the *varada-mudrā*, the others holding a pike, arrows, and a bow. Colour like sapphire.

Rāhu: On a lion; of blue colour. Four arms, one in the *varada-mudrā*, the others holding a sword, a shield, and a pike. Terrific aspect,

Ketu: Smoke-coloured; two arms; one hand in the *varada-mudrā*. the other holding a club. Deformed aspect".

In the *Graha-yāgā-tattva* of Raghunandana other small differences may be met with. According to the *dhyānas* quoted in this book the moon sits on a white lotus. His horses are ten in number. The vehicle of Maṅgala is a goat. He has four arms; in the upper right hand he holds arrows, the lower is in the *varada-mudrā* attitude; in the upper left hand he holds the club; the lower is in the *abhaya-mudrā* attitude. Bṛhaspati sits on a lotus. Śukra, id. Śani, black colour, black garment. Rāhu, id.

Other *dhyānas* can be found in some recent compilations (*nibandha*), as, for instance, the *Dhyāna-kalpa-druma* (by Gurunāth Vidyānidhi), or the *Purohita-darṣana*, by Sureścandra Mohan Bhaṭṭācārya, 20th ed., p. 127), which are generally followed by the priests and believers in Bengal.

Sūrya: Must be meditated upon as belonging to the *kṣatriya* caste, and to the Kāśyapa-gotra, red, as born in the Kaliṅga country, holding a lotus in each hand. He looks towards the east; his car is drawn by seven horses. The measure of his body is of twelve fingers (*aṅguli*). His presiding god is Śiva, his sub-presiding god Agni.

Candra: Must be meditated upon as belonging to the *vaiśya* caste and to the Ātreya-gotra, as born from the ocean, wearing a white garment, with one hand in the attitude of the *varada-mudrā*, the other holding the club. His car is drawn by ten horses; he sits on a white lotus; his presiding *devatā* is Umā, the sub-presiding *devatā* the water. His face looks towards the sun, and the measure of his body is of one hand (*hasta*).

Maṅgala: He must be meditated upon as belonging to the *kṣatriya* caste and to the Bhāradvāja-gotra, as born in the Avantī country, red,

supported on a goat, wearing a red garment and a red garland, with four arms; he holds in the upper right hand an arrow and with the lower left arm a club: the lower right arm is in the *varada-mudrā* attitude, and the upper left arm is in the *abhaya-mudrā*. He is the son of the earth, his presiding divinity is Skanda, his sub-presiding divinity is the earth. He looks towards the sun, and the measure of his body is of four fingers.

Budha: Must be meditated upon as belonging to the *vaiśya* caste, as born in the Magadha country, red, wearing a red garment, looking towards the sun; his vehicle is a lion, and he is born from the moon. He has four arms, holding in the upper left hand a shield, in the lower left hand a club, in the lower right hand a sword; the upper right hand is in the *varada-mudrā*. Measure of his body, two fingers. His presiding divinity is Nārāyaṇa, his sub-presiding divinity is Viṣṇu.

Bṛhaspati: Must be meditated upon as belonging to the Brahman caste, and to the Āṅgīrasa-gotra, as born in the Sindhu country, yellow, wearing a yellow garment. He has four arms and sits on a lotus. He holds the *rudrākṣa-mālā* the stick, the *kamaṇḍalu*. The lower right arm is in the attitude of the *varada-mudrā*. He looks towards the sun. His presiding divinity is Brahmā, the sub-presiding divinity Indra.

Śukra: Must be meditated upon as belonging to the Brahman caste, and to the Bhārgava-gotra, as born in the Bhojakaṭa country. He stands on a lotus, looks towards the sun, is white and wears a yellow garment. He has four arms, in which he holds the *akṣa-mālā*, the *kamaṇḍalu*, and the stick. One hand is in the *varada-mudrā* attitude. Measure of his body, nine fingers. His presiding divinity is Śakra, and the sub-presiding divinity is Śacī.

Śani: Must be meditated upon as born in the Surāṣṭra country, as belonging to the Śūdra caste, and to the Kāśyapa-gotra; black, wearing a black garment. His vehicle is a vulture. He is born from the sun. He has four arms and holds bow and arrows. His presiding divinity is Yama, and the sub-presiding divinity is Prajāpati.

Rāhu: Must be mediated upon as born in the Malaya country, as belonging to the Taiṭhina-gotra, and to the Śūdra caste. His vehicle is a lion; he is black, and wears a black garment. He has four arms, in which he holds a sword, a pike, and a shield; one arm is in the *varada-mudrā* attitude. He looks towards the sun; his presiding divinity is Kāla, the sub-presiding divinity is a snake. Measure of his body, twelve fingers.

Ketu: Must be meditated upon as born in the Kuśa-dvīpa, belonging to the Śūdra caste, and the Jaimīnīya-gotra, smoke-coloured. He

wears a garment smoke-coloured, and looks towards the sun: his vehicle is a vulture, and he has a deformed aspect. He holds a club; one hand is in the *varadamudrā* attitude. His presiding divinity is Citragupta, and his sub-presiding divinity is Brahmā. Measure of his body, six fingers.

According to the *Kālī-tantra* the special *mantras* or mystical formulas for the various planets are the following ¹:—

Sūrya: *pranava māyābija tigmarāsmine ārogyadāya vahnivallabhā*, that is to say: *Om hrīm̐ tigmarāsmine ārogyadāya svāhā*. "Om hrīm̐ unto the sun whose rays are pungent and who bestows health".

Soma: *kāmabija māyā vānībija amṛta karāmṛta plāvaya*, twice: *vahni-priyā*; *klīm̐ hrīm̐ aiṃ amṛtakarāmṛtam plāvaya plāvaya svāhā*. "Klīm̐ hrīm̐ aiṃ; let the ambrosia of the moon overflow".

Maṅgala: *vānī gagana repha ā bindu māyā sarvaduṣṭān nāsaya*, twice, *vahni-priyā*: *aiṃ, hram̐, hrīm̐ sarvaduṣṭān nāsaya nāsaya svāhā*. "Aiṃ hram̐ hrīm̐ destroy, destroy all the wicked".

Budha: *māyā lakṣmī saumya sarvān kāmān pūraya vahnipriyā*: *hrīm̐ śrīm̐*, etc. "Hrīm̐ śrīm̐; O gentle one, fulfil all (my) desires".

Bṛhaspati: *tārā vānī suraguro abhīṣṭam yaccha yaccha agnivallabhā*: *om̐ aiṃ*, etc. "Om̐ aiṃ; O guru of the gods, bestow upon me what I desire".

Śukra: six ś with long vowels: *sām̐ śīm̐ sūm̐ śaim̐ śaum̐ śa*.

Śani: *gagana repha* with four long vowels, *sarvaśatrūn vidrāvaya* twice: *mārtaṇḍasūnave namaḥ. hrām̐ hrīm̐ hrūm̐ hraum̐*, etc. "Hrām̐, etc., dispel all enemies; *namas* unto the son of the sun".

Rāhu: *ra ā bindu hraum̐ bhraum̐ soma śatro śatrūn vidhvamsaya*, twice *rāhu* in the dative case, *namaḥ: rām̐*, etc., *rāhave namaḥ*. "Rām̐, etc., O enemy of the moon, destroy the enemies; *namas* unto Rāhu".

Ketu: *krūm̐ hrūm̐ ketave namaḥ*. "Krūm̐, etc., *namas* unto Ketu".

For other formulas used in the worship of the *ṇava-grahas*, which is very common in every Tāntric *pūjā*, cfr. *Bṛhattantra-sāra*, by Kṛṣṇānanda, 2nd *pariccheda*.

I do not need to quote here the *mantras* used in the *Graha-yāga*; they can be found in *smṛti* works like the manual of Raghunandana already referred to. Moreover, these *mantras* are taken in their totality from the Vedic literature.

¹ In order to give an idea of this kind of literature I reproduce the *mantras* as they appear in their esoteric language, adding, however, a translation of those passages which convey some meaning.

ADDENDUM.—When I wrote this article the volume of C. R. Kaye, *Hindu Astronomy* (Memoirs of the Archaeological Survey of India, N. 18), was known to me only by name. Recently I saw it and found that it deals also with the iconography of the *Nava-grahas*. It should therefore be referred to in my article. To the sources concerning the *Nava-grahas* we may add *Agni-purāna* (A.S.S.), p. 62, *Bhaviṣyā-purāna* (Venkateśvara Press), p. 503, *Nāradyāpurāna* (ibid.), p. 122, *Viṣṇudharmottara* (ibid.), p. 62, *Meru tantra* (ibid.), p. 492.

BHĀMAHA AND DIĒNĀGA

The date of Bhāmaha has been the subject of long discussions among scholars, which have been recently summarized by Professors Batuk Nāth Śarmā and Baladeva Upādhyāya in their learned and diligent introduction to the new edition of the *Kāvyaḷaṅkāra*¹. It is not my purpose to study here all the various questions connected with the solution of this problem, but only to point out some facts, which have, I think, their weight.

I

As it has clearly been seen by professor Jacobi² and the Benares professors, in the fifth chapter of *Kāvyaḷaṅkāra*, containing a brief allusion to logical theories, we are confronted with some data, the value of which cannot be sufficiently emphasized when we want to fix the approximate time of the completion of the book.

The views held by scholars are two: according to Jacobi, followed by professor S. K. De³, Bhāmaha was influenced by Dharmakīrti, and therefore must come after him. But Professors Śarmā and Upādhyāya are against this theory and try to show that no influence of Dharmakīrti can be traced in the *Kāvyaḷaṅkāra*. I quite agree with their views. But since this is a fundamental point for fixing the chronology of our text, it is worth while to examine thoroughly the logical theories as expounded by Bhāmaha, and then to find, if possible, their exact correlation in the Buddhist *Nyāya-śāstras*. We shall then be able to ascertain whether this view can be accepted as a well established fact rather than as a probable hypothesis.

¹ Kāsi Sanskrit Series, n. 61, 1928. Cf. also the article of Mr. DIWEKAR in *JRAS.*, 1929, p. 825, where a relation between Bhāmaha and *Nyāyapraveśa* is stated.

² *Sitz. d. Preuss. Akad. Wiss.*, XXIV, 1922, p. 211.

³ *History of Sanskrit Poetics*, vol. I, p. 50.

a) *Pramāṇas*. — According to our author they are only two, that is: *pratyakṣa*, direct perception, and *anumāna*, inference. So far as our present knowledge goes, we can safely assume that the doctrine maintaining the existence of two *pramāṇas* only represents an innovation due to Diñnāga; though it was not accepted by *all* Buddhist schools, as is generally believed. The followers of the ancient Yogācāra system, as expounded by Maitreya and Asaṅga, insisted upon maintaining three *pramāṇas*, viz., *pratyakṣa*, *anumāna* and *āgama*. Such a view was accepted by Sthiramati and continued even by relatively later authors, such as Haribhadra (ninth century A.D.), the commentator of the *Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā*¹. On the other hand, the Mādhyamikas (*prāsāṅgikas*) were ready to accept the four traditional *pramāṇas*, but of course in the mere plan of contingent experience, *saṃvrtisatya*; because *paramārthataḥ*, *pramāṇas*, as well as any other notion, or *dharma* (*prameya*) are antinomical, contradictory, and therefore *śūnya*, as was expounded in great detail by Nāgārjuna in his *Vigrahavyāvartanī*.

But according to Diñnāga and his followers, such as Śāṅkarasvāmin, Dharmakīrti, Dharmottara, etc., the *pramāṇas* are certainly two.

Now the definition of these two *pramāṇas*, as given by Bhāmaha, “*asādhāraṇasāmānyaviśayatvaṃ tayoh kila*” (v. 5), though finding its parallel even in the *Nyāyabindu*, is really that already given by Diñnāga in his *Pramāṇasamuccaya* as well as in his *Nyāyamukha*², where we read: “Thus there are only two *pramāṇas* by which we can apprehend [respectively] the thing in itself (*svalakṣana*) and its universal character (*sāmānyalakṣana*). There is no other knowable besides these two, which could be apprehended by a *pramāṇa* other than these two”.

b) *Pratyakṣa*. — Of direct perception we find in our text two definitions — (1) *kalpanāpoḍha*, (2) *tato 'rthāt*. The paternity of these two definitions can easily be traced. Chronologically the second must come first, and the first second; in fact we know that *tato 'rthāt* (*rūpādes*

¹ So also by his master Vimuktisena in his *Abhisamayālaṅkārikārikāvyaḥyā*. Both works are being edited by me. For the various theories on *pramāṇas* before Diñnāga I must refer to my *Buddhist Logic before Diñnāga*, in *JRAS*, 1929, p. 451, and to the Introduction of my book, *Pre-Diñnāga Buddhist Logic* (Gaekwad's Oriental Series).

² And not *Nyāyadvāra*. See *JRAS*, 1928, p. 8. This book has been translated into English by me *The Nyāyamukha of Diñnāga, the oldest Buddhist text on logic after Chinese and Tibetan materials* (Materialien zur Kunde des Buddhismus, XV), Heidelberg 1930.

tata eveti nānyataḥ, v. 10) was the definition of *pratyakṣa* given by Vasubandhu, or rather by the author of the *Vādavidhi*, whoever he may have been. The passage quoted by Uddyotakara¹ has been identified by me in the *Pramāṇasamuccaya*, where Diñnāga attributes this definition to the *Vādavidhi*², and refutes it.

The second definition *kalpanāpodha* is, as already noted by the Benares professors, quite peculiar to Diñnāga; he suppressed the word *abhrānta* or *avyabhicārin* contained in the definition of *pratyakṣa*, as already given by Maitreya and Asaṅga; but, as is known, *abhrānta* was again added by Dharmakīrti, for reasons expounded by Mallivādin in his *Tippaṇī* (p. 19) on *Nyāyabinduṭīkā*³. It is almost certain that the word *abhrānta* was again added to *kalpanāpodha* by Dharmakīrti, because Śāṅkarasvāmin, who lived between Diñnāga and Dharmakīrti⁴, still strictly follows Diñnāga, in his definition of *pratyakṣa*⁵.

c) The definition of *kalpanā* as *nāmajātyādiyojanā*. – This is the doctrine of Diñnāga: *kalpanā* is joined with *nāma* and *jāti*, etc., and it is just this doctrine which was criticised by Uddyotakara in his famous passage (p. 41): “*apare tu manyante pratyakṣam kalpanāpodham iti, atha keyam kalpanā? nāmajātyāyojanā*”⁶ But on this point, as on many others, Dharmakīrti held a different view: for him *kalpanā* or *vikalpa* is *nāmasamśraya* (*abhilāpinī pratīti* according to Śāntirakṣita, *Tattvasaṅgraha*, p. 366).

*pratyakṣam kalpanāpodham pratyakṣeṇaiva sidhyati
pratyātmavedyaḥ sarveṣāṃ vikalpo nāmasamśrayaḥ*⁷.

or, as said in *Nyāyabindu*: *abhilāpasamśargayogyapratibhāsapratītiḥ*. This discrepancy is not of mere words, but involves also difference of views,

¹ *Nyāyavārttika*, p. 40; cf. *JRAS*, 1929, p. 473.

² On this book cf. *IHQ*, IV, p. 631, and V, p. 81.

³ Cf. *JRAS.*, 1929, p. 472.

⁴ And was known to Hsüan-tsang, while no mention of Dharmakīrti is to be found in the *Memoirs of the great Chinese pilgrim*.

⁵ *Pratyakṣam yaj jñānam rūpādaḥ nāmajātyādikalpanārahitaṃ tad akṣam prati vartata iti pratyakṣam*. Cf. the definition of *pratyakṣa* contained in *Nyāyamukha*, and the Sanskrit original of which has been preserved in the *pañjikā* of Kamalaśīla to *Tattvasaṅgraha* (p. 372, l. 23): *Yaj jñānam artharūpādaḥ biśeṣanābhīdhāyākābhedopacāreṇāvikalpakam tad akṣam akṣam prati vartata iti pratyakṣam*.

⁶ This is the right reading, instead of *kalpanā nāmajātyādi* of the printed text of *Kāvyālaṅkāra* as well as of *Nyāyavārttika*.

⁷ So Dharmakīrti in his metrical commentary of *Pramāṇasamuccaya*, called *Pramāṇavārttika*. See my note, *JRAS*, 1928, pp. 378 and 906.

upon which we have not to insist now especially because all this point has been so well illustrated by Śāntirakṣita and Kamalaśīla (*Tattva-saṅgraha*, p. 398).

We must only remember that the definition of *kalpanā*, as known to Bhāmaha, is that of Diñnāga, but it has no relation whatsoever with that propounded by Dharmakīrti.

d) apoha.—This is quite peculiar to Diñnāga's teaching (though it was also continued long after him—cf. the *Apohasiddhi* by Ratnākaraśānti): it was refuted, as is known, by Uddyotakara. *Nyāyavārttika*, 328 f.

e) anumāna.—Here also, as noted by the editors, two definitions of inference are referred to by Bhāmaha—(1) *trirūpalingato jñāna* and (2) *tadvido nāntarīyārthadarśana*. This second definition is quoted by Uddyotakara. I have found in the *Pramāṇasamuccaya* the corresponding translation of this passage, which is quoted by Diñnāga as being taken from *Vādavidhi* and refuted by him¹.

As to the first definition we cannot be so precise as regards its identification; in fact we know that the definition of the *anumāna* as given by Diñnāga in *Pramāṇasamuccaya* was: *anumeye'tha tattulye sadbhāvo nāstitā 'sati*².

But it is quite evident that here the essential and fundamental aspect of the *anumāna* is contained, viz., its *trairūpya*: *pakṣadharmatā, sapakṣasattva, vipakṣāsattva*. This theory of the *trairūpya*, as I have shown elsewhere³, does not represent an innovation due to Diñnāga, since it was certainly pre-existent, as is sufficiently proved by the fragments of the *Tarka-sāstra* preserved in Chinese.

Therefore, even in this case, the facts alluded to seem to point to an analogy with Diñnāga more than with Dharmakīrti.

f) pratijñādoṣas or *pratijñābhāsas*, viz., thesis or proposition vitiated by errors. The definition of *pakṣa* and that of *pratijñā* imply that Bhāmaha considers *pakṣa* as different from *pratijñā*, viz., *pakṣa* is the formulation of the *probandum*, quite independent of the *sādhana*, and *pratijñā* is this very *pakṣa* enunciated as the first member of a *sādhana*. This doctrine (on which see *IHQ*, vol. IV, p. 632) was

¹ *JRAS.*, 1929, pp. 474-475.

² *Nyāyavārttika*, p. 55.

³ *JRAS.*, 1929, pp. 479.

accepted by Asaṅga and the *Vādavidhi*, but Diñnāga suppresses the *pratijñā* and substitutes for it the very *pakṣa*. Bhāmaha in this place also seems, therefore, to follow doctrines anterior to Diñnāga. Bhāmaha knows only six *pakṣābhāsas*:—

- (a) *tadarthaviruddha*.
- (b) *hetuviruddha*.
- (c) *svasiddhāntaviruddha*.
- (d) *sarvāgamaviruddha*.
- (e) *prasiddhadharma*.
- (f) *pratyakṣaviruddha*.

Diñnāga also knew five *pakṣābhāsas* only, as is evidenced by his *Nyāyamukha* and *Pramāṇasamuccaya*; while in the *Nyāyapraveśa* by his pupil or follower, Śāṅkarasvāmin, we have a list of nine *pakṣābhāsas*¹ which again Dharmakīrti reduces to four (*anumānanirākṛta*, *pratyakṣanirākṛta*, *pratītinirākṛta*, *svavacanānirākṛta*). For Diñnāga the five *pakṣābhāsas* are as follows:—

- (1) *svavacanaviruddha*: *mātā me bandhyā, sarvaṃ vacanaṃ mithyā*,
- (2) *pratyakṣaviruddha*: *anuṣṇo 'gniḥ*.
- (3) *anumānaviruddha*: *nityo ghaṭaḥ*.
- (4) *lokaviruddha*: *śaśī na candraḥ*.
- (5) *āgamaviruddha*.

Now it is evident that of the six *pakṣābhāsas* quoted by Bhāmaha, (a) = (1), (c) = (5), (d) = (4), (f) = (2). The second—(b)—cannot be so easily identified; but from the example given it seems that it consists in the assumption of a *dharmin anyatarāsiddha*, that is, a subject not proved for one of the opponents; e.g., when a Sāṅkhya discusses with a Buddhist he cannot state this proposition: “the *ātman* is existent”, or “*prakṛti* is existent”, because the *prativādin* does not admit of any *ātman* or *prakṛti*: so that the thesis would in fact ignore one of the fundamental aspects of *pakṣa*, viz., *prasiddha-dharmin*. This kind of *pakṣābhāsa* is not in Diñnāga, but is to be found in Śāṅkarasvāmin, and, as is evidenced by the commentary of K'uei-chi on the *Nyāyapraveśa*, was largely discussed in logical schools after the great logician. One of the possible ways to avoid this fallacy was found in the theory of the *avadhāraṇa* or specification, viz., the *ātman*, in which we believe, or in which you believe, etc.

¹ Cf. *JRAS.*, 1928, p. 12.

Anyhow it is worth mentioning that the example given by Bhāmaha as the second case of *pakṣābhāsa* clearly shows that it was taken from some Buddhist *vade mecum*.

g) *Trairūpya* of the *hetu*.—I have shown elsewhere¹ that Diñnāga cannot be considered as the author of this theory which we meet also in the *Tarka-sāstras*, certainly anterior to him, and was perhaps contained also in the *Vādavidhi*. Anyhow the definition of *vipakṣa* as *sādhyavyāvṛtti* was not of Diñnāga, who in *Nyāyamukha* as well as in *Pramāṇasamuccaya* contests the validity of such definition. We find *vipakṣavyāvṛtti* in *Tarkaśāstra*.

h) *Dṛṣṭānta*.—The first definition, *sādhyasādhanadharmābhyām*, may be compared with that given by the author of *Vādavidhi*: *tayoḥ sambandhanidarśanam dṛṣṭānta* quoted by Uddyotakara (*NV.*, p. 137, l. 3). The second is beyond any doubt of Diñnāga, and it is reproduced almost literally by Bhāmaha. He says:

(v. 27) *Sādhyena liṅgānugatis tadābhāve ca nāstitā sthāpyate yena dṛṣṭāntaḥ*—and the definition of Diñnāga, in *Nyāyamukha* and *Pramāṇasamuccaya*, quoted and refuted by Uddyotakara (*NV.*, p. 137) in its Sanskrit original, runs thus:—

sādhyenānugano hetuḥ sādhyābhāve ca nāstitā.

i) *Jātis*.—The *Jātis* were reduced by Diñnāga to 14 only in *Nyāyamukha* and *Pramāṇasamuccaya*. According to Śaṅkarasvāmin they are considered as *sādhanadoṣodbhāvanāni*; and *sādhanadoṣā* is *nyūnatva*, etc. viz., *ādhikya*; this is just the theory that we find in Bhāmaha, though in his case mention of *sādharmyasamādaya*² is still to be found, just as in Diñnāga's works.

II

Now if we are to sum up the results of this comparison of Bhāmaha's logical chapter with Nyāya theories known to us, it appears evident that no trace of Dharmakīrti can be found in *Kāvya-lāṅkāra*. All the doctrines upon which Jacobi founded his conclusions, viz., that Bhāmaha is dependent on *Nyāyabindu*, after closer examination prove

¹ Cf. *JRAS*, 1929, p. 479.

² This must be the reading, and not *samādhayaḥ* of the printed text.

to be not peculiar to Dharmakīrti but anterior to him. We may add that not a single theory, proper to Dharmakīrti, can be traced in *Kāvya-lāṅkāra*. On the other hand, Bhāmaha refers twice quite unmistakably to Vasabandhu, or better, to the author of *Vādavidhi*, whose doctrines are so often alluded to and refuted in *Pramāṇasamuccaya*. And it is known that the *Vādavidhi* was completely superseded by the big work of Diñnāga and the logical activity of his followers, so that after Diñnāga it is only occasionally alluded to for polemical purposes, *e.g.*, by Uddyotakara, but it did not influence in any way the *Nyāya* theories of post-Diñnāga time. On the other hand, Dharmakīrti, with his *Pramāṇavārttika*, *Pramāṇaviniścaya* and *Nyāyabindu*, very soon took the prominent part, and after him *Pramāṇasamuccaya* and its author were left in oblivion. Vācaspati and Jayanta as well as the Jaina logicians are always engaged in refuting Dharmakīrti's views, and only occasionally refer to Diñnāga's doctrines. But from the comparison that we made in the first part of this paper it appears that Bhāmaha's views reflect chiefly older *Nyāya* theories, such as those expounded by the *Vādavidhi* and *Pramāṇasamuccaya* or *Nyāyamukha*, from which texts he seems to differ in a few points only. The fact that he still quotes from *Vādavidhi* and ignores the nine *pakṣābhāsas* of Śaṅkarasvāmin seems to indicate that he was nearer in time to Diñnāga than to Dharmakīrti. The verbal quotations that have been noted in connection with the definition of the two *pramāṇas*, *pratyakṣa* and specially of *dṛṣṭānta* prove beyond any doubt that he had direct acquaintance with Diñnāga's works, and that he was strictly dependent on them.

For all these reason I think that the priority of Bhāmaha to Dharmakīrti must be considered as a well established fact, and not as a debatable hypothesis. His theories as a whole are essentially pre-Dharmakīrti and show but very little influence of the progress which took place in *Nyāya* after the *Pramāṇasamuccaya*. Whatever the religious creed of Bhāmaha might have been, there is no doubt that in his work we find a new proof of the great influence exercised by Diñnāga and his logic not only upon Buddhist thinkers, but upon Indian philosophy in general. Unfortunately we do not know very much about the philosophical and, more particularly, *Nyāya* literature of the time which separates Diñnāga from Dharmakīrti. But from the scattered information at our disposal, we may gather that the theories of Diñnāga were largely discussed and developed. This is what we can deduce from the commentary of K'uei-chi upon the *Nyāyapraveśa*, which sheds much light upon the evolution of logical theories after Diñnāga and shows that many doctrines which appear now in the works of Dharmakīrti had been discussed and formulated before him. And it

seems to me that not only Buddhist authors were taking an active part in these discussions, but that thinkers belonging to other currents also contributed to them. Difference of opinion was always possible as regards the metaphysical and ontological points of view, but as regards *Nyāya*, and chiefly *parārthānumāna*, viz., syllogism and its laws, as applied to dialectical discussions on philosophical topics, there was a general agreement¹. *Praśastapāda* continues views that had been already elaborated by Buddhist *Tarka-sāstras*. Śāṅkarasvāmin, whom we have no arguments either for identifying or not with the philosopher of the same name quoted by Kamalaśīla, cannot perhaps be considered, at least if we are to judge from his name, as a Buddhist. The *Mātharavṛtti*, as I hope to show in a forthcoming paper, expounds logical-theories similar, and therefore chronologically near to those of Śāṅkarasvāmin, and so does the Jaina *Pramānanirṇaya*².

Thus, we are confronted, it seems, with a general predominance of formal logic as elaborated by the *Tarka-sāstras* and Diñnāga in his fundamental works, which influenced all the *vāda-sāstras* of the time. This is a fact which is perhaps alluded to by Uddyotakara in his *maṅgalācaraṇa: kutārkikājñānanavṛttihetuḥ*. Unfortunately, except the *Nyāyapraveśa*, no other work of this kind has been preserved, though the names at least of some other great logicians have come down to us. One of these, for instance, is Īśvarasena, well known from Tibetan sources³. He was the teacher of Dharmakīrti and he seems to have held particular views as regards the interpretation of Diñnāga's works, which were not accepted by his great disciple. But his works are lost: only some few fragments have come down to us.

Quotations from Īśvarasena are, in fact, to be found in the following Sanskrit texts:—

(1) Fragment of a Buddhist *Nyāya-sāstra*, preserved in the library of the Asiatic Society of Bengal. The references to Īśvarasena have been given by MM. Haraprasāda Śāstrī as follows⁴:—

¹ Practically no result is possible in dialectical debates if the opponents do not agree about the fundamental laws of the discussion itself.

² We must remember, in fact, that the logical classifications of *Nyāyapraveśa* are identical neither with Diñnāga's theories, nor with Dharmakīrti's. We must, therefore, deduce that they represent a particular moment in the evolution of logic between Diñnāga and Dharmakīrti.

³ T ā r ā n ā t h a, *History of Buddhism*, transl. by Schiefner, pp. 159, 176.

⁴ *Descriptive Catalogue of the Sanskrit MSS, of the Asiatic Society of Bengal*, vol. I, Buddhist MSS., p. 31.

(a) *na tu yatheśvaraseno manyata upalabdhyabhāvamātram anupalabdhir iti*

(b) [*u*]palabdhyabhāvamātram anupalabdhim abhāvasya prasahya [corr. *prasajya-*] pratiṣedhātmanaḥ pramāṇāntaratvena gamikām icchanti Īśvarasenaprabhṛtayah.

In another fragment of a *Nyāya* treatise, which was kindly shown to me by Śrī Hemarāja Śarmā, guru of the Mahārāja of Nepal, mention of him is also found:—

... cānayati tattvat. para . . . vity abhiprāyeneśvarasena evāparo 'bhipretah

These documents are few and quite inadequate to give an idea of the main features of the system of Īśvarasena; but considering that they are the only thing that time has left¹, they are not without value. They also belong to that period of great philosophical elaboration which took place between Dinnāga and Dharmakīrti, and of which Bhāmaha also has preserved some not insignificant traces.

¹ References to him are to be found in the commentary to *Pramāṇavārttika* by Devendrabodhi.

ANIMADVERSIONES INDICAE

CONTENTS

1. On Maitreya, the Yogācāra Doctor.
2. The first mention of Tantric Schools.
3. On the names Mīnanātha and Matsyendranātha.
4. The Gorakṣasamhitā and the Avadhūtagītā.
5. A Sanskrit work by Siddha Carpati.
6. A Sanskrit biography of the Siddhas and some questions connected with Nāgārjuna.
7. The Lāmākrama and the influence of Tibetan speaking races on the Tantras.
8. Śaṅkarasvāmin, Śivasvāmin and Gopadatta.
9. Arrianus and Pāṭaliputra.
10. Icchantika.

I. ON MAITREYA, THE YOGACĀRA DOCTOR

Professor Ui¹ in a series of studies has pointed out that no doubt is possible concerning the historical existence of Maitreya, who was the master of Asaṅga and was himself the author of many works. He supported his view by references to the Chinese translations of some Buddhist texts. It will not be useless to quote here some new sources, which quite agree with his opinion.

(I) The commentary of Sthiramati upon the *Madhyāntavibhāga*².

The manuscript of this text has been found, though in a very damaged condition, in Nepal and is being edited, with a complete resto-

¹ *Studies in Indian Philosophy* (in Japanese), I, p. 359 ff. *On the author of the Mahāyāna-sūtrālaṅkāra* (Zeitschrift für Indologie und Iranistik, VI, 2, 215). *Maitreya as an historical personage* (Indian studies in honor of Charles Rockwell Lanman, p. 95 ff).

² This is the actual reading of the MSS., but in the Tibetan translation we have: *vibhāṅga*.

ration into Sanskrit from the Tibetan of all the missing passages, by me and my friend Vidhuśekhara Bhaṭṭācārya. The author begins by commenting upon the introductory stanza of the *vṛtti* of Vasubandhu on the *kārikās* of Maitreya, which runs thus in Chinese:

恭敬善行子 能造此正論
爲我等宣說 今當顯此義

and thus in Tibetan:—

bstan bcos 'di ni rab mdsad pa |
bde gsegs ñid skyes bdag sogs la ||
'c'ad pa la yañ mñon mc'od nas |
don rnams dbye p'yir 'bad par bya ||

It can be restored with the help of the quotations scattered throughout the commentary of Sthiramati in the following way:

[*tacchāstrasyāsyā prañetāram abhyarhya sugatātmajaṃ*
vaktāram cāsmadādibhyo yatiṣye 'rthavivecane].

Here Sthiramati makes the following remarks:

asya kārikāsāstrasyārya maitreyaḥ prañetā vaktāram iti; . . .
. . . sa punar āryāsaṅga; tatrāryamaitreyādhiṣṭhānād dharme[na param-
parayā śāstram idaṃ prādurbhūtam ucyate].

(II) Then Haribhadra, in his big *Abhisamayālaṅkāra*, which is at the same time the commentary upon the *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* and the *Abhisamayālaṅkāra-kārikā* of Maitreya, confirms that the tradition was always current in India that Maitreya was a historical personage and the writer of many treatises; we read in fact on page 73 of my edition:¹

Vidita-samasta-pravacanārtho labdhādhiḡamo 'py āryāsaṅgaḥ puna-
rukta-bāhulyenāpunarukta-pradeśe 'pi pratyeka-padavyavacchedādarśanena
gāmbhīryācca prajñāpāramitārtham unnetum aśakto daurmanasyam anu-
prāptas tam uddiśya Maitreyena Bhagavatā prajñāpāramitā-sūtraṃ
vyākhyātam abhisamayālaṅkārikāsāstram ca krtam.

The same thing is stated in the introductory verses of the same work, where we read:

Maitreyena dāyāvatā Bhagavatā netum svayam sarvathā
prajñāpāramitānaye sphuṭatarā tīkā krtā kārikā.

¹ Published in Gaekwad's Oriental Series.

In this connection, it will not be out of place to refer once more to the well-known passage of Subandhu's *Vāsavadattā* on the meaning of which many theories have been advanced.

*Nyāyatattvam iva Uddyotakarasvarūpaṃ bauddhasaṅgītim ivālaṅkārahūṣitām*¹. The relation expressed here is not between two different works such as *Mahāyānasūtrālaṅkāra* and *Mahāyānābhidharma-saṅgīti* of Asaṅga (theory of Sylvain Lévi)² nor between the Buddhist canonical books in general and some kind of explanatory literature (theory of Lüders)³. In the first part we have quite a clear relation expressed between the *Nyāyasūtras* and a particular commentary upon it, viz. that of Uddyotakara; we must therefore logically infer that in the second case also allusion is made to some particular texts, one being the *mūlasūtra* and the other a commentary. Now we know that although *saṅgīti* is any sūtra beginning with the introductory formula *evaṃ mayā śrutam* (*Evaṃ mayā śrutam iti kṛtvā bhikṣavo, mama dharmāḥ saṅgītavyaḥ*), still no other sūtra had, during the great blossoming of Mahāyāna, such a great diffusion and notoriety as the *Prajñāpāramitā* in its various redactions. Maitreya was the first to write a commentary upon it, called the *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñā pāramitopadeśābhisamayālaṅkāraśāstra*, which, together with the kārikas of the *Mahāyānasūtrālaṅkāra* written also by him and commented upon by Asaṅga, gives us a fairly good idea of what an *alaṅkāra* (*bauddhaśāstra* according to the commentator Narasiṃha) must have been, viz. a metrical commentary, the purpose of which was to classify, to discriminate and to harmonise the various doctrines expounded in the *Mahāyānasūtras* and to establish, at the same time, the foundations of the new dogmatics⁴. And the *Abhisamayālaṅkāra* enjoyed a notoriety as other texts can hardly claim. It was commented upon by Asaṅga, Vasubandhu, Bhadanta Vimuktisena, Āryavimuktisena⁵, Haribhadra, and it represents the foundation of the mystical theories and practices of the Yogācāras as well

¹ P. 235 (Bibl. Indica ed.).

² Introduction to the translation of Asaṅga's *Sūtrālaṅkāra* p. 16.

³ *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta* p. 28-29.

⁴ The more I study the works of Maitreya, the greater it seems to me to have been his work. It was in fact a very difficult task to combine the often, at least apparently, contradictory statements of the *Sūtras*, and also to give a consequential and logical order of the topics discussed in them, with so many repetitions and such a great redundancy. Still this was necessary, when the Mahāyāna masters wanted to support their views with the authority of the *āgamas*. The position of Maitreya is discussed by me in the introductory volume of the *Abhisamaya*.

⁵ A manuscript of his work has been brought by me from Nepal and is being edited.

as of the Buddhist Tantrics of India and Tibet. Just as Subandhu refers to such a notorious work as Uddyotakara's *vārttika*, we should expect that in the second instance also, as I pointed out before, he alluded to some other well-known work; the *Abhisamaya* quite well fulfils this condition, chiefly when we consider that the comparison implies necessarily a philosophical work even in the second case. Nor will it be out of place to remember that the association of Uddyotakara with the *Bauddhaśāstra* is not absolutely arbitrary. Uddyotakara wrote his work in order to refute Diñnāga and his teachings; and Diñnāga, besides writing his treatises on *nyāya*, composed also a metrical commentary on the *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* following the model of the *Abhisamaya*¹.

2. THE FIRST MENTION OF TANTRIC SCHOOLS

Very little attention has been paid up till now to Tantric literature; and yet, apart from some exceptions, the Tantras contain almost nothing which can justify the sweeping judgment of some scholars who maintain that they represent the most degenerated form of Indian speculation. On the other hand, after a careful study, I cannot help seeing in them one of the highest expression of Indian mysticism, which may appear to us rather strange in its outward form, chiefly because we do not always understand the symbolical language in which they are written. Moreover, they are an unparalleled source of information to the ethnologist as well as to the historian, and when properly studied they will shed a great light upon some ignored aspects of Hindu civilization and upon the manifold elements of which this is the outcome. The rule once prevalent among the Tantric, *viz. kulapustakāni gopāyet*, has no value to-day and a good deal of Tantric literature is accessible to scholars, which, however, represent but a small part of the enormous material still awaiting publication. Its investigation is an urgent task of oriental scholarship. But not only I disagree from many of my western colleagues, so far as the general appreciation of the Tantras is concerned, but also as regards other points, and chiefly the antiquity of Tantric literature. The opinion generally accepted is that they originated about the VII century A.D.². The first objection to this theory is that many

¹ This work is preserved in Chinese as well as in Tibetan and quotations from it are to be found in *Abhisamayālaṅkāraloka*, *Dharmasaṃgraha*, etc.

² WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur*, I, p. 482; KERN, *Der Buddhismus*, II, p. 525 f. But see the sound remarks by PRZYLUKI in *BEFEO*, XXIII, p. 317.

incorporated into the *Sannipāta* or *Mahāsannipāta* class of the Chinese Canon, contain many an element which is characteristically tantric, such as *mantras*, their symbolic value, the acceptance of Hindu gods and goddesses, the necessity of *abhiṣeka*, etc. But many of these texts which, though they cannot be considered as real tantras, show the influence of tantric ideas and rituals, were translated into Chinese before the seventh century A.D.¹ I quote as a characteristic example the *Survarṇaprabhāsa-sūtra* which is quite tantric in its contents, formulae and rites, and which was first translated by *Dharmakṣema (first half of the fifth century A.D.), or the *Mahāmāyūrīvidyārājñī*, absolutely tantric, already translated by Kumārajīva². But leaving aside this question which cannot be fully studied within the limits of a brief note, I wish to point out some old passages which seem to testify to the existence of Tantric schools at an early date. In *Tattvasiddhiśāstra* by Harivarman (IV cent. A.D.) and in the *Madhyāntānugamaśāstra* by Asaṅga³ there is an allusion to a school called 若耶須摩 *jo yeh hsü mo*. No definite reference is to be found in that passage to the theories peculiar to the sect; but in Harivarman's work it is said that they admitted the existence of 16 *padārthas*, and in *Madhyāntānugamaśāstra* they are quoted after the Maheśvara school and in connection with logical theories concerning the validity of a *hetu*. This fact led Ui to think that these *jo yeh hsü mo* might have some connection with the *nyāya*, the relation of which with the *Īśvaravāda* (*śiva*) can be traced to an early date⁴. But Chi-tsang, commenting upon the *Śataśāstra* of Āryadeva, identifies them with the Jñātiputras, Nātaputtas, who are generally considered as a school of the Nirgranthas, *viz.* the Jainas, and in accordance with Harivarman attributes sixteen topics to them. These topics as I have shown elsewhere, are the following: (a) eight derived from "hearing-knowledge" 聞慧生 *śrutajñāna*, *viz.*, (1) astronomy and geography, (2) arithmetics, (3) medicine, (4) *mantras*,

¹ The evolution of the text of the *Āryamañjuśrīmūla-tantra*, well illustrated by Przyłuski, *art. cit.*, is highly instructive. Even if many tantras were originally considered as *sūtras* and many among them always retained the form of a *Saṅgīti*, there is no doubt that, so far as their contents are concerned, they must be ranged among the Tantras.

² For this work, various redactions of which are known, see S. LEVI, *J. As.*, 1915, p. 19.

³ Both the works are lost in Sanskrit, but their translation is to be found in the Chinese Canon.

⁴ The passages have been already referred to by me in *Pre-Dinnāga Buddhist Texts on logic from Chinese sources*, Introduction.

(5-8) four Vedas; (b) eight derived from a “cultivation-mind” 修慧生 (*bhāvanā?*) (1-6) cultivation of the six divine practices, (7) cultivation of the worship of the stars, planets, gods, (8) cultivation of the practice of the *ṛṣis*. We cannot say how far the information of Chi-tsang is right, but the fact remains that these *padārthas* have nothing in common with the Jainas, nor do they show any relation with the sixteen *padārthas* of the Nyāyasūtras. On the other hand the reference to *mantras*, medicine, worship¹ of stars, planets, etc., even if not necessarily suggesting some connection with the Tantras, points out, at least, some practices of doctrines which were not absent in them. Even the allusion to the four Vedas does not exclude the possibility that we are here concerned with some reference to Tantric doctrines. It is known, in fact, that though the Tantras were sometimes considered as being heterodox, *bāhya*, still the Tantrics themselves generally admitted the authority of the Vedas, four in number (and often recognising the supremacy of the Atharvaveda over the others)², though assuming that in the *kali-yuga* the Tantras afford the easiest way to *mukti*.

But is there any positive ground to affirm that in the *Nayasinmo-: *Nyāyasauma *Nayasaumya *Nayasauma*, we have undoubtedly a reference to Tantric schools? Let us begin with the *Saumas* or *Saumyas*. Though we cannot gather very much from the *lexica*, still, reference to them can be found in Sanskrit literature, and of such a kind as to support our view.

(a) Raghūttama in his *Bhāṣyacandra* on *Nyāyabhāṣya* quoted the *Saumya* as a *bāhya siddhānta* (*Nyāyadarśana* ed. by Gaṅgānātha Jhā, Chowkhamba Sanskrit Series p. 30): *Cārvākasauṃsa-saṅgata-jinā-rhata-digambarāḥ śaḍ bāhyāḥ siddhāntāḥ*.

(b) *na vindanti padam śāntam śailānām niṣkalam gurum |*
saṃvādayanti ye kecit pāpam³ Vaiśeṣikās tathā |
bauddhās tv arihantā ye somasiddhāntavādinaḥ |
mīmāṃsāḥ pañcaśrotāś ca vāmasiddhāntadakṣiṇāḥ ||

¹ Even the number 16, as is known, plays a great part in Tantric lore. See my: *Tracce di culto lunare in India*, in *Rivista degli Studi Orientali*, 12 (1929-30), pp. 420-427.

² Cf. *Rudrayāmala* p. 130, 130, 146. On the non-vedic character of Tantras, see Lakṣmīdhara's com. on *Saundaryalaharī*, p. 81.

³ This is the reading of Śrī Hemarāja Śarmā; but Bagchi reads *nyāya*. On *Somasiddhānta* cp. Gopinath Rao, *Hindu Iconography*, Vol. II, p. I, pp. 20 and 24.

This passage is taken from the *Akulavīratāntra* revealed by Mīnānātha and preserved in a MS. in the Durbar Library of Katmandu. The passage was first communicated to me by Prof. Bagchi and, then, by Śrī Hemarāja Śarmā (*guru* to the Mahārāja of Nepal), whose knowledge of the Tantric literature I had the privilege to admire during my stay in Nepal and who was so kind as to explain to me some difficult portions of the *Tantrasāra* of Abhinavagupta. He also pointed out to me in a long letter from Kathmandu dated 29. X. 29 the two commentaries on the *Prabodhacandrodaya* which are not accessible to me and are reproduced in the following item as written in his letter.

(c) *Prabodhacandrodaya*. Act. III

eṣa purastāt Somasiddhāntah. |
(tataḥ praviśati kāpālikarūpadhārī somasiddhāntaḥ
narāsthimālākṛtacārubhūṣaṇaḥ śmaśānavāsī nṛkapālabhojanaḥ |
paśyāmi yogāñjanaśuddhacakṣuṣā jagan mitho bhinnam abhinnam
īśvarāt ||
mastiṣkāntravasābhipūritamahāmāmsāhutīr juhvatām
vahnau brahmakapālakalpitāsurāpānena naḥ pārāṇā |
sadyaḥ kṛtakathorakanṭhavigalatkīlādhārojjvalair arcyo
naḥ puruṣopahārabalibhir devo mahābhairavaḥ ||
etat karālakaravālanikṛttakanṭhanāloccaladbahulaphenilabudbudau-
ghaiḥ |
sārdham ḍamaḍdamaruḍāṅkṛtidhūtavargena bhargagrhiṇīm rudhirair
dhinomi ||
idaṃ pavitram amṛtam pīyatām bhavabheṣajam | paśupāśasamucche-
dakāraṇaṃ bhairavoditam ||

Rucikaraṭīkā; sahomayā vartate Somaḥ tasya siddhānta Somasiddhāntaḥ gaurīmahādevābhyām bhairavabhairavīmūrtibhyām vedamārgaparityāgāyāsūrān pravartayitum ayaṃ siddhāntaḥ kṛtaḥ, Karpūramañjarīgrante Bhairavānanda etad upajīvako 'py tadviṃśatibhedabhinnaḥ. tatraiva dākinīyakṣiṇīprabhṛtīnām antarbhāvaḥ

Prakāśaṭīkā; asmākam brahmarandhropalakṣitaḥ kapālo brahmakapālah. Tantra kalpitā vidyamānā surā cāndrī, tasyāḥ pānena pārāṇā vratasamāptiḥ. ata evāyam Umayā sahitaḥ somaḥ tasya siddhāntaḥ.

Candrikā; Umayā sahitaḥ somo yathā Pārvatīyā saha Kailāse modate, tadvad bhaktaḥ pārvatītulyakāntayā sahita īśvaraveśadhārī san Kailāse sa iva modate.

(d) Then in the *Āgamaḥprāmānya* by Yāmunācārya, the *guru* of Rāmānuja, we read the following passage which supports our view even more evidently than the others. (Reprint from "The Pandit" p. 26).

śaivaṃ pāśupatam caiva bauddham apy ārhatam tathā |
kāpālam pañcarātram cety evaṃ pāśandatā smrteḥ ||
vaidikam tāntrikam ceti vibhāgakaraṇād api |
gamyate pañcarātrasya vedabāhyatvaniścayaḥ ||
śaivaṃ pāśupatam saumyaṃ lāguḍam ca caturvidham |
tantrabhedaḥ samuddiṣṭaḥ saṅkaram na samācaret ||

There is, therefore, no doubt that the Somasiddhānta represented a Tantric sect, akin to the Kāpālikās, and that the existence of this school can be proved as early as the time of Harivarman and Asaṅga. It appears also from the commentaries upon the *Prabodhac.* that they practised rites similar to those of the Sahajīya sect. They were in the beginning and remained all throughout a Śaiva sect, but traces of contamination with the Buddhist Siddhas can be found in the extant literature. In fact in the *Śābaratantra* we have a list of twenty-four Kāpālikās, 12 *gurus*, or rather 12 forms of Śiva as *guru*, and 12 *śisyas*; among these it is easy to recognize the names of well-known Siddhas as they appear in the Buddhist tradition; Nāgārjuna, Mīnanātha, Carpaṭa. This can easily be seen in the following table taken from the *Śābaratantra* ¹.

LIST OF THE 24 KĀPĀLIKĀS

1 ādinātha	13 nāgārjuna.
2 anādi	14 jaḍabharata.
3 kāla	15 hariścandra.
4 antikālaka.	16 satyanātha.
5 karāla	17 mīnanātha.
6 vikaṛāla.	18 gorakṣa.
7 mahākāla.	19 carpaṭa.
8 kālabhairavanātha.	20 avadya.
9 batuka.	21 vairāgya
10 bhūtanātha	22 kanthadhārin
11 vīranātha	23 jalandhara.
12 śrīkaṇṭha	24 malayārjuna.

¹ The *Śābaratantra* does not seem to be very old, but it is highly interesting for the study of Indian folklore, since it contains formulae in Arabic and reference to a Muhamadan Siddha called Ismail Pir, Ismail *yogin*. Edition in Bengali characters in the monthly magazine *Arunodaya*. The same passage with better readings is quoted in *Gorakṣasiddhāntasaṅgraha* p. 16–19, where the interesting information is given that the 24 *kapalikās* were created by Nātha (Śiva) in order to combat the twenty-four *avatāras* of Viṣṇu, when Paraśurāma had killed the *kṣatriyas*.

As regards the other part of the term *jo yeh hsü mo* which may go back to a form or *naya*¹, it is known that *naya* was the name of a very old section or group of Tantras. I refer here to the *Nayasūtra* which is a section of the *Niśvāsatattvasaṃhitā*, an old manuscript of which, written in the transitional *bṛpta* characters, is preserved in the Durbar Library of Nepal and has been described by Haraprasāda Śāstri in his Nepal Catalogue².

3. ON THE NAMES MĪNANĀTHA AND MATSYENDRANĀTHA

It is known that one of the greatest Siddhas, viz., those mystics who tried to harmonise Mahāyāna Buddhism and Hinduism and are supposed to have been eighty-four in number, is said to have been Matsyendranātha. In the Tibetan biographies of the Grub t'ob as well as in the old Bengali *Gorakṣavijaya* some legends are narrated for the explanation of this strange name³; but it seems natural to suppose that these traditions do not contain anything historical, but were rather invented on the basis of the name itself. In other words, it is the name which gave birth to the legend and not a particular event which was the origin of the name. Moreover, it is a surprising fact that Matysen-

¹ The two forms, *naya* and *nyāya*, as is known can be interchanged. So far as the Chinese transcription is concerned, the character *jo* corresponds to ja, jā, jñā, ñña, ñña, ña, ña (in prācritisms from scr. *nya*). The *Nayottara* has been the object of a diligent study by Bagchi, *IHQ*, V, p. 754.

² Vol. I, p. 138 ff.

³ The legend referred to here is the same as that of Jonah. It is at present impossible to state whether we have here the trace of some influence exercised by Semitic traditions on our school, or a quite independent form of the legend, which, as I remember to have read in Dussaud, *Civilizations Préhelleniques*, seems to have been known also to the Cretans. Cf. Pischel, *Der Ursprung des christ. Fischesymbols*, in *Sitzungsberichte d. Preuss. Akademie*, 1905; Laufer, *Die Bruža Sprache*, p. 11, 12 (reprint). There is agreement between *Gorakṣavijaya* and the biographies of the Siddhas, life of Mīnapāda; but the legend, here related in connection with Luipāda, Macchindra, Matsyendra, is different. Cf. the German translation of the biographies of the Siddhas by Grünwedel in *Baessler Archiv*. Moreover it should be noted that while Mīnanātha is said to have been a fisherman from Kāmarūpa (biographies of the Siddhas and *Bka' 'babs bdun ldan*, translated by Grünwedel in *Bibliotheca Buddhica XVII*), Luipā is said in the *Grub t'ob* to have been a prince; on Luhicandra, Lohicandra or Lohidāsa cf. Vasu, *Modern Buddhism in Orissa*, p. 123, n. 2. Lui, Luiji is, perhaps, as already suggested by Grünwedel, an *aprabhram'sa* form for *Rohita*; *rohita* as a fish of good omen is well known in Buddhist literature; cf. *Avadānaśataka* I, 168 ff. *Jātaka* IV, p. 2, etc.

dranātha and Mīnanātha are mere synonyms and, strange enough, in some lists one is said to have been the son of the other¹. So it may be doubted whether in this case we are concerned with personal names or rather with a title or appellative of a special class of *yogis*. In the Tantric schools there were special designations for certain stages reached by the initiated or for particular conditions of life that the adepts had chosen; so we have the *dikṣita avadhūta* in the Śaiva sects, the *Vajrācārya* or the *Pūrṇaprajña* in the Buddhist schools; names like these are essentially initiation names showing a well-defined stage of holiness, though they may become—and in fact later on became—personal names or prefixes of personal names. That this was the case with the name Matsyendranātha seems to be indicated by the fact that the biographies of the Siddha consider Matsyendra as another name for Lui-pa, the *ādisiddhācārya* of the *Caryācaryaviniścaya*, while in the lists of the *Varṇanaratnākara* and of the *Haṭhayogapradīpikā* no mention is to be found of Lui-pā though there is mention of Matsyendranātha. But better support to our view comes from the Kashmiri tradition, where the name Macchinda², that is the Prākṛit or Apabhraṃśa form of scr. Matsyendra, is clearly considered as an appellative of some *siddhas* who have reached a particular stage in the mystic realization. We read, in fact, in the *Tantrāloka* of Abhinavagupta, Vol. I, p. 25.

*rāgāruṇaṃ granthibilāvakīrṇaṃ
yo jālam ātānavitānavṛtti |
kalombhitaṇi bāhyapathe cakāra
stān me sa macchandavibhuḥ prasannaḥ ||*

Here the commentator Rājānaka Jayadratha first quotes the following verse:—

*macchāḥ pāsāḥ samākhyātās capalās cittavṛttayas |
cheditās tu yadā tena macchandas tena kīrtitaḥ ||*

And then comments: *pāsakhaṇḍanasvabhāvo macchanda eva*. It is, therefore, evident that at the time of Abhinavagupta the name *matsyendra*, Apabhraṃśa *macchinda*, *macchanda*, was a mere appellative for some Siddhas; the possibility that it was a personal name seems to be excluded by the artificial legend invented to explain its origin and

¹ *Bka'* 'babs bdun ldan, p. 121.

² So also Macchindra in the *Maṅgalāṣṭaka* attributed to Kālidāsa, on which cf. Gokhale, *The Maṅgalāṣṭaka of K.*, in *IHQ*, I. p. 739.

by the evident symbolic meaning of the word *matsya*, *maccha* interpreted by the Kashmiri school as *pāśa* or *indriya*. As regards this last point the Śaiva tradition quite agrees with the Buddhist according to which *mīna* has also a technical and mystical meaning; we read in fact in the commentary upon the *Catuṣpīḥatantra* called *Amitapadā* by Durjayacandra (third *paṭala*): *prajñāmakramīnakair iti sarvabhāvānām niḥsvabhāvatāprajñā tayā ca sarvendriyāni prāṇina iva makaramīnakair vyāpādyante iti sādharṇyat prajñaiḥiva makaramīnayate*. It is also not out of place to note that in the *Mahākaulanirṇaya* we find the form *Macchyaghnapāda* (*Nepal Catal.* II, p. 32, 33), which rests upon the meaning of the name as explained by the Kashmiri tradition. The hypothesis is, therefore, possible that the title *matsyendra* or its synonym was first given to Lui-pā, as it is stated by the Tibetan tradition, and subsequently taken by some of his followers assuming the definite character of a title or appellative. This evolution was already accomplished at the time of Abhinavagupta (X-XI sec.). This fact is not without a bearing upon the chronology of the Siddhas, as it shows that the first man to whom this appellative was given must have been much older than Abhinavagupta. If the Tibetan tradition is right in identifying Lui-pā with Matsyendra, we could have a *terminus a quo* as regards the age of this Siddha: in fact, I find reference to *Lui-pā* in the *Abhisamayamañjarī* of Śāntirakṣita, fol. 3, 1 *tataḥ kava . . . (?) dvayam kṛtvā jñānacakra vibhāvanam iti Luyī-pādokteḥ*.

4. THE *Gorakṣasamhitā* AND THE *Avadhūtagītā*

The *Gorakṣasamhitā* is one of the works attributed to Gorakṣa; it is known to me only through the edition in Bengali characters by Prasannakumāra Kaviratna (Śaka samv. 1897). It is composed of five *aṃśas*, the first four of which are nothing but a manual of *haṭhayoga*, in which all the various *mudrās*, *āsanās*, *dhāraṇās*, etc. are described; apart some few exceptions, it does not contain anything new or what we do not find in other manuals of this kind, such as the *Hāṭhayoga-pradīpikā*, the *Gheraṇḍasamhitā*, the *Śivasamhitā* the *Kālitantra*, etc. But the fifth *aṃśa* is quite different in its contents; it is in fact a short philosophical treatise in the form of the *Gītā*-literature, well written and extremely interesting for those who want to know the dogmatical and philosophical fundaments of these later mystical schools. It is evident that it has no connection with the rest of the work; while the other four parts are chiefly concerned with the *yoga* praxis, here we have an exposition of the absolute identity of the individual soul with the all; and this

all is described, just like the *dharmadhātu* of later Buddhist schools, as *nirvikalpa*, *gaganopama*, *sūnya*. The supreme reality is *nirālambana*, but the *ālambanas*, which are mere *kalpanās*, may have a pure conventional value, in so far as the yogins must have recourse to them in their progressive realization of the truth, but without *abhiniveśa*, as they do not correspond to anything real¹ (Cf. the Yogācāra point of view as expounded for instance in the *Abhisamayālaṅkāraloka*). But, in fact, the truth or the absolute is *sahaja*². In one word, we find here the ideas that are common to the Siddhas and to the Śaiva as well as to the Buddhist Tantras belonging to the same period.

Now it is doubtful whether this section belonged to the original redaction of the *Gorakṣasamhitā* or was added to it later. I have no access to other editions of the work or to manuscripts of it, but this much I can say, viz. that the existence of the fifth *aṃśa* as an independent work³ is a well established fact. This fifth part is nothing but the *Avadhūtagītā*, which is quoted as a distinct work in *Gorakṣasiddhāntasaṅgraha* p. 33 and related to the Gorakṣa-school. But this attribution is not beyond contention: in fact in the printed text⁴ we read the colophon: *iti śrīdattātreyakṛtāvadhūtagītā* and this attribution is general in the manuscript redaction, as I can guess from the bibliographical material at my disposal⁵. I must add that in a copy of the same work preserved in the Durbar Library of Kathmandu, it is styled *Dattātreyagora-*

¹ Cr. *Gorakṣasamhitā* 121.

*sūkṣmativāt tadadīśyān, nirgunatvācca yogibhiḥ
ālambanādi yat proktaṃ kramād ālambanaṃ bhavet*

The theory of the *Abhisamaya* is just based upon an extremely subtle classification of the progressive *ālambanas* which are the support of the meditation of the Bodhisattva aiming at the supreme illumination. One *ālambana* is purified and annulled by the assumption of a contrary—*pratīpakṣa*—which has a mere conventional, momentary value, in so far as it is to be cleared off by a higher *ālambana* and so on up to the realization of the *sūnyatā* or attachment to it, because in this case there would be no *śuddhi*. All these topics have been fully discussed in the introduction to my edition of the *Abhisamaya*, where the mystical theories of the tantras, Śaiva and Buddhist as well, have been studied together with the system of the *siddhas*.

² V. 90.

*svabhāvasamvyūttir ahaṃ ca tattvam
ākāśakalpaṃ sahaṃ dhruvam ca*

³ But the 33 first verses of the fifth *aṃśa* of the *Samhitā* are not in the *gītā*.

⁴ By the Nirṇayasāgara Press; but the same work is also included in the *Bīhatstotrasaritsāgara*. There is another *Avadhūtagītā* in *Bhāgavata-purāṇa* xi, 7-9.

⁵ See Aufrecht's *Catalogue* s. v.

kṣasamvāda. This to show some connection between the is doctrines of Dattātreya and those of Gorakṣa and should not therefore pass unnoticed by future investigators of the religious sects and currents of ancient India. I must add in this connection that according¹ to a passage of the *Tantramahārṇava* quoted in *Gorakṣasiddhāntasaṅgraha* (p. 44) Dattātreya is called Mahānātha and included among the eighty-four Siddhas. This proves once more the complexity of this school called the Siddhas. Though admitting some general principles accepted by all and which, therefore, represented a link among the followers of the sect, still this school, as it always happened in India, was divided very soon into a series of individual interpretators and therefore into groups and sub-groups, which we are no longer in a position to discriminate. This fact is well pointed out by the different lists of the Siddhas² handed down to us, which are Buddhist Biographies of the Siddhes; *Bka' 'babs bdun ldan*, Tārānātha, Sum pa mk'an po), and Śaiva (*Varṇanaratnākara*, *Haṭhayogapradīpikā*). These Siddhas were not only claimed as their own masters by each of the two greatest currents of thought of medieval India, but in each current the various *sampradāyas* had their own list of Siddhas. This explains why so much discrepancy as regards their names is to be found among the lists that we have at our disposal and which can only be explained if we assume that they came to us from various sects representing particular tendencies.

5. A SANSKRIT WORK BY SIDDHA CARPAṬI

Carpaṭi is one of the eighty-four Siddhas. His biography is preserved in the Biographies of the Siddhas, where his name is given in the corrupt form Capari, in the *bKa' 'babs bdun ldan*, in the History of Tārānātha, p. 106, and in Sum pa mk'an po, i. 129. He is to be found also in the list of the *Varṇanaratnākara* and in that of the Haṭhayoga. While in Nepal I had the rare privilege of examining the rich collection of manuscripts gathered with great competence by General Kesar Sham Sher Jung Bahadur. One of these manuscripts contains a small work by Carpaṭi, or rather a commentary—which is in fact a mere *bālabodhinī*—on a *stotra*, written by him. Since no other work from the pen of this Siddha is known to us, it is perhaps interesting to give some information about it. The *stotra* is called *Devamanuṣyastotra* and is a hymn

¹ See Barnett, *Hindu gods and Heroes* p. 114.

² The number 84 induces suspicion; it is in fact one of the mystical numbers in Buddhism as well as in the Tantras (12 zodiacal signs × seven planets?)

to Avalokiteśvara, Lokeśvara. It seems to be in circulation even now among the Buddhist community of Nepal. That the small stotra is really by Carpaṭi¹ is stated by the commentator at the very beginning of his *ṭippanī*:

*karuṇāsūnyatābhinnamūrtim² advayam uttamam
tratāraṃ sarvalokānāṃ name lokeśvaragurum
śrīmanmeghamahāpātrapreraṇād vihitā mayā
śrīśīlasāgareṇeyam carpaṭistutuṭippanī*

Mention of the same is to be found also in the commentary on verse 16 “*mayā Carpaṭinā*” and verse 22 “*mayi Carpaṭau*”. At the end of the *stotra* Lokeśvara is called *potalakācalavāsa*. As a whole the *stotra*, neither for its style nor for its contents, seems to be particularly interesting. The only thing which I like to quote here is the allusion to magical and alchemic practices which are quite characteristic of the literature connected with the Siddhas.

*añjanety ādi; he bhagavan yasya tvam tuṣyasi tasyāñjanaguṭikāpā-
dukasiddhiḥ sidhyati, na kevalam añjanaguṭikāpādukasiddhir eva sidhyati,
siddhausadhimanamantravidhir api sidhyati na kevalam.....sidhyati
yakṣastrī ca tasya sidhyati, na kevalam etc., puraṇaveśo 'pi.*

As we saw before (p. 202) he is included by the author of the *Gorakṣasiddhāntasaṅgraha* among the 24 Kāpālikas.

This Siddha is not unknown in Indian tradition, because we find mention of him in the *Vaṃśāvalī* of the Chamba state edited by J.P. Vogel, *Antiquities of Chamba State*, I, p. 81 ff. According to this source he was held in high esteem by king Sāhila, who lived in the tenth century and with whom the real history of Chamba state begins. There is no reason, as Vogel also pointed out, for rejecting this statement, which is indirectly confirmed by the Biographies of the Siddhas, where the connection of Carpaṭi with a king of Campaka is referred to. The mention of the same Siddha in an inscription of Ladakh is too doubtful to be used for chronological purposes (Francke, *Antiquities of Indian Tibet*, II, p. 274).

If this synchronism is exact, and the data furnished by the *bKa'* 'bab *bdun ldan* are based upon some historical tradition, we can fix the date of Minanātha by that of Carpaṭi because Mīna is said to have been the disciple of Carpaṭi.

¹ On the meaning of the name cf. Grünwedel, *Edelsteinmine*, p. 120 note.

² It is known that *bodhicitta* in later Mahāyāna and in Buddhist Tantras is twofold: it is the union of *karuṇā* and *sūnyatā*.

6. A SANSKRIT BIOGRAPHY OF THE SIDDHAS AND SOME
QUESTION CONNECTED WITH NĀGĀRJUNA

With the exception of the lists contained in the *Varṇanaratnākara* and in the *Hathayogapradīpikā* and some scattered allusions to particular Siddhas to be found in the *Goraḥasiddhāntasaṅgraha*, no connected account of these Siddhas is known to me to have been preserved in Sanskrit. Still if we are to judge from the Tibetan tradition some biographies must have existed. The Biographies of the Siddhas translated by Grünwedel are the Tibetan rendering of a Sanskrit original, the author of which was a pupil of Vajrāsana. Tāranātha, according to the statement of Sum pa mk'an po¹, drew his information from the works of Indradatta, Indrabhadra, and Bhaṭṭaghadri, a statement which is supported by Tāranātha himself². Unfortunately none of these works has come down to us. This is a matter of regret because if such treatises do not seem to have been very important from the philosophical or literary point of view, still, if we are to judge from the Tibetan translations, they contained much useful historical and geographical information. But during my last visit to Nepal I was lucky enough to find a palm-leaf fragment of such a work. It belongs to the collection of general Kesar Sham Sher Jung Bahadur Rana, who most graciously allowed me to take a copy of the same.

The booklet is a mere fragment, the style of which is defective; perhaps it was a kind of *guruḥparamparā*, written without literary pretension by some disciple. But it shows a division into *āmnāyas* or mystical schools, just as we find in the *bKa'* *'babs bdun ldan*, with which it shows to have many points of contact, as remarked by me in the notes. This is a new proof that the Buddhist Tantras and the later development of Mahāyāna Buddhism were divided into a great number of trends, each one of which had its masters and its acknowledged texts. The classification of this material according to the various *āmnāyas* must be the first task of the scholars, when they begin to investigate this neglected branch of Indian mysticism, which I should like to call rather Indian gnosticism, inasmuch as one of its fundamental features is the attempt to harmonize Buddhist and Hindu religion into a kind of syncretism chiefly expounded by the Tantras.

¹ See *dPag bsam ljon bzañ*, p. 131. *Geschichte* p. 281. Kṣemendrabhadra of Tāranātha is, perhaps, the same as Indrabhadra.

² P. 123. When we compare *bKa'* *'babs bdun ldan*, life of Maitrī, with our fragment, we shall easily perceive that they are closely related.

The second point which deserves mention is that we find here some information about Nāgārjuna. We shall discuss later on whether this Nāgārjuna is the Mādhyamika teacher or another. Practically, all the information is about his birth-place and his parents, because the author seems to consider him as chiefly a second Buddha, the founder of the mystical school. On the other hand, some other well-known Siddha, like Advayavajra with whom the fragment seems chiefly concerned, is considered as a manifestation of Nāgārjuna or rather of his *vajrakāya*. If, in fact, we read the fragment carefully, two things will appear: (a) that many Siddhas are held to be the incarnation of one and the same personage—in this case Nāgārjuna; (b) that every master took a different name as soon as he was initiated to a special school, so that one and the same man may in fact be known under various names. As regards the first point our text states that Nāgārjuna was born in Karahāṭaka according to a prophecy of Buddha, but then another of his [incarnations *vyākṛtād aparaṃ matam nāma*] is referred to, viz. that as Dāmodara who, as said at p. 221 was born in Kapilavastu and who according to fragment VI is Advayavajra. Moreover, he appears as Advayavajra, who, if we are to follow the marginal gloss, is also called in the text by the very name "Nāgārjuna". All these various names are dependent on the different *adhiṣṭhānas* or *vidhis* or *anugrahas*, and deserve our notice, because it appears evident that the school from which our text issued believed in the theory of the periodical reincarnation of the same bodhisattva, as it is the actual dogma of Tibet.

As to the second point we find, for instance, that Dāmodara, after having completed his studies of the *Sammattīya*-(*Sammitīya*) *nikāya*, receives the name Maitrīgupta, while later on, when he has the direct vision of Vajrayoginī [?p. 223 *sākṣād-darśanam bhavati* only, but p. 219 *vajrayoginyādhiṣṭhita*] he becomes Advayavajra: *Advayavajro 'bhūt*. This fact is proved by his works preserved in the bsTan-'gyur, in which we find his name in different forms: Avadhūtīpā, Maitrīgupta, Advayavajra. This implies that the various masters took different names, according to the various *abhiṣekas* received or the *sampradāyas* to which they were initiated. This system, which was introduced into and is up to this time practised in the monasteries of Tibet, complicates the real attribution of many Mahāyāna works of later time to their real authors. Moreover, these names have a symbolical meaning or denote a particular stage of knowledge or of saintliness and therefore are likely to have been given to various individuals[†]: So we have at least two

[†] That some names were peculiar to some schools only has been already noted by Laufer, *Bruža Sprache*, p. 9, n. 2.

Vimuktisena, two Āryadevas, etc. Such also are the names in which the word *sūra* appears: *ayam bodhicittasūro dānasūro śilasūrah vīryasūrah dhyānasūrah prajñāsūrah samādhisūrah* (*Śikṣāsamuccaya*, p. 16): *Kalyāṇamitreṣu sūrasamjñā* (ib., p. 36, etc.); or those composed with *nāga*; Mahānāga is one of the adjectives used for those who are present to a *saṅgīti*. The word is so explained by Haribhadra (p. 11): *traividya-ditvaviśiṣṭa dharmādhigamayogān mahāpradhānabhāvena, mahānāga*, or (p. 12) *kleśasaṅgrāma-vijayitvān mahānāga*.

The *Mahāprajñāpāramitāśāstra* by Nāgārjuna also comments (Taishō edition, Vol. XXV, p. 81): “*mahā* means great, *na* = not; *ga* = sin. Or also: *nāga* means either dragon or elephant. These five thousand arhats have a far greater power than all other arhats and therefore are called dragons or elephants. The dragons have great power of going in water; the elephants have great power of marching on the hill) ”.

These two points deserve mention. We know, in fact, that in the bsTan-'gyur there is a great number of Tantric treatises attributed to Nāgārjuna. More than that; the same *sampradāya* of Nāgārjuna, as known to us from Chinese sources, the most ancient now accessible to us, is met with in the Tibetan tradition concerning the Tantric sects. I mean to say that we find the series: Nāgārjuna, Rāhulabhadra, Āryadeva as the authors of many treatises absolutely tantric and describing rituals, *mudrās*, *kramas*, quite peculiar to the tantric sects, but which, though based generally upon the dogmatical teachings of the Mādhyamika school, cannot be considered as old as the great Ācārya Nāgārjuna.

This implies that some masters of the *Siddha-sampradāya* considered themselves or were considered by their disciples as the manifestation (Tib. *rnam 'p'rul*) of the first *ācāryās* as fully evidenced by our text and were given the same name. This fact explains quite well the contamination which we may trace between the biographical accounts of the older masters as given in the Chinese sources and those preserved in the Tibetan tradition. In this way we are also able to understand why the various Siddhas are known to our sources under different names, while the information about them is very often contradictory. Rāhula in the Biographies of the Siddhas is a *śudra* from Kāmarūpa, but there also Rāhulabhadra is the name of Saraha; on the other hand, in the *bKa' 'babs bdun ldan*, Rāhulabhadra is a brāhmaṇa of Oḍiśā. Āryadeva is another name for Vairaginātha or Karṇari or Kanheri which is explained as *kāna* and gave origin to a legend almost the same, as that related in connection with the old Kāṇadeva-Āryadeva of the Chinese tradition. Moreover, we have one Nāgārjuna or Nāgabodhi

(Biographies of the Siddhas 16), one Nāgabodhi who according to Tāra-nātha (p. 86) was the disciple of Nāgārjuna, and to the series we may add the Nāgāhvaya of the *Lankāvatāra*¹ and *Mañjuśrīmūlakalpa* and the Nāgārjunagarbha, author of a medical work². That there were two Nāgārjunas has been clearly pointed out by Benoytosh Bhaṭṭācārya³ and this view is supported by the comparative study of the material at our disposal, the remarks made above and even by the brahminical tradition⁴. The relation between the various masters seems also to lead to the same conclusions. The *bKa'* 'babs considers Rāhulabhādra as the master of Nāgārjuna, but this is contradicted by the statement of the Chinese sources which show Rāhulabhādra as the disciple of Nāgārjuna⁵. In the same book, instead of Āryadeva, Śāvāri is given as his disciple; but this Śāvāri is at the same time called at p. 20 Saraha the junior and we saw that according to the Biographies of the

¹ On these passages cf. WALLESER, *The life of Nāgārjuna*, in *Hirth anniversary volume*.

² CORDIER, *Catalogue*. III p. 462.

³ Introduction to the *Sādhanamālā* p. XLV ff.

⁴ *Gorakṣasiddhāntasaṅgraha* which knows Malayārjuna, p. 19, Nāgārjuna, Sahasrārjuna p. 44.

⁵ Ui, *Studies in Indian philosophy* (in Japanese), p. 341-354.

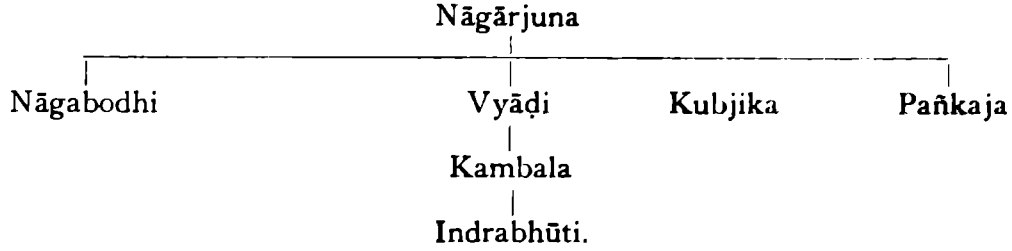
The old Rāhulabhādra is the author of the *Prajñāpāramitāstotra* which is published in the beginning of the *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*. The authorship of this stotra is beyond contention (cf. *JPASB* 1910, p. 425).

As regards the antiquity of that small work no doubt is possible, inasmuch as it is incorporated in the *Ta chih tu lun*, the *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, the Commentary upon the *Śatasāhasrikāprajñāpāramitā* written by Nāgārjuna and translated into Chinese by Kumārajīva. This quotation proves that the literary activity of Rāhulabhādra began when his master was still alive. Further precision as regards his time is derived from the fact that verses from him, as pointed out by Ui, are to be found in Sthiramatis *Mahāyānāvātārakāśāstra* and Asaṅga's works. I must add that he is quoted also by Vasubandhu in his *Pratītyasamutpādvibhaṅga*, a fragment of which has been brought by me from Nepal and is being edited in *JRAS*.

In the Chinese biographical accounts no mention is made of Nāgārjuna's *guru*. He learns the Mahāyāna from the Nāgas, but Rāhula or Āryadeva is given as his disciple. We have therefore these two different *paramparās*;

$$\begin{array}{l} \text{Ch. } \left\{ \begin{array}{l} (a) \text{ Nāgārjuna, Rāhula, Āryadeva.} \\ (b) \text{ Nāgārjuna, Āryadeva, Rāhula,} \end{array} \right. \\ \text{Tib. Rāhula — Nāgārjuna } \left\{ \begin{array}{l} \text{Nāgabodhi,} \\ \text{Nāgāhvaya,} \\ \text{Āryadeva,} \\ \text{Vyāḍi,} \\ \text{Śabara.} \end{array} \right. \end{array}$$

Siddhas Saraha is the same as Rāhulabhadra. In the History of Buddhism we have also Rāhula as the first master, then Nāgārjuna, then Āryadeva, Nāgabodhi and Nāgāhvaya¹. In the Biographies of the Siddhas the synchronism is still different. We have in fact the following succession; (for which cf. also Cordier, *Cat.*, III, p. 127).



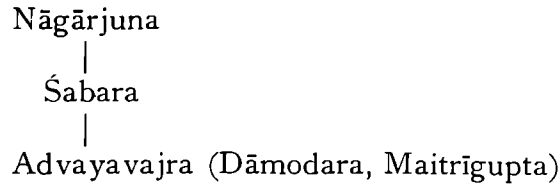
Here we are on a better ground; in fact, we know that Indrabhūti is connected with Padmasambhava, whose time is relatively known (he went to Tibet towards the end of the first half of the VIII century A.D.). On the other hand the relation with Vyāḍi the alchemist, stated here, shows that here the Siddha Nāgārjuna, whose name and fame were also known to Albērūnī during his travels in India, is unmistakably referred to². So that we can safely assume with Benoytosh Bhattācārya that the alchemist or Siddha Nāgārjuna lived in the VII century A.D. But even then, we cannot state whether the alchemist Nāgārjuna is the same as the author of many tantric works preserved under his name in the bsTan-'gyur. That the Siddhas were all connected with the *rasa-śāstras* or alchemy³, there is no doubt, but considering the long series of names beginning with Nāga which we find at this time and in the same school we cannot advance any definite theory until the works preserved in the bsTan 'gyur are comparatively studied and all the evidence, preserved chiefly in Tibet, investigated. Moreover the *guru-paramparā* as given in our text points out the existence of another master

¹ In our text also Śabara receives the initiation from the Siddha Nāgārjuna, and if we are to judge from what is written at p. 219 he is also called Saraha.

² But the statement of Albērūnī (who visited India about 1030 A.D.) that Nāgārjuna the alchemist, lived about one century before his time cannot be accepted; in fact allusion to Nāgārjuna can be traced as early as the VIII century (JOLLY, *Festschrift Windisch*). So the conclusion seems inevitable that Ālberūnī's Nāgārjuna is the same as that to whom allusion is made in our Sanskrit fragment.

³ I refer to the Biographies of the Siddhas as well as to the fact that many books of medicine or alchemy have the name Siddha appended to their title— Cf. *Siddhiyoga*, *Siddhasāranighaṇṭu* of Viṣṇugupta, *Siddhasārasaṃhitā* of Ravigupta (*Nepal Catalogue* by Haraprasāda Shāstrī, X. ff.).

called Nāgārjuna. In fact, though our fragment is far from being very clear, it seems almost certain that he follows this order



The latter is connected with Sāgara, Ratnākaraśānti, Naropā, etc. The dates of Ratnākaraśāntī, Naropā (about whom there is a large literature in Tibetan) and Advayavajra are known with a certain approximation. This synchronism leads to the conclusion that the Nāgārjuna here referred to must have flourished about the beginning of the X century A.D. This agrees, as we saw, with a statement contained in Alberūnī's *India*. So we have three different sets of texts, which seem to have preserved information about three different masters equally known as Nāgārjuna: (a) Chinese documents referring to the Mādhyamika teacher, (b) Biographies of the Siddhas probably referring to the Siddha Nāgārjuna, (c) our text concerned with another tantric Nāgārjuna. One could suppose that these two sources are connected with one and the same teacher; but this doubt seems hardly possible, because the synchronism with other masters, given in both texts, unmistakably shows that we are concerned with two different periods. We may therefore conclude that there were various, more than two Buddhist teachers called Nāgārjuna or with some similar name, who lived at a different time, though we are not yet in a condition to state what are the works preserved in Tibetan which may be ascribed to one or to the other of these writers known as Nāgārjuna, Nāgabodhi, Nāgāhvaya, Nāgārjunagarbha, because the accounts and the tradition concerning them are confused. Anyhow the fact seems certain that the tantric works as a whole have no connection whatsoever with the founder of the Mādhyamika doctrine. This will appear evident from the various treatises attributed to him. But from the study of the commentary upon the Guhyasamājatantra—to speak of one of the most prominent works circulating under his name—it appears evident that this is a later work. Moreover the general dogmatical theories underlying the work are chiefly Yogācāra more than Mādhyamika and Ārya Maitreya is quoted there, which fact is sufficient to dispel any doubt as regards the necessity of considering the author of this commentary as quite different from the Mādhyamika teacher, because it is known that Maitreya commented upon the *Bhavasāṅkrānti* (bsTan-'gyur, mdo, XVII; Cordier, *Catalogue* III, 295) written by Nāgārjuna.

What I have said explains also the difference which we find in our sources as regards the birth-place of Nāgārjuna. Kumārajīva in his life of Nāgārjuna¹ just as the book of the tradition of the law translated by Chi Chia-yeh², states that he was born in South India, without specifying the place; according to Hsüan-tsang he was of South Kośala³. The *bKa'* 'babs *bdun ldan* says that Vidarbha in the south was his birth-place. These sources refer perhaps to one and the same Nāgārjuna, viz. the Mādhyamika teacher. The Biographies of the Siddhas, on the other hand, tells us that the birth-place of Nāgārjuna was Kahora⁴. This second group refers undoubtedly to the Siddha Nāgārjuna, who is also nearer in time to the compiler of the works in which he is mentioned. Our text speaks of Karahāṭaka. In this connection, I must refer to another source also; I mean the *Mahāmeghasūtra* which was translated into Chinese for the first time by *Dharmakṣema between 414 and 421 A.D. under the title 大方等大雲無想經 *Mahāvaiṣṭyamaḥāmegha-asamjñāsūtra*, which was sometimes considered in China as a forgery made in China on account of a prophecy which was said to refer to the Empress Wu of the T'ang dynasty (684-704). But as a matter of fact, as M. Demiéville has demonstrated⁵, there is no ground for such a doubt. I myself have compared the Chinese with the Tibetan translation included in the *bKa'*-gyur (mdo VIII, 2) and found that there is a general agreement between the two translations, though of course there is no doubt that they were based upon two different redactions of the same work. In the 37 *skandha* there is a prophecy in which the Buddha says that after his nirvaṇa the time will come when a *bhikṣu* is to preach again the doctrine and protect the declining law. This passage has been fully translated by M. Demiéville. It says that 1200 years after the nirvaṇa the great *bhikṣu* will appear in South India, at the time of a king called Sātavāhana 娑多婆呵那 So to p'o ho na. He will be born in the kingdom of Hsü lai ch'a, Surāṣṭra, in a village called flower-garland (for which M. Demiéville proposes *Kusumamālā* or *Sumanamālā*) near the river 善方便 "good means" (Demiéville proposes *Sūpāya*), This *bhikṣu*, "this great Nāgarāja" will sacrifice his life in order to protect the law. No direct mention of Nāgārjuna

¹ For its contents cf. WALLESEER, *ar. cit.*, and WATTERS, *Travels*, II, 20 ff.

² *Ibid.*

³ Cf. WATTERS, *Travels*, II, p. 204.

⁴ Modern Karad in the district of Satara; cf. for references S. LEVI, *Le Catalogue des Yakṣas dans la Mahāmāyūrī*, in *J. As.* 1915, p. 93 ff.

⁵ *Les versions chinoises du Milindapañha*, in *BEFEO* 1924, p. 218 ff.

is made here; but the allusion to king Sātavāhana and to the sacrifice of his life, of which there is mention in all the biographies of the Mādhyamika teacher, leave very little doubt that the prophecy contained here refers to Nāgārjuna.

Of course the statement concerning his time, viz. that he lived 1200 years after the nirvāṇa of Buddha, is rather puzzling, because in no text such a late date is ascribed to him as can be seen from the following table.

<i>Mahāmāyāsūtra</i> ¹ 760 years.	Preface of Seng-ju to the <i>Tattva-</i> <i>siddhiśāstra</i> ² 530.	Account on the transmission of the law. No date, but fol- lowing order: Aśvaghōṣa, Kapi- mālā, Nāgārju- na, Kānadeva, Rāhula.	
---	---	---	--

But if we turn to the Tibetan translation of the same work, we find that the prophecy is equally contained there, though the names and the date do not agree with the Chinese text. This will appear evident from the comparison with the essential points of the passage in question as it appears in its Tibetan rendering.

(fol. 287, 6) *lha'i bu dag 'das pa'i 'og lo brgya p'rag mañ po 'das pa na lho p'yogs kyi rgyud du mk 'ar gyi rgyal po brgyud pa gso ba žes bya ba 'byuñ bar 'gyur ro | de'i ts'e lo brgyad cu na dam pa'i c'os nub par 'gyur ba'i lhag ma tsam du lus pa'i dus la bab pa de'i ts'e na'i ñan t'os 'byuñ bar 'gyur te | dam pa'i c'os kyañ 'byin par 'gyur | c'os kyī 'k'or lo'añ bskor bar 'gyur | t'eg pa c'en po'añ gžan dag la rgyas par 'c'ad par 'gyur ro |*

mt'on na dga' ba dri za'i rgyal po na 'das pa'i 'og tu lho p'yogs kyī rgyud du drañ sroñ byi po žes bya ba'i yul 'k'or du bsod nams dañ ldan gyi groñ bye na c'en po žes bya ba 'gyur ste | groñ de'i 'bab c'u mdses 'byor ces bya de'i byañ p'yogs kyī 'gram du 'byuñ bar 'gyur ro | der rje'u rigs c'en po rnam par dag pa 'brag go (?) can žes bya ba'i p'yogs su 'byuñ bar 'gyur te | rañ gi srog dañ bsnos nas dam pa'i c'os ston no |

¹ Taishō Edit., Vol. XII, p. 1013.

² The passage is quoted also by Chi-tsang in his commentary upon the *Sātaśāstra*, Vol. XLII, p. 233.

³ Taishō ed., Vol. L, p. 316 ff.

First of all instead of one thousand and two hundred years after the *nirvāṇa* of Buddha, the text followed by the Tibetan translators makes him live "many hundred years after the *nirvāṇa*", without further specification. As to the name of the king under whom this *bhikṣu* was to be born, our Tibetan text gives the form *brgyud pa gso ba*, viz. *vaṃśa*, *kula* + *pusti*, *poṣa* or *puṣṭa-vaṃśa*. We have here a form which we cannot at any rate consider as being equivalent to Satavāhana, for which we have *dge byed* or *bde spyod*. Nor is there any agreement as regards the country where this *bhikṣu* is supposed to be born; while the Chinese reads Surāṣṭra, in Tibetan we have the name: *draṅ sron byi bo*. Here the first element of the compound corresponds to *ṛṣi*. As regards *byi bo* this word is unknown to Chandra Das, but Desgodins's Dictionary registers *byi bo*, as = *byis pa* = boy up to 16 years, *bala*, *kiśora* which would give a form like *ṛṣibala*.

The name of the village sounds also completely different in Tibetan: *bye ma c'en po* corresponds to *mahāsikata*, *mahāvāluka*.

Only the name of the river seems to agree in both redactions, *mdses 'byor* corresponds to *suprayoga*; and this also can be the original of the Chinese 善方便 because 方便 is not only = *upāyā*, but also (and chiefly in logical treatises) *prayoga*.

So we have no grounds for affirming that the *Mahāmeghasūtra*, in the redaction known to the Tibetan translators, contains a prophecy of Nāgārjuna, the Mādhyamika teacher; and this quite agrees with the fact that Sum pa mk'an po quotes only two *vyākaraṇas* concerning the great *ācārya*, as contained in the *sūtra*-literature. I mean the *Laṅkāvatāra* and the *Āryamañjuśrīmūlakalpa*. The prophecy of the *Laṅkāvatāra*, as shown by Walleser, is to be found in the *Sagāthaka*-chapter, which cannot be considered as belonging to the older redaction of the text, since it does not appear in the translation by Guṇabhadra (A.D. 443) but only in those of Bodhiruci (A.D. 513), and Śikṣānanda (A.D. 700-704). No definite conclusion can therefore be drawn even from this passage, not only on account of its later date, but also because we do not find there the name Nāgārjuna, but the form Nāgāhvaya. Though this name is translated into Chinese as Lung-shu, used generally to render Scr. Nāgārjuna¹, we cannot at all state that the compiler of this portion meant the same doctor whom we usually know as Nāgārjuna; not only the Tibetan tradition, as we saw, distinguishes Nāgā-

¹ So also in the quotation of the passage in the commentary of Chi-tsang on 中論 *Chung-lun*, Taishō ed., Vol. XLII, p. 1.

hvaya from Nāgārjuna, but the Sanscrit text itself considers Nāgāhvaya as a proper name, not as a designation, *nāgāhvayaḥ sa namnā*.

To sum up, the biography published here does not throw any light upon the life of Nāgārjuna: it is not even concerned with him, but chiefly with Advayavajra supposed to be one of his manifestations. But it shows at the same time how confused is the tradition concerning the great *ācārya*, and how dangerous it would be to infer from the mere homonymy the identity of the very many personages called Nāgārjuna or having some similar name. The facts here collected and the remarks made above are at any rate sufficient to prove that we must distinguish the philosopher Nāgārjuna from the Tantric; and this does not preclude the fact that between them a third doctor Nāgāhvaya or Nagābodhi or Nāgabuddhi existed, about whom we cannot say anything precise, because he was identified by later traditions either with his predecessor or with his successor.

This distinction is so much more necessary when we remember that the date of Nāgārjuna has been taken as a point of repair for fixing the date of other works or other writers ¹.

(I)

namo mañjuvajrāya ||
mañjuvajraṃ praṇamyādaṃ nāthapādamanantaram |
amanasikārāmnāyaṃ vakṣyate sumahodayam || 1 ||
sambuddhā bodhisattvāñca siddhāstairanusāsitāḥ |
abhiṣiktāstathetyeṣāmnāyakrama iṣyate || 2 ||
tatrādaṃ dharmacakre 'smin śrāvakaiḥ² parivāritaḥ |
upataste sa bhagavāndiṣanpāramitādikam || 3 ||
tatastāsa parityajya gatavāndakṣiṇāpathe |

¹ So, for instance, when Ḍallana (*Suśruta*, ed. by Jivānanda, p. 2) tells us that Nāgārjuna revised Suśruta, we cannot jump to the conclusion that here the Nāgārjuna contemporary of Kaṇiṣka is alluded to. Against this view, accepted by Jolly, we must oppose that the Tibetan and even the Indian tradition seem to connect the medicine-treatises and the reform perhaps of Indian medicine to the Siddha Nāgārjuna. I cannot have access to the sources speaking of the Nāgārjuna Bodhisattva's prescriptions alluded to by WATTERS, op. cit., II, p. 206; it would be interesting to see if this work has any connection with the *Nāgārjunīya-Kakṣaputa* or *Siddha-Nāgārjuna Kakṣaputa*, of which I know only a very bad edition in Bengali characters published in the monthly magazine *Aruṇodaya*. This work, as edited, has no relation with the Tibetan translation of a *Kakṣaputa* equally ascribed to Nāgārjuna.

² MSS. *kaiṣari*.

nirmāya dharmadhātvaḥkhyam maṇḍalam sumanoramam || 4 ||
nāyakah svayamevātra bodhisattvāñca ṣoḍaśa |
nāyakāścābhavannastau tathāṣṭāvupanāyakāḥ || 5 ||
nāmataste nigadyante kramato maṇḍalasthitah |
maṇḍalam tu gurūddiṣṭam [tattadā] ¹mnāyasāṅgam || 6 ||
maitreyaḥ kṣitigarbhaśca vajrapāṇiḥ khagarbhakaḥ |
lokeśvaraśca mañjuśrī sarvānavaranastathā || 7 ||
samantabhadracandrābhāsūryābhāmalakīrtinā |
vimalaprabhastathā dharmodgataratnamatistathā ² || 8 ||
vyomagañjaśca sudhano ³ maṇḍalasthā yathākramam |
abhiṣekam tatasteṣāṃ datvā pārimitādikam || 9 ||
samarpya śākyasiṃhena vyākṛtaḥ śāsane 'munā |
āryanāgārjuna iti bhaviṣyati mahāmatih || 10 ||
pravartavyamanenāpi dharmacakrapravartanam |
dakṣiṇāpathadeśe 'smin pattane karahātake ⁴ || 11 ||
brāhmaṇasya kule janma pitā cāsya trivikramaḥ |
mātā sāvitri ⁵ nāmāsya vyākṛtādaparam matam || 12 ||
dāmodareti vikhyāto bhikṣutve śākyamitrakam |
nāmāparam ratnamatiranugrahaividhau sthitah || 13 ||
āhvā advayavajreti vajrayoginyadhiṣṭhitah |
sarahaḥ siddhibhaktena tadanugrahako bhavet || 14 ||
asya cānugrahāt pūrvam tena kāri ca nāma tat |
tataḥ śrutam hayagrīvam paścā[jjagāma] ⁶ darśanam || 15 ||
ratnamatinā ca samam varendhrām prasthitah punah |
lekhayitvā praticchandam bodhisattvasya ⁷ dhimataḥ || 16 ||
pūjam pratidinam tasya kṛtvā nāgārjuno ⁸ 'vasat |
grāme dedya ⁹ pūrākhye tu ekāntah susamāhitah || 17 ||

¹ MSS. *gra(?)tadāmanāmnā*.

² *Sic.* MSS. But verse defective.

³ *Sic.*

⁴ See note 4, p. 215.

⁵ Ex. cf. MSS. Sāvitta; cfr. p. 28.

⁶ Suppl. ex. cf.

⁷ Perhaps Nāgārjuna is meant here; but according to the gloss Advayavajra is the man who designs the image (*praticchanda*) of him, for his daily *pūjā*. This seems impossible, inasmuch as the *naṭaputra* is to become Sabara the *guru* of Advayavajra, as shown in VI. It is also contradicted by the Tibetan authority referred to in note I, p. 220.

⁸ *advayavajra* marginal gloss.

⁹ The reading of the MSS. seems sure; but I am unable to locate this place in Varendra.

*loko nāma narastasya gaurī sahaçāriṇī*¹ |
*tayoḥ putraḥ triśaraṇa āryama*² *dhyeṣate param* || 18 ||
*ratnamatindarsayati sa tamāha*³ *na paśyasi* |
jñānakṣaṇena [fol. 2 a] *vikalaḥ katham tam paśyasi kṣaṇāt* || 19 ||
*tatpratyāha triśaraṇastam*⁴ *me 'nugrahaṃ kuru* |
yathā paśyasi tam nātham jñānacakṣuratīndriyaḥ || 20 ||
āryanāgārjunānujñāṃ prāpya siddhastadābhavat |
*bodhisattvena*⁵ *ca tato 'nugrahīto yathārthataḥ* || 21 ||
*manobhaṅgacittaviśrāmau*⁶ *caryāsthānam vivecitam* |
ākṛtiṃ śabarasyāsau dadhannivasati sma saḥ || 22 ||
*iti buddhabodhisattvasiddhānāmāmnāyaḥ samāptaḥ*⁷ ||

(II)

indrabhūtipā | *oḍḍini*⁸ | *vajrayoginī* | *tilopā* | *nāropā* | *advayavajrapā* |
dhyāyīpā | *mahāpaṇḍitāmoghaśrī* | *athavā śabaranātha* | *advayavajra* | *vajra-*
pāṇi | *paīṇḍapātika* | *paṇḍito* 'bhayākaragupta | *punaradvayavajrasyeti* ||

(III)

*vah*⁹ *karuṇā upāyacakram* | *jah sūnyatā* | *tayorekam rephaḥ* |
 “*bāhyarthātītavākāro rākārākāravarjitaḥ*” |
hetvanuḥpalabdhīrhiṃkāro vārāhī vajrapūrviketi paramārthaviśuddhiḥ ||
kāyavākcittaviśuddhyā trikoṇam | *hetuḥphalāyorabhedatvātrikoṇam tu-*
lyatā dharmodayeti || [2-2]

¹ In this account Trisāraṇa who is to become Sābara, and Sābaresvara—is said to be a son of a *Nata* called Loka and his wife Gauṛī. But in the account of Sum pa mk'an po CXXXI,—who equally makes him a disciple of Nāgārjuna during the latter's residence in Bengal,—Lokī and Guṇī are said to be his wives.

² *nāgārjunam* marginal gloss.

³ *naṭaputram*.

⁴ *Tam* is *nāgārjunam* according to the marginal gloss.

⁵ *nāgārjuna* marginal gloss.

⁶ On these two mountains see p. 153. For this story cfr. also *bKa'* 'bab *bdun ldan*, pp. 23-24. The verse here also is defective.

⁷ Here ends the first *āmnāya*. The *guruḥparamparā* which follows must belong to it, if we are to judge from next chapter's list.

⁸ Probably Lakṣmīkarā.

⁹ Here the mystical meaning of the word *Vajaravārāhī* is given; but the *āmnāya* which follows is in fact connected with *Vajrayoginī*.

(IV)

namah śrīvajrayoginyai

*prathamam bāhyapūjā sindūreṇa | asambhave mantreṇa | svahr̥di sūrya-
sthahūmkāraraśmibhirākṛdhya praveśya puṣpādibhiḥ samyūjya tadananta-
ram jagacchūnyīkṛtya | śūnyatānantaram phaṭiti | ātmānam bhagavatīm¹
bhāvayet, parvata² śiro pari nānāpuṣpopetām | sūryasthahūmkāraraśmim
saṃsphārya śvāsavāto yathā 'darśavadyogaḥ(?) | amrtāsvādanam vaśikaraṇe
parvatādikam pārada³ sadṛśam bhāvayan vāmanāsāpuṭena pivot | triṣkālam
balibhāvanā kartavyā | yathādityo bālatarunādyanapekṣam svakiraṇaiḥ pa-
rvatamākrāmati, tathā bhagavatīparvatākrāntam⁴ bhāvayet | amrtamākhā-
dayet | śiṣyānugrahe jihvāyām mantramabhilikhya, svahr̥draśminādam pra-
veśya āveśayet |*

(V)

*vajrayoginīguruparamparā || śabaranātha | sāgaradatta | vijayaghoṣa |
anaṅgavajra | viśo | paiṇḍapātika | paṇḍitavinayaguṇḍa | mahāpaṇḍita-
vāgīśvara | avadhūtasudhanaśrī || līlavajra | lalitavajra | kovihāra-
paṇḍitapādāḥ || namah sarvajñāya ||*

(VI)

*namah śriśabareśvarāya || iha khalu madhyadeśapadmakapilavastu-
mahānagarasamīpe jhātakaraṇī nāma pallikā 'sti | tasmim sthāne brāh-
maṇajātirnānūkā nāma brāhmaṇī ca sāvītī⁵ nāma prativasati sma | tadā
ca kalāntareṇa dāmodaro nāma⁶, tatputro babhūva | sa caikādaśavarṣa-
deśīyah kumārah sāmārghavedako gṛhānmiśkrāmya martabodho nāmaika-
dāṇḍo 'bhūt | tataḥ paścāllikaṭisāntre⁷ pāṇinivyaḥkaraṇam śrutvā saptavar-
ṣaparyantena sarvaśāstramadhigamya viṃśatīvarṣaparyantam nāropādasa-
mīpe pramānamādhyamikapārimitānāyādīśāstram śrutam | tadānu mantra-
nayaśāstrajñena rāgavajreṇa sahā 'vasthitāḥ pañcavarṣaparyantam | paścāt-*

¹ Viz., Vajrayoginī; identity of *sādhaka* and *sādhya* is essential in Tantric Bud-
dhism and is based upon the theory of *sarvasattasamatā* fully developed by the Ma-
hāyāna dogmatics and chiefly by the Buddhagotra school.

² *Meru* is = *merudaṇḍa*, *sūrya* = *piṅgalā*, *soma* = *īdā*; in this passage the *anta-
ryāga*, *ādhyatmikapūjā* is described.

³ ex. cf. MSS. *pādara*.

⁴ It is necessary to understand *ātmānam* or to correct: *tīm parvatākrāntām*.

⁵ But cfr. before, p. 219 n. 5.

⁶ Cfr. *supra*. 219.

⁷ So the MSS; but the reading seems corrupt; is it to read *likaṭisāntre*, viz.
the system of *likaṭīśa*, etc., considering *likaṭīśa* as a corrupt form for *laguḍīśa*, *laku-
līśa*, *nakulīśa*? It can be also the name of his *guru*; in this case we need *pārśve* or such
like form.

*mahāpāṇḍita ratnākaraśāntigurubhaṭṭārakapādānām pār¹śve nirakārāvya-
vasthām śrutvā varṣamekaṃ yāvāt | paścādvikramaśīlam gatvā mahāpā-
ṇḍita jñānaśrīmitrapādānām pārśve tatprakaraṇam² śrutam varṣadvayam
yāvāt tato vikramapuram gatvā sammatīyanikāye maitrīguptanāma³
bhikṣurbabhuva | sūtrābhīdharmavinayaṅca śrutvā varṣacatuṣṭayam yāvāt pa-
ñcakrama⁴ tārāmnāyenam antrajāpam kṛtvā koṭimekaṃ caturmudrārthasahi-
tena bhaṭṭārakasvapne gaditam | “gaccha tvam khasarpaṇam”⁵ tatra vihāram
parityajya⁶ sarpaṇam gatvā varṣamekaṃ yavanniśīdati | punarapi svapne
gaditam “gaccha tvam kulaputra dakṣiṇāpathe manobhaṅgacittaviśrāmau
parvatau⁷ tatra śabareśvarastiṣṭhati | sa ca tatrānugrāhako bhaviṣyatīti |
tatra ca mārge sāgaranāmnā miliṣyasi⁸ | sa ca rādhadeśavāsirājaputra-
stenāpi sārđham gaccha” | paścādgate sati sāgareṇa militaḥ | udradeśapary-
antena manobhaṅgacittaviśrāmayorvārttām na śrutavān | śrīdhānyam gatvā
varṣamekaṃ sthitaḥ | paścātvayāghuṭya udradeśe sādhiṣṭānatārām sādhayitu-
mārabdhavān | māsenaikena svapno 'bhūt “gaccha tvam kulaputra vāya-
vyām diśi parvatau tiṣṭhanta⁹ | pañcadaśadinnena prāpya [2-1]te” | bhaṭ-
ṭārikāyā¹⁰ vākyena vāyavyām diśam samghātaiḥ sārđham gacchati
prāptiparyantaṃ puruṣenaikenoktam | “paradinam¹¹ manabhaṅgacittavi-
śrāmau prāpayete lagnau | tatra sukkena vāstavyam” | iti śrutvā paṇḍita-*

¹ For all these particulars cfr. the biographical account in *bKa'* 'bab bdun ldan, p. 23 ff. There also it is stated that before he was a *tirthikapāṇḍita* (cf. *ekadaṇḍo* of our text and preceding note), and mention of Ratnākaraśānti, Naro, etc., is made.

² This *prakaraṇa* is perhaps that alluded to by Tārānātha, *Geschichte* p. 241, viz., the *Vajrayānakotidvayāpoha*; CORDIER, p. 82.

³ Therefore the identity of Dāmodara, Maitrīgupta and Advayavajra is fully stated and it is supported by Tibetan tradition. Even in the *bsTan-'gyur* he is said to have been the pupil of Śabara. (CORDIER, *Cat.*, II, p. 45, n. 35), and he is indifferently called Advayavajra, Avadhūtipāda, Maitrī.

⁴ By the Siddha Nāgārjuna; it has been edited, as known, by L. de la Vallée Poussin, Louvain 1896.

⁵ Khasarpaṇa is the residence of Avalokiteśvara, cfr. Tārānātha, *Geschichte*, p. 144.

⁶ It must be *kha*.

⁷ Manobhaṅga is referred to also in Tārānātha, *Gesch.*, p. 148. But in *bKa'* 'bab bdun ldan the residence of Sabara is said have been Śrīparvata. Anyhow all these places were near Śrīdhānyakaṭaka, the great importance of which is attested by literary documents (Hsüan tsang in WATTERS, *Travels*, II, 214 ff. *Mañjusrīmūlakalpa*, p. 88., etc.) and archaeological and epigraphic documents (cfr. *Annual Report of South India Epigraphy*, 1924, 1926, 1927; Nalinaksha Dutt in *IHQ*, V, p. 794). The dual which we find in our text may quite well refer to the two mountains Pūrvaśaila and Aparāśaila which are there p. 24.

⁸ MSS. *syati*. Same story in *bKa'* 'bab bdun ldan, p. 24.

⁹ Sic MSS.

¹⁰ Tārā.

¹¹ MSS. Paramadimamana.

pādo hr̥ṣṭo 'bhūt | aparadinam prāptam | tatra parvate dine dine daśa daśa maṇḍalāni kṛtavān | kandaṃūlaphalāhāraṃ kṛtvā dinadaśaparyantam śilā-tale paryāṅkamāruhya ekāgracittena upavāsam kartumārabdhaḥ | saptame divase svapṇadarśanam bhavati | daśame divase grīvāṃ chettumārabdhaḥ | tatkṣaṇātsākṣāddarśanam bhavati sekam da 'dāti | advayavajrano 'bhūt | pañcakrame caturmudrādivyākhyānam kṛtam dvādaśadinaparyantam | pu-narapyupadeśena pañcadinam yāvāt, sarvadharmadṛṣṭāntena vīnāṃ vāda-yadi || tatra padmāvalī | jñānāvalī | śabareśvarena ājñām datvā " prāṇāti-pātādimāyāṃ darśaya tvam " | tadanantaram sāgaraḥ kāyavyūhaṃ dar-śayati ² | paṇḍitapādenoktaḥ | bhagavankimapyaham kā[2-2]yavyūhaṃ nirmayitumaśaktaḥ | śabareśvara āha | " vikalpasambhūtatvāt " | paṇḍita āha | " tarhi kiṃ kartavyam mama jñāpayantu pādāḥ || śabaripā ³ āha | " taveha janmani siddhirnāsti deśaprakāśanāḥ kuru " || advayavajra āha | " aśakto 'ham bhagavankartum katham kariṣyāmyaham " || āha | " iha vajrayogini-upadeśātkariṣyasi tvam | phalaṅca phaliṣyatiti " | ihopadeśamityuktvā bhāṣ-ṭārakapādo 'ntardhāno 'bhūt ||

*nedam dhanurna ca nṛgo na varāhapotaḥ
saṃpūrnacandravadanā ca na sundarīyam |
nirmānanirmitatayārthijanasya hetoḥ
santiṣṭhate giritale śabarādhirājaḥ ⁴ |
yathāśrutakramah samāptah ||*

(VII)

amanasikāre || pūrvavadakārādicakram ⁵ saṃpūjya vihitabhagavatīyo-gaḥ praṇavaḥpīṭhādāgatavadanaḥ kāṇḍapātādbahirgatvā kṛtapañcamāṇḍalo dattadakṣiṇaḥ praṇavaḥpīṭhāgatavadana upāyacakram likhitvā tataḥ pra-veśya nīṣāṃkitaśira ⁶śka sva[3-2]hr̥di cakram saṃsphārya vaktrena vaktram datvā taddhr̥di dhyānamukhamāpūrya vajrabhṛtā 'ṣṭottaraśata-mantritam kṛtvā " mukhe mukham dei mela " ⁷ | tata upāyacakramiti bhra-mantaṃ vicintya mantritapuṣpatādanam ḍamaruṃ ghaṅṭāṃ vā saṃvādya sātōpamantra ⁸ muccārayan dhūpaṃ dadyāt | yadi tasya prakampādiniimit-tamupajāyate tadaiva kathanīyamanyathā naiva | tadanu cakraduddhṛtya mantradānam guruparamparākathanam kartavyamiti ||

saṃpradāyavidhiḥ ||

¹ On *seka*, see Haraprasāda Śāstri, *Advayavajrasaṅgraha*, Introd.

² MSS. *varṣayate*.

³ MSS. *śabarāpīḍha*.

⁴ Metre: Vasantatilaka.

⁵ Here we have the description of the *dikṣā*.

⁶ MSS. *mantramuntramucca*.

⁷ *Mukhe mukham dehi, me...*

⁸ Sic.

(VIII)

etadabhisandhāya guruparvakramāmnāyasampradāyaikaśācatamiti | ¹
tatkathā ca kathitavyā śraddhotpādanārthī | *śiṣyajñānākṛṣṭirabhidhīyate* | *iha*
janmani yadi na sidhyati tadā maraṇasamaye cakram tanmukhātsvamukhe
praviśya svasthāna eva līnam | *iti lūyīpādādeśātsamvarārnavatantramāne-*
tumodḍiyānaṃ gataḥ | ² *tatra yoginīpārśve dinacatuṣṭayam yāvat sthito*
cauryena tattantramānītaṃ nadīpāre tayā dr̥ṣṭam etatsādhanam sarvamapi
vāyunā nītaṃ vajrāṅganāsakāṣe | *kukurīpādaiḥ śrutamindrabhūtipādairla-*
kṣmīkaravirupāpādaiḥ painḍapātikāḍīṅgarapainḍapātikāḥ ||

(IX)

namaḥ śrīvajrayoginyai ||

prathamam yathāsambhavam pūjopakaranam kuryāt | *agre balim sthāpya*
vāme madyapātram pañcapīyūṣasamyuktam | *vāmakare candraḥ* | *dakṣiṇaka-*
re sūryaḥ | *hr̥draśminādena nāsāpuṭena niścārya kare vilīya karaśodhanam* |
tatkare madyapātram pidhāya mantrasnānaṃ pūjādravyaṅca prokṣayet ||
maṇḍalikāraṅgaṅca trikoṅkārēṅca madhye vaṃ | *upare yathāvidhīśodhita-*
divyodakasamāyuktasindūrapūjā | *abhāve puṣpādibhirbījapūjā* | *tadananta-*
ram trivīśuddhimanusmaret | *ātmānaṃ traidhātukaviśuddhikūṭāgāram*
vicintayet jhatiti nābhimaṅdale bhagavatīm bhāvayet || *mudrādvayayogajo*
vāgjaṃ | *tadanantaramagre niścārya pūjā stutiramṛtāsvādanam* | *sarva-*
bhāutikadīkṣālebhyaḥ śeṣāmṛtadhaukaṃ bhagavatīm saṃhāryetyāmnāyah ||

7. THE LĀMĀKRAMA AND THE INFLUENCE OF TIBETAN-SPEAKING RACES ON THE TANTRAS

In many Tibetan translations of Buddhist Tantras one comes across the expression: *lha mo'i rim pa* ³.

In such cases, one feels attempted to translate expressions of this kind by *devīkrama*. It is, in fact, known that *lha mo* is equivalent to *devī*. But if we have recourse to the Sanskrit original of the Tantric texts connected with the cult of the Ḍākinīs and Yoginīs we

¹ corr. *arthinā*?

² Subject?

³ Or it may be from an archaic form *bla mo*.

shall realize that such a re-translation of the Tibetan term would not be exact.

In the *Dākārnavatantra* there is mention of the *lāmācakra*¹. In the *Abhisamayamañjarī* by Śāntirakṣita² we read mantras as the following; *om dākinīye hūm hūm phaṭ om lāme hum phaṭ lāmāyā*.

Then, in a commentary upon the *Lakṣābhīdhānatantra*, the colophon of which runs thus: *Lakṣābhīdhānād uddhṛtalaghvabhīdhāne piṇḍārthavivarāṇanāmaprathamāṭīkāpariccheda*, when the various *pīthas*, localised in the body, are described, we read (f 7, b): *ātmapīthe vajradākinī dakṣiṇadale kaṇṭhapadme parapīthe lāmā pāścimadale nābhīpadme mantrapīthe khaṇḍarohā*.

The same name is to be found among the varieties of the *sthala-caradākinīs*: *śvānī, lāmā, aśvī, khaṇḍarohā, hastinī, rūpinī, pracandā, gauḥ, meṣī, caṇḍākṣī*, etc. (all are manifestations of Vajravārahī), and in the section dedicated to the *khecarapārivartinyah; vajradākinī, cātakī, lāmā, śukī, khaṇḍarokā, sārīkā, rūpinī, kokilā, pracandā, lāvī, caṇḍākṣī, pārāvātī* (8, a). Mention of this *lāmā* is made, in very many other places, of the same commentary.

In the *Cakrasaṃvarapañjikā* by Jayabhadra (p. 26. a) we have *kākāsyādyā lāmāntāiti (ntā doubtful), lāmājātīyāh* (i.e., *yoginyāh*).

So that there is no doubt as regards the original form *lāmā*, common to many Buddhist Tantras connected with the cult of the *Ḍākinīs* and *Yoginīs*. It is quite easy to trace out the origin of this word; it is nothing else than the Tibetan *Lhamo*, goddess, but also she-devil. The Tibetan mythology is full, as it is known, of these female goddesses haunting mountains, passes, rivers, etc., and to be always propitiated. They existed before Buddhism, and then were introduced into it³. But the mention in these Tantras of the *Lāmā* worship deserves our special notice, because it shows another channel of influence of foreign culture upon that complex and manifold literature which is represented by the Tantras. The northern borderland with its Tibetan-speaking races has evidently exercised some influence upon the development of these currents of thought and mystical practices, which are chiefly of popular origin though elaborated later on by the pandits and tea-

¹ Haraprasāda Śāstrī, *Catal. of Sanskrit Manuscripts in the Asiatic Society of Bengal*, I (Buddhist manuscripts), p. 94, l. 20.

² Some few leaves only of this work are preserved in the collection of general Kesar Sham Sher Jung Bahadur Rana. The reference is very important because it gives a *terminus a quo* the existence of the *Lāmā*-worship was known in India.

³ This belief in witches is also to be found all over the borderland of Tibet. For Dardistan cf. LEITNER, *Dardistan*, London, 1893, p. 23.

chers of the various sects and freely accepted by the Buddhist or Hindu society. This mention of the *lāmācāra* supports, therefore, the statements of the Buddhist as well as brahminical traditions, when they speak of Mahācīna¹ as the country of origin of some Tantric worships. It was there that the Siddha Nāgārjuna went and was initiated into the cult of Ekajaṭā². It was also there that Vasiṣṭha went in order to get *siddhi* from Tārā. This statement finds full support in the *Dākārnavatantra*, where in the fourth *Paṭala* dedicated to Lāmā we find the north designated as the place of the *lāmās*: *Lāmottarakulotpattiyoginī yūthanāyikā*. We cannot, however, better specify the character of these *Lāmās*; besides being goddesses they must have been witches, like the *ḍākinīs* and the *yoginīs* with whom they are connected. In fact, in the commentary upon the *Lakṣābhīdhānatāntra*, already referred to they, are included among the *ḍākinīs*, who are always considered as flying goddesses and whose name is, in the Tantras, related to the root *ḍai*, to fly, just as very often their special abode is said to be Uḍḍiyāna, a name connected in the Tantras with the same root: *ḍākinyas...*, *ākāśacarāḥ*; *ḍai vaihāyasā gamana iti dhātupāṭhāt*³. If it is not impossible, *a priori*, that flying witches were called after a root denoting their peculiar quality, it is also legitimate to suppose that we have, in this case a learned etymology of some foreign or at least vernacular⁴ name. There can hardly be any doubt that these *ḍākinīs*, *yoginīs*, *lāmās*, etc., were originally nothing else than local female godlings or goblins, such as almost each village or town possessed and who were, later on, considered as manifestations or particular aspects of the most prominent female deities of India, viz. Durgā, Kālī, etc.⁵ In the commentary

¹ The existence of such tradition is clearly indicated by some Tantras which in their title itself show a connection with the *Mahācīnasampradāya*. I quote for instance the *Mahācīnakrama*.

On Mahācīna cfr. S. LEVI, in BEFEO. 1905.

² One *sādhana* edited by Benoytosh Bhattachārya and referred to in his learned introduction to the edition of the *Sāadhanamālā* has the following colophon: *āryanā-gārjunapadair bhoṭesūddhṛtām*; Vol. I, p. 267. For the legend connected with Vasiṣṭha cf. *Rudrayāmala*, p. 149.

³ *Lakṣābhīdhānatāntraṭīkā*, fol. IV, 1; cf. also *Cakrasaṃvara*, fol. 2 b: *ḍākinya ākāśagaminyah. Vaihāyasyām gatau ḍiyanta ityārtha*. The Tibetans follow this etymology in so far as, beside the form *Ḍākinī*, *Ḍākimā*, they use for this term the translation mk'a 'gro ma, *ākāśagaminī*.

⁴ But cfr. Bengali *ḍākā*, to call. In Bengal, the *Ḍākinīs* are still surviving in popular beliefs.

⁵ This has been shown in detail by me in my forthcoming volume on the Durgāpūjā.

upon the *Lakṣābhīdhānatantra* (fol. 4, a) they are said to be *sarvasattvāpakāriṇyo grāmadaivatyaḥ pīthopapīthāsritāḥ*. In fact, in the list of these *ḍākinīs*, as they are given in our texts, we recognize quite well, from their own names the popular and primitive character of many of them. They are in the form of animals, birds, or monsters with the body of women and the head of some animal, and in general, their terrific aspect is predominant; they are, as we saw, *sarvasattvāpakāriṇyah*. They can stay on earth, in the sky, in water. But at the same time their acceptance into the Tantras sheds a lot of light upon the various elements of which these texts were the outcome, and their interpretation also by the Tantric teachers becomes extremely interesting, when we want to establish how these popular and somewhat primitive and crude beliefs were modified in a literature which represents the most powerful attempt at syncretism that we know. Taken from the low classes or from the borderland of India, from the villages and the peasants, and perhaps from settlements of foreigners, they were adapted with their original names to the ritualism and to the mysticism even of the new schools. So the Tantras could claim to be strictly connected with popular beliefs and at the same time rise to a higher and more spiritual refinement. In the lower strata, these *ḍākinīs*, *lānās*, *yoginīs* continued to receive their worship; in the debased Tantras concerned chiefly with 6 *karmas*, meant to bestow worldly profit upon the *sādhaka*, these remained with their name, but designated the letters of the alphabet, *bīja*, in the design of magic circle, *maṇḍala* or *cakra*; in a higher plane, that is in the *adhyātmapūjā*, they correspond to the arteries and veins, *nāḍī*, circulating in the body and the control of which is necessary during the *prāṇāyāma* according to the Haṭhayoga system considered as a most important element during the process of meditation.

At an even higher stage of symbolism, they represent, in the esoteric language of the *yogin*, the constituents of illumination, *bodhipakṣas*. In order to combine these contradictory elements the Buddhist tantric teachers were obliged to have recourse once more to the theory of the double truth, the relative and the absolute, *neyārtha* and *nītārtha*, which plays such a great part in Mahāyāna: *lokasamvṛtyā ḍākinīcakrasaṃvaro laukikasiddhisādhanaḥ iti. Nītārthena ḍākinīsaṃvaraḥ iti. ḍākinīyaḥ iti saptatṛiṃśad bodhipākṣikadharmās; teṣāṃ cakram samūho dharmakāyalakṣaṇaḥ śūnyatā. tasya svabhāvikakāyena nirālambakarunātmakena saha saṃvaram ekatvam. atra ca karuṇā candro bodhicittam pañcaviṃśatiśaṣīpadalakṣaṇam mahāsukham nirāvaranam; sūryo dvādaśaśūnyatātmakaḥ iti. tena saha saṃvaro ḍākinīcakrasaṃvaras; tam vakṣye aham. . . .*

APPENDIX

LIST OF THE DĀKINIS ACCORDING TO THE *Lakṣābhīdhānatantra*¹*sthalacarajalacaravanacararūpaparivartinyah dākinyah*

cakraḍākinī	damṣṭrī
śvānī	laṅkesvari
lāmā	araṇyaśvānī
aśvī	drumachāyā
khaṇḍarohā	araṇyasiṃhini
hastinī	airavati
rūpiṇī	gaṇḍī
gau	bhairavi
pracandā	vyāghri
meṣī	vāyuvegā
caṇḍākṣī	ṛkṣī
aji	surābhakṣī
prabhāvati	nakulī
hariṇī	syāmā devī
mahānāsā	camari
kharī	subhadrā
vīramatī	jaṃbukī
sūkarī	hayakarnā
kharvari	khagānanā
viḍāli	kūrmī
cakravegā	mahāviryā
kumbhinī	śaṅkhinī
khaṇḍarohā	kākāsyā
kapardikā	ulūkāsyā
śaundinī	godhī
karkaṭī	mūṣakī
cakravarmiṇī	svānāsyā
matsī	śālijātakī
suvīrā	śūkarāsyā
makarī	vānarī
mahābalā	yamadāḍī
darḍuri	gavali
cakravartinī	yamadūti
yamamathinī	sallakī
kṛtalasi	yamadamṣṭrinī

¹To many of them special chapters are dedicated in the *Dākārṇavatāntra*.

khecara rūpa-parivartinyah [dākinyah]

lāmā	kākāsyā
śukī	nilākṣī
khaṇḍarohā	airavati
sārikā	kākī
rūpini	bhairavi
kokilā	gṛdhri
pracandā	vāyuvegā
lāvī	ghukī
caṇḍākṣī	surābhakṣī
pārāvati	mṛgārīṇī
prabhāvati	śyamā-devī
bakī	śikhini
mahānāsā	subhadrā
caṭakī	kukkuṭī
vīramatī	hayakarṇā
cakravākī	bheḍinī
kharvarī	khagānaṇā
haṇṣī	cakravegā
laṅkesvari	kruñcī
yāñcī	khaṇḍarohā
drumacchāyā	ulūkāsyā
vṛkṣānī	cakorī
kokilākṣī	svānāsyā
śundinī	anilā
rajakī	sūkarāsyā
cakravarniṇī	vāgdhulikā
bhagavati	yamadāḍī
suvīrā	bukkī
tittirī	yamadūtī
mahābalā	ṭiṭṭibhī
sārasī	yamadamṣṭriṇī
cakravartini	bheruṇḍī
jalakākī	yamamathanī
mahāviryā	ambarakī
balākā	

8. ŚAṄKARASVĀMIN, ŚIVASVĀMIN AND GOPADATTA.

I think that the attribution of the *Nyāyapraveśa* to Śaṅkarasvāmin as stated in the Chinese translation of the same work is now beyond contention. As I have stated in other places¹ the *Nyāyapraveśa* represents a stage of logic intermediate between Diñnāga and Dharmakīrti, of which parallel, even if partial, expositions can be found in other Nyāya treatises of the same period.

As to the author, we must admit that he is as yet perfectly unknown. Of course, there is mention in the *Tattvasaṅgraha* of one Śaṅkarasvāmin² but he seems to have been an expounder of Vaiśeṣika-views.

So that the identification of Śaṅkarasvāmin, author of the *Nyāyapraveśa*, with that quoted by Kamalaśīla would only be possible either supposing that Buddhist Nyāya rules were accepted by Vaiśeṣika schools or in the case of a conversion of the author to the Buddhist faith. I am not in a condition to solve the problem, but I want only to state that the name of Śaṅkarasvāmin is not a valid objection to his being a Buddhist. Tibetan texts have preserved the tradition about one Śaṅkarapati who, after having been a worshipper of Mahādeva, turned into a stern believer of Buddha. There is, in fact, in the bsTan 'gyur a work included in the Stotra class, I mean the *Devātīśayastotra* (*Lhas p'ul tu byuñ bar bstod pa*) by a certain bDe byed bdag po. This name supposes an original like Śaṅkarapati rather than Śaṅkarasvāmin. But Śaṅkarasvāmin and Śaṅkarapati are two parallel forms, in as much as *svāmin* is given in all lexica as a synonym of *pati*, *adhipati* etc.; as a matter of fact *svāmin* is, as a rule, even more common in personal names of this kind than *pati*. The brother himself of our Śaṅkarasvāmin or Śaṅkarapati was given a name ending in *svāmin*, viz. Udbhaṭasiddhasvāmin, regularly rendered into Tibetan by mT'o btsun grub rje.

According to the commentary on the *Devātīśayastotra*³ written by Prajñāvarman, with which the commentary on *Viśeṣastava* completely

¹ *JRAS* 1928, p. 7 ff.; 1931, p. 381.

² *Tattvasaṅgraha* (Gaekwad Oriental Series) pp. 81, 250, 398.

³ This commentary is rather interesting because it contains a criticism of the legends and deeds connected with or attributed to Hindu gods. It is, to my knowledge, the largest refutation of Hindu mythology ever written and it ought to be studied in detail as an interesting specimen of the polemical treatises of Buddhist rationalism. I must add that in this commentary, as well in that on the *Viśeṣastava* by the same author, there are to be found the quotations from the *Bhagavadgītā* referred to by CSOMA DE KÖRÖS, *Tibetan grammar*, p. 167, with the addition of *Gītā* II 19; V 18; X 21, 22, 23.

agrees, the two brothers Udbhaṭasvāmin and Śaṅkarapati were two stern believers of Mahādeva and, in order to propitiate the god, they left their home in eastern India and went to the Kailāsa. There they saw Mahādeva and Umā entertaining and paying homage to a great number of Arhats in consequence of which they abandoned their old faith and were converted to Buddhism. The result of this conversion was that Udbhaṭasvāmin wrote the *Viśeṣastava* and Śaṅkarasvāmin or Śaṅkarapati the *Devātiśayastotra*.

The objection that a name like that of Śaṅkarapati has but very little Buddhist in it has no weight. We know in fact of many Buddhist writers whose name has a Śaiva or a Vaiṣṇava aspect rather than a Buddhist one. Such is the case with Īśvarasena, a Buddhist logician anterior to Dharmakīrti¹ who might have been a contemporary of Śaṅkarasvāmin. More famous is perhaps Śivasvāmin, of whom we know that he lived at the time of Avantivarman, king of Kashmir². Many of his verses are quoted in the *Subhāṣitāvalī* of Vallabhadeva, in the *Kavīndravacanasamuccaya*, in the *Ṭikāsarvasva* by Sadānanda and elsewhere. F.W. Thomas has collected all the references about this poet in his introduction to the *Kavīndravacanasamuccaya*. Even a complete manuscript of his *Kāvya* was discovered in South India and a notice about it was given by Seshagiri Sāstri in the Report on a search for Sanscrit and Tamil manuscripts for the year 1893, 1894, p. 57 ff.

I may add that during my last visit to Nepal I was given by the Rājaguru Paṇḍit Hemarāja Sharmā a copy of a very old palm leaf ms. of about the XIVth century, containing a large fragment of this same poem, which, on account of its correctness, will prove of great use for the publication of the whole text. In the last stanzas the poet tells us that his master was Candramitra, designed as a *bhikṣu* and *ācārya* and that his father was called Bhaṭṭara kasvāmin. On account of the fragmentary condition of the ms. we do not know the name of all the 20 *sargas* of which the *mahākāvya* was composed. I can therefore add the titles as preserved in our fragment:

Kap̄hiṇābhyudaye mahākāvye sarvartuvarṇano nāmaṣṭamaḥ sargaḥ
kusumakrīḍānvayo nāma navamaḥ
dināntavarṇano nāmaikādaśaḥ
candrodayaprasāadhanavarṇano nāma dvādaśaḥ

¹ On which see my note on Bhāmaha and Diṇnāga in Indian Antiquary, LIX (1930) p. 142.

² AUFRECHT, *Catalogus Catalogorum*, I, pp. 79, 526, 654; II, p. 15; III, p. 18.

āpānavibhramo nāma trayodaśaḥ
prabhātavarṇano nāma pañcadaśaḥ
dūtādhiḥṣobho nāma ṣodaśaḥ
saṅkulayuddham nāma saptadaśaḥ
citrayuddhavarṇano nāmāṣṭādaśaḥ
saṃskṛtaprākṛtabhāṣāsamāveśena sambuddhābhīstava ekonaviṃśaḥ

which is in fact written partly in Sanskrit and partly in Prakrit verses.

Kapphiṇābhyudaye mahākāvye śivāhve 'bhyudayalābho nāma
viṃśatitamah sargaḥ.

The merits of the poem imitating those of Kālidāsa and Māgha, but implying a criticism to the theories of Daṇḍin, are extolled in a verse (*mālinī*) added at the end:

viditabahukathārthaś citrakāv्यopadeṣṭā
yamakakavir agāmyaś cārusandhānabhānī
anukṛtaraghukāro abhyastameṅṭhapracāro
jayati kavir udāro daṇḍidaṇḍaḥ śivāhvaḥ.

The total number of the *granthas* is said to be of one thousand and seven hundred plus twenty six *varṇas*¹.

Another poet whose name has nothing Buddhist in itself is found to be the writer of a work on Avadānas. I mean Gopadatta. To my knowledge he is the author of a short treatise called: *Dharmavacana-saddharmaśrāvakaśatkr̥tyakathā* (Cordier, *Cat.*, II, 425) and of a *ṭīkā* on *Saptakumārāvadāna* (Haraprasāda Shāstri, *Catalogue of Palm leaf Mss. of the Durbar Library*, II, p. 52). But mention of Gopadatta (Blon po Sa 'ts'o byin) as the author of a *Jātakamālā* or *Jātakamālikā* (*skyes rab dag gi p'reñ ba*) is to be found in the postface to the *Avadānakalpalatā* by Somendra (Bendall, *Cambridge Mss.* p. 20 and Cordier II, p. 420). A fragmentary collection of *avadānas* in the *kāvya*-style was found in Nepal by me while examining the manuscripts recently purchased. As stated by the colophon it is a work by Gopadatta, and therefore this poem, though fragmentary, is certainly the same as that mentioned by Somendra. It was a huge work, since it is said in the end, that it was composed of three thousand and three hundred *granthas*. The colophon contains some important information: *Dharmadhiyah sthaviragopadattasyoparacitih; bhikṣusatyavarmaṇo dharmabhāṇakasyānu-*

¹ After the publication of this note, edited by Gauri Shankar, Lahore 1937.

grahāya and then it runs thus: *Dṛdhādhyāsayāvadānaṃ samāptam kṛtir; ācāryagopadattasya*. The manuscript was a gift of *ācārya-panḍita-Śrī-Sucandra-srījñāna*, residing in the monastery of Keśavacandra and was copied by the Bengali *upāsaka śrī-Muktidāsa* in the year 1810, 10th month, 19th day from *parinirvāṇa*. The only quotation from this poem known to me is to be found in the *Ṭikāsarvasva* by Sarvānanda, Part II, 321. The fact that Gopadatta is quoted by Somendra shows that he was anterior to the composition of the *Avadānakalpalatā*. A better determination is at present impossible.

9. ARRIANUS AND PĀṬALIPUTRA

Arrianus (INΔΙΚΗ, ed. by P. Chantraine, Paris 1927, X 5-7) quoting Megasthenes gives the following description of Pāṭaliputra:

Καὶ λέγει Μεγασθένης, μῆκος μὲν ἐπέχει τὴν πόλιν καθ' ἑκατέρην τὴν πλευρὴν ὑπαπερ μακροτάτη αὐτῆ ἐσωτῆς ὤκισται ἐς π' σταδίου, τὸ δὲ πλάτος ἐς ιε'· τάφρον δὲ περιβεβλησθαι τῇ πόλει τὸ εὖρος ἐξάπλεθρον, τὸ δὲ βάθος λ' πήχεων· πύργους δὲ φο' ἔχειν τὸ τεῖχος καὶ πύλας ξδ'.

Leaving aside other details, we notice that the town is said to have had sixty-four gates; this number is important to us not because it testifies to the vastness of the town itself, but to its planning. We know that a capital, being the residence of a king, is as a consequence invested with a sacred character, expressing in architecture a cosmos rich of religious and cosmological implications and meanings.

In other words, it is a *maṇḍala* in the centre of which the king, coinciding with the *axis mundi*, represented the link between the various planes of existence, like the "eight-wheeled, nine-doored stronghold of the Gods" in the middle of which was the golden vessel, the seat of Brahmā (AV. X, 2, 32). So also in the planning of a town the central place, the navel, is supposed to be presided over by Brahmā. But my purpose is not here to discuss again the symbolism of the temple or of the royal place or of the *maṇḍala*, which has been dealt with in an extensive and exhaustive way in previous works¹; what I mean to do in this note is to trace the implications which we may guess are contained

¹ MUS, *Borobudur*, BEFEO vol. XXXII. S. KRAMRISCH, *The Hindu Temple*, Calcutta 1946. As regards the *maṇḍala*: G. TUCCI, *Teoria e pratica del mandala*², Roma 1969.

in the passage of Arrianus or better in the tradition handed over to him by his informants.

In the case under discussion we have a computation based upon a quaternary system: sixty-four is a multiple of eight, that is, it belongs to that quaternary numeration with which I dealt many years ago¹ and to which I hope to return in the near future. I showed in that article the relation of the numbers four—eight—sixteen with the cow and the bull (and secondarily with lunar cults), and I pointed out that this four—eight—sixteen—thirty-two—sixty-four computation permeates the Tantric ritualism, which we have every reason to believe goes back to the ancient past of India.

The planning of a town, which is at the same time the residence of a king and contains the abodes of the gods, is subject to the same rules as the planning of a temple: we know in fact from the *Vāstuvidyā* that the surface on which a temple was going to be built was divided into 8×8 squares (*catuḥṣaṣṭhipadam vāstu prāsādeṣu praśasyate; Puraścaryārṇava* p. 110 from *Hayasīrṣapañcarātra*), just as the space upon the *vāstuyāgā* took place was equally divided into sixty-four squares (*pada = 1/4*), each one of them presided over by a particular deity².

The same structural scheme based upon sixteen also appears in some buildings the sacred character of which is well known, I mean the *stūpas*. In fact we may recall the sixteen radial walls, inside the *Dharmarājikastūpa* of Taxila³. It is to be remembered that the *cakra* on top of the Aśokan pillars is sixteen-rayed.

It thus appears that Pāṭalīputra had sixty-four doors because it was planned according to the *catuḥṣaṣṭhipada* system, i.e. divided into sixty-four squares, each of them being possessed of a door.

It was composed of sixty-four squares or minor *maṇḍalas* because sixty-four is a multiple of sixteen, 16×4 , the "whole", just as *ṣoḍaśa* is the all of an animal, the cosmic animal or *puruṣa*, from which the universe is derived: "with sixteen verses he offers, for animals are of sixteen parts (*Śatapatha-Brahmaṇa*, vol. V, p. 252, Eggeling's transl., S. B. E.). In the same way the *mahāpuruṣa* was included in his thirty-two *mahāpuruṣalaksanaḥ* in which his ideal identity consists. This *maṇḍala* divided into sixty-four squares is called *beka* or *maṇḍūka* "frog", which is a symbol of the cosmic water upon which the universe (and not only India) rests or from which it evolved.

¹ *Note Indologiche, II. Tracce del culto lunare in India, RSO* vol. XII, p. 419.

² So also the *maṇḍala* described by Abhinavagupta, who calls the various *padas*: *koṣṭha*.

³ J. MARSHALL, *Taxila*, vol. I, p. 236.

This *vāstupuruṣa* in which the temple or the town is to be built may also have other measurements, it may e.g. be divided into eighty-one parts, i.e. 9×9 (a measure chiefly reserved for Kṣatriyas; cf. 9 in China, in Tibet etc.).

But the fact remains that four (or nine) and its multiples are employed as basic numbers for calculation of space, of extension, of bodies, of *soḍaśakalā*. Also the lunar *tithis* are sixteen because they indicate the growing or the declining of a body¹.

It is, therefore, a numeration which is the opposite of the other one based upon the number twelve, which has primarily an astronomical and astrological meaning and expresses time, the other aspect of the cosmic *prapañca*, the realization of the supreme consciousness into the actuated cosmos. Exemplification would have no end; from the twelve postherds in which the cake is offered to Indra—Agni equated to the twelve months of the year (*Taittirīya-Brāhmaṇa*, 1, 6, 1, 16) up to the theories discussed in the *Tantrāloka* (4th volume) or the *Tantrasāra* (6th chapter) by Abhinavagupta. In this Tantric literature and its derivations the equation is well established between microcosm and macrocosm: *prāṇa* is there identified with the evolution of time from the Primeval Consciousness. Thus twelve remains the term of calculation of finite time; twelve are the spokes of the *sudarśanacakra*, which later comes to be a symbol of Viṣṇu (who includes many solar characters²; cf. the twelve-spoked wheel of the Asutosh Museum reproduced in J. N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, pp. 538-539 and pl. XXVI, fig. 4).

Four is the number of space; it is the square (or the cube, the basis of Meru), i. e. the sacral earth as a projection among men in our space of the celestial sky, including in it the divine mansions, the *vedi*, the dimensional space; twelve is temporal succession, but the confluence of the two is evident as soon as we remember that the centre, the Brahmapura, represents the *axis*, and that the planets and the lunar mansions are distributed within the external quarters of the *vāstupuruṣa-maṇḍala*. This, therefore, implies the perennial rotation: cosmos in space and time, evolving in cycle. But then four, symbol of space, plus twelve, symbol of time, combine in the number sixteen, i. e. the whole universe, the synthesis of space and time; the two in later Śaivism, continuing the Vedic equation year—universe (e. g. *Śatapatha-Brāhmaṇa*,

¹ That is $15 + 1$, the temporal becoming and the extemporal part, eternal basis and background of this cycle.

² See J. GONDA, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 25 ff. and p. 116 ff.

8, 2, 1, 17), represent the totality of the supreme consciousness actualized: it is the great *cakra Sudarśana* of the *Nṛsimhatāpanīya-Upaniṣad* (V, 8–9) which contains in itself the six-, twelve-spoked and the eight-, sixteen-, thirty-two-spoked *cakras*.

The passage of Arrianus, therefore, shows that Pāṭalīputra, itself in the middle of four towns, was built after a scheme which we find described in later treatises of astrology or architecture, and that its plan was not occasional, but rooted in well-established traditions and ideas which regulated with fixed and unavoidable rule the planning of a town: the same which were followed in the building of the sacred altars, as documented by the *Samhitā* and *Brāhmaṇa* literature.

10. ICCHANTIKA.

In some Buddhist Mahāyāna texts reference is made to the *icchantikas*. (See G. Tucci, *Storia del Materialismo Indiano*, Roma, Memorie Reale Accademia dei Lincei, vol. XVII, p. 271. D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, p. 219, n. 1, and p. 391. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, s.v.; cf. for the formation of the word: *tiṣṭhantika* “remaining in the world” said of the Buddha).

To quote some of these texts: *Laṅkāvatāra* p. 65 ff., *Ratnagotravibhāga* p. 28 ff., p. 36 ff., *Mahāparinirvānasūtra* Ta. no. 374, p. 393, b.

According to the *Laṅkāvatāra*¹ creatures are divided into five families (*gotra*): *śrāvakayānābhisamanyagotra*, *pratyekabuddhābhisamanyagotra*, *tathāgatayānābhisamanyagotra*, *amiyatagotra*, *icchantika*. The *amiyata* “undetermined” is he who can be converted to any of the three *yānas* when they are taught to him. The *icchantika* corresponds to the *agotra*; he does not belong to any family. His *anicchantikatā* concerning *mokṣa* (p. 67 *anicchantikatā mokṣe* for *mokṣam* of the text) depends on two causes: first on forsaking all merits (*sarvakuśalamūlōtsarga*), as in the *Mahāparinirvānasūtra*, second on the vow made not to enter *nirvāṇa* until all living beings have entered *nirvāṇa* (that is the Bodhisattva who remains in *samsāra* of his own will in order to help suffering beings and teach them the path to final release).

According to the *Ratnagotra* p. 27¹, beings can be divided into three groups: those who go after existence (*bhavābhilāṣin*), those who go after non-existence (*vibhavābhilāṣin*), and those who go after neither.

¹ Cf. transl. by D. T. SUZUKI, *The Laṅkāvatāra-sūtra*, London 1956, p. 5, p. 6 ff.

The first group comprehends two classes: the first includes those who have no hope of release (*mokṣamārgapratihātāsāh*) and do not belong to the family of beings who can definitely be released (*aparinirvānagoṭraka*); the second includes the Buddhists who follow their fate.

Those who go after non-existence comprehend: (a) those who do not accept the right means, be they heretics, or Buddhists who accept wrong ideas like that of the existence of an ego, or those who understand the doctrine of *śūnyatā* in a wrong way; (b) both the *śrāvakas* and the *pratyekabuddhas*.

Last there are those who do not go after either existence or non-existence, recognizing identity of *nirvāṇa* and *samsāra*, i.e. the followers of Mahāyāna.

We, therefore, have three groups: first the *icchāntikas*, i.e. the creatures destined to error (*mithyatvaniyata*); then the undetermined, and at last those destined to truth (*samyaktvaniyata*).

There is as a consequence a class of being who are excluded from release and, therefore, are implicitly damned. There is a class of persons bound to error, unable to enter the path to *nirvāṇa*. This theory so formulated introduced a determinism in Buddhism and thus gave origin to many a debate, the echo of which we find in the Chinese commentators (good discussion in 妙法蓮華經玄贊 *Miao fa lien hua ching hsüan tsan* of K'uei-chi, Ta. no. 1713, p. 656 ff.); these tend to soften the rather dogmatical position at least implicit in the literary formulation of some texts, arguing that the Buddha-essence is the real cause of Buddhahood, but that in order to be actuated it must be helped by concomitant causes (Chi-tsang's comm. on *Saddharmapundarika*, ch. I; p. 30, Ta. no. 1720, p. 369, a, 法華玄論 *Fa hua hsüan lun*). But how could this view agree with the *sattvabuddhasamatā*, the identity of the Absolute, the Buddha-body, and of all beings, which Mahāyāna had postulated? If the seed of Buddhahood is in everybody, why should some people be deprived of it? The determinism which had been thus introduced was theoretically eliminated by the theory of grace (*adhiṣṭāna*): this grace somehow may sometimes redeem the *icchāntika*, because there is no being who is forsaken by the Tathāgata (*Lank.* p. 66) and the rays of his compassion may fall on them (cf. the quotation from the *Jñānālokālamkārasūtra* in the *Ratnagoṭra* p. 36)¹. But the expressions *agoṭraka* and *niyatagoṭra*, which cover the *icchāntikas* as well as the debates of later commentators, seem to prove that

¹ Cf. transl. by E. OBERMILLER, *Acta Orientalia* vol. IX, p. 161 ff.

originally these were excluded from release, and that the theory of grace was added later when, the *samatā* doctrine having been well established, the necessity was felt to solve the implicit contradiction. Leaving thus aside the remote possibility that the *agotraka* may be one day saved, the fact remains that some schools divided all beings into three classes: those who will certainly be released, those who will not be released, those who will or will not be released according to circumstances.

How did this theory come into existence? One may of course refer to the classical three-*guna* partition: *sattva*, *rajas*, *tamas*, and there is in fact a passage of the *Ratnagotra* which explicitly refers to the *tamas* of the *icchantikās* (*tamobhūyiṣṭha*, p. 28). One may also recollect the triple classification of beings according to their *bhāva*, contained in some Śaiva Tantras: *divya*, *vīra*, *paśu*, though the last ones are not absolutely precluded from the realization of *Śivatattva*².

We may likewise take into consideration some non-Indian trends of thought which betray great similarity with this theory: I refer to the division of men into those who possess the divine essence (*σπερματικοί*), those who may or may not be saved according to circumstances (*ψυχικοί*), those who by their very material nature cannot be saved (*ὄλικοί*). There is no doubt that this classification fits³ very well into the picture of the three-*gotra* theory, and when we remember the great interchange of cultures which took place on the Western border of India during the spread of Buddhism, there is no reason to wonder at the fact that some gnostic ideas were accepted by the Buddhists, which later, by the introduction of the theory of grace, softened the determinism of the gnostic classification.

¹ So also Chi-tsang leaves a door open to the *icchantikās* when the right doctrine is shown to them (Comm. on the *Saddharmapundarīka*, ch. VIII, p. 21. Cf. *Mahā-parinirvāṇasūtra*, Ta. n.o 374, p. 393, b.).

² *Rudrayāmala*, ed. by Jivānanda Vidyāsāgara, p. 69. A. AVALON, *Principles of Tantras*, p. 1089.

³ The theory was elaborated by Valentinus and his followers. Cf. e.g. E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, 2nd ed.; Paris 1925, p. 109.

A FRAGMENT FROM THE PRATĪTYA-SAMUTPĀDA-VYĀKHYĀ OF VASUBANDHU

Very little, as it is known, remains in Sanskrit of the literary activity of Vasubandhu. If we except some *kārikās* of the *Abhidharma-kośa*, we have nothing else than the *Viṃśikā* and the *Triṃśikā*, edited by Sylvain Lévi. I may add that the *Trisvabhāva-kārikā* has also been found in Nepal, and copies are with the French Sanskritist and with me. I shall also mention the fragments of the *vṛtti* upon the *Madhyānta-vibhaṅga* (or *vibhāga*) by Maitreya, incorporated in the *īkā* of Sthiramati, which has been edited by me and Vidhuśekhara Bhattācārya from the Nepalese manuscript. It will, therefore, be of interest to Buddhist scholars and to Indologists in general to see here published another short, but not insignificant, fragment from the pen of the same *ācārya*, viz. the *Pratītya-samutpāda-vyākhyā*, a commentary upon the *Pratītya-samutpāda-sūtra* referred to in the discussion of this same subject in the *Abhidharma-kośa* (*bKa'-'gyur*, mDo, XVIII, 11).

The work was already known to us through its Tibetan translation (Cordier, *Catalogue*, iii, p. 365, mDo *c'i*); but, as it is a very difficult and abstruse treatise, the value of the few leaves that I edit here cannot be sufficiently emphasized. Moreover, our text deals with one of the fundamental points, I should rather say, the very kernel of Buddhist dogmatics, viz. the law of the causal connection (12 *nidānas*); it supplements and explains the *Abhidharma-kośa*¹. Unfortunately, the fragment is not very large. In fact the extant Tibetan translation covers 69 folios; but the pages corresponding to our text are approximately only 8 ½. We may therefore infer that the six leaves here edited represent about one-eighth of the entire work².

¹ Chap. I, *viññāna* and *saḍ-āyatana*; chap. III, I, *samskāra* and *bhava*; chap. V, *tṛṣṇa* and *upādāna*; general discussion on the *pratītya* and the remaining members in chap. III.

² From the colophons of the various chapters we deduce that the title of the treatise was not *Pratītya-samutpāda-vibhaṅga-nirdeśa*, as restored in Tibetan, but *Pratītya-samutpāda-vyākhyā* (Tib. *bsad pa*). *Vibhaṅga* is the name of the various chapters, each corresponding to a particular *nidāna*.

Of the twelve *vibhaṅgas* into which it was divided we have:

1 leaf of the first	<i>avidyā-vibhaṅga.</i>
1 leaf of the	<i>vedanā-vibhaṅga.</i>
1 ½ leaves of the	<i>tīṣṇā-vibhaṅga</i> (complete).
1 leaf of the	<i>upādāna-vibhaṅga.</i>
1 ½ leaves of the	<i>bhava-vibhaṅga.</i>

The palm-leaf manuscript from which my copy has been taken belonged to Śrī Hemarāja Śarmā, spiritual preceptor to the Mahārāja of Nepal. It is written in old Newari characters of the twelfth or thirteenth century and it is generally correct. It contains six lines per page. I have carefully compared my text with the Tibetan translation and noted down all the passages in which a *varia lectio* between the Sanskrit original and the Tibetan rendering is traceable¹.

I cannot conclude these short introductory remarks without expressing my deepest gratitude to the late Śrī Hemarāja Śarmā. He not only was so kind as to show me the most precious gems of his private collection of manuscripts, but also graciously allowed me to take copies of some of them; while in the frequent meetings that we had at the Durbar Library I had the rare opportunity of learning very much from his unparalleled knowledge of Sanskrit literature and things Indian. Nor should any Indologists forget the noble work in which he was engaged; I mean, the rescue from inevitable destruction of these old remains of ancient Indian culture which can still be found in the fortunate country of Nepal.

I

Avidyā-vibhaṅga

(Tib. f. 4 a, l. I)...[ityu]ktvā vidhirvijñāyate | na pūrvakāla-kriyārtha iti | punaścātra paścādviniścayaṃ kariṣyāmaḥ | va iti yuṣ-mabhyam yuṣmānuddiśyati | bhikṣava iti | āmantrānaṃ bhikṣuṇāmanya-cittānāṃ tadusmukhīkaraṇārtham | kasmādbhikṣuṇāmeva nānyāsāṃ parṣa-dām | “ agratvācchreṣṭhatavādāsannatvātsadā ca sāmniḍhyādgrahēṇa ca śaktinattvādbhikṣuṇāmantrayāmāsa ” iti bhadantarāhulabhadraḥ² | ādi-

¹ The Tibetan text utilized is that of the sNar-t'añ edition.

² We have another fragment of this disciple of Nāgārjuna, concerning whom see Ūi, *Studies in Indian Philosophy* (in Japanese), II, p. 341, and *ZII*, VI, p. 224.

ruḍḍeṣo nirdeśasya tatpūrvakatvāt | tena cādīyate yasmātpratītyasamut-
pādaḥ | vibhaṅge nirdeśaḥ | nirdeśa uddeśavacanam | uddeśasya sukhe-
nārthagatyartham | nirdeśasyālpena yatnena mukhaṁ samdhāranārthaṅca |
vrttisūtrabhūtatvāt¹ | evaṁ hi svākhyāto bhavati | samāsato vyāsata-
ścākhyānāt² | deśayiṣyāmītyādi vibhaṅgākhyayoddeśanayoḥ³ pravartanam
pratijānīte | yathā 'nyatra dharmam deśayiṣyāmītyāha | na ca sūtrādi-
dharmādanyā taddeśanā | loke 'pyekam vacanam vakṣyāmīti | na ca
vacanasyānyatpunarvacanam | tadītyayam nipāto vākyopanyāse tasmā-
darthe ca | śṛṇuteti | śrotrāvadhāne prayojayati | sādhu ca suṣṭhu ca
manasikuruteti | aviparītādaragrahane parṣado deśanābhājanatvāpādanār-
tham | anyathā hi deśanāyāḥ sāphalyam na syāt | tribhirdoṣaiḥ | ākṣe-
padoṣeṇa vyañjana-syāśravaṇāt | prajñādoṣeṇa vā viparītavyañjanār-
thagrahaṇāt | svastyariṣṭādivat⁴ | mandacchandadoṣeṇa vā 'nāgrahodgr-
hītasyādhāraṇāt | [retro] parānmukhāśucichidrabhājaneṣu vṛṣṭhyasāpha-
lyavat⁵ | tadapraveśavaiḥkṛtyānavasthānataḥ | deśayiṣyāmītyuktvā bhāṣiṣya
iti punaḥ kimarthamevaṁ bhāṣiṣye⁶ | anyathā neti pradarsanārtham |
ahamapi ca sādhu ca suṣṭhu ca bhāṣiṣya iti sambandhanārthaṅca | bhāṣiṣye
kevalamaham yuṣmābhistu pratipattiyā sampādyamīti sandarśanārthaṅca |
yathānyatrāha "yuṣmābhirevamkaraṇīyamākhyātārastathāgatāḥ" iti |
pratītyasamutpādasyādīḥ katama iti parapraśnāvakāṣe svayam tadvac-
nam tadanantaram kathāvicchedadoṣaparihārārtham | śāradyena praṣṭuma-
śakṇvātāmanugrahārtham | ekāgrīkṛtacetasām vacaneryāpathabhedāt |
vikṣepadoṣaparihārārthaṅca | yadutetini pātadvayamādideśanārambhapra-
darśanārtham | asmin satīdam bhavatyasyatpādādidamutpadyata⁷ iti |
abhedena pratītyasamutpādasyādīm deśayati | aṅgānāmākīrtanādyaduta
"avidyāpratītyayāḥ saṁskārāḥ" iti bhedenāṅgānām kīrtanāt | tatrāsmīn

¹ Tib.: 'grel pa dañ odo lta bu yin pa'i p'yir.

² This passage is quoted by Haribhadra in *Abhisamayālaṅkāraloka* (p. 19 of my edition). *Samāsanirdeśasya vyāsataścākhyānāt svākhyātatvam*. But perhaps the common source is the *Vyākhyā-yukti* of Vasubandhu.

³ Viz. *samāsataḥ* and *vyāsataḥ* (*uddeśa*).

⁴ *svasti* is *śubhe*; but *ariṣṭa* is *śubhāśubhe* according to Amara (III, 5 = 2406), and in Jyotiṣa is synonym of misfortune, or unlucky omen.

⁵ This example is fully illustrated by Haribhadra, *op. cit.*, p. 124. If a pot is upside down, unclean, or with holes, it cannot be used for collecting rain water: in the first case there is *apraveśa*, in the second *vaiḥkṛtya*, in the third *anavasthāna*.

⁶ *rnam par dbye ba bstan gyis žes gsuṅs nas yañ yid la zuñ žig dañ bśad do žes gsuṅs pa ci'i p'yir že na*.

⁷ So also *Śālistamba* ap. de la Vallée Poussin, *Théorie des douzes causes*, p. 71. *Mahāvastu*, II, 285; *Prasanna-padā*, p. 9 (and note 7 by the editor); *Abhidharma-kośa*.

kevale duḥkhāntaroparame | ityāgamato 'pi yuktito 'pi siddhāstisro vedanā¹ | " sparśapratyayā vedanā " iti | atrāpi pratyayapratyayidvayaniyamāniyame 'niyama eva śreyān | kiṃ kāraṇam | pratyayaniyame hi vedanāyāḥ, anye hetusamanantarāmbanapratyayā na syuḥ sūtrañca virudhyeta | " yatkiñcitsatvānāṃ veditamutpadyate sarvaṃ tatpratītya " iti | tathā " yatkiñcitsatvānāṃ duḥkhamutpadyate sarvabhūtopadhinidānam " ² iti | pratyayiniyame sparśo nānyacaitasikadharmapratyayḥ syāt | ubhayaniyame yathoktadoṣaprasaṅgaḥ | tasmādaniyama eva śreyān | na ca deśanāvaiyarthiyam | pradhānapratyayadeśanāt | sparśasya pradhānapratyayatvaṃ sukhavedanīyādisparśabhedena sukhādivedanotpatteḥ | tathā hi tadutpattāvanyepratyayā chandavitarkādayaśca sparśamapekṣante na tu sparśastānavasyam [apekṣate] ³

[pratītyasamutpādivyākhyāyāṃ vedanāvibhaṅgaḥ samāptaḥ] ⁴

Trṣṇā-vibhaṅga

vedanā [pratya]yā trṣṇeti | trṣṇā katamā | tisra trṣṇā iti vistaraḥ | ⁵ atrāpi bhagavatā kāmarūpārūpyabhedena trṣṇāyāḥ prabheda [ukto na tu svābhāvatā | vineyaviśeṣāpekṣayeti pūrvavat | tatra kā] ⁶.

III

māva [ca] rī trṣṇākāmatrṣṇā madhyapadalopāt | śvamaḥśikāvadgrāmasūkaravacca | evaṃ rūpārūpyatrṣṇe yathāyogyam veditavye | saiṣā traidhātukī trṣṇoktā bhavati | sā punaḥ kāmarūpyāvitārāgānāṃ yathākramam yā kliṣṭā prārthanā saktirālayaḥ | yadbhūmikā ca yā vedanā tadbhūmikaiva tatpratayayā trṣṇāyāḥ | katham duḥkhāyāṃ vedanāyāṃ trṣṇā nocyate tasyāmeva trṣṇeti | api tu sukhā vedanā tatsamyogaviyogatrṣṇāyāḥ pratyayaḥ | ⁸ duḥkhā tadāmyogaviyogatrṣṇāyāḥ ⁹ | aduḥkhāsukhā tadavasthā 'bhiratitrṣṇāyāḥ |

¹ sukha, dukkha, asukhādukkha.

² Suttanipāta, 728.

³ reg pa ni nes par de dag la bltos pa ma yin no.

⁴ Colophon, not in the ms., rten ciñ 'brel bar 'byuñ bśad pa las ts'or ba rnam par dbye ba rdsogs so.

⁵ Abhidharma-kośa, III and V. Théorie etc., p. 26.

⁶ t'a dad pas sred pa'i rab tu dbye ba gsuñs kyi no bo ñid ni ma yin te | gdul bya'i bye brag la bltos nas te sñā ma bñin no | de la 'dod pa na spyod pa'i sred pa ni.

⁷ ts'ol ba dañ c'ags pa dañ žen pa.

⁸⁻⁹ Missing in Tib.

tatsamyogaviyogatrṣṇāyāśca kasyañcitsamāpattau |¹ uktam ca bhagavatā
 “ sa duḥkḥayā vedanayā sprṣṭaḥ kāmasukhamabhinandati ”² iti | duḥkḥāpi
 vedanā sukhatrṣṇāyāḥ pratyayaḥ | api tu khalu trividhavedanā vyavakīr-
 nāyām skandhasantatāvabhedenā yā ātmabhāvatrṣṇā sahajātmadrṣṭisaha-
 gatā pravartate, sā vedanāmukhena pravartate | tasyāḥ sarvāsau vedanā-
 santatiradhipatipratyayaḥ | yathoktam mahānidāna³ paryāye “ yatrānanda
 vedanā nāsti vedako nopalabhyate | api tu tatrāsmṛti⁴ syāditi no bhada-
 nta ”⁵ | tāñcābhedapravṛttāmātmabhāvatrṣṇāṃ pratītya parikalpitāmātmadr-
 ṣṭimutpādayantyeke | tāñca sandhāyoktam bhagavatā | “ avidyāsamsparśajam
 bhikṣavo veditam: pratītyotpannā trṣṇā | tataste saṃskārāḥ ”⁶ iti | sā catma-
 vādopādāne vyavasthitā | [retro] kathañcānyathātmavādopādānaṃ trṣṇāpra-
 tyayaṃ sidhyet | yadi tarhi trividhavedanāpratyayā trṣṇā, kasmāt “ sukhā-
 yām vedanāyām rago ’nuśete ”⁷ ityucyate | tadālbhanatatsamprayogitvāt,
 svām sāntānikīm sukhām vedanāmadhikṛtya | yadi vedanāpratyayā trṣṇā
 sarvasyāsti vedaneti, arhato ’pi trṣṇāprasāṅgaḥ | naiṣkrāmyāśritasaumana-
 syādyabhāvaprasāṅgaḥ | yanmeghapratyayā vṛṣṭirityucyate, kiṃ meghe
 satyavaśyam vṛṣṭirbhavati | evaṃ satyāmapī vedanāyām nāvaśyam trṣṇā
 bhavati | kiṃ punaḥ kāraṇaṃ na bhavati | pratipakṣaviśeṣayogāt | bījameva-
 [syā u]ddhṛtam⁸, bhavatyāśrayādūpahataṃ vā, yataḥ satyapī pratyaye
 nirbījā notpadyate, upahatabījā vā | yathā satyapī kṣetrodakādi pratyaye
 na nirbījo ’ñkuraḥ prādurbhavatyupahatabījo vā | viśeṣitam cānyatra bha-
 gavatā | “ avidyāsamsparśajam veditam pratītyotpannā trṣṇā ”⁹ iti | tathā |

sukham vedayamānasya vedanā ’sampsrajānataḥ
 rāgasyānuśayo bhavatyaniḥsaraṇadarśinah¹⁰ || iti

| tasmādaparijñātāvedanā trṣṇāyāḥ pratyayo na sarvā | ihāpi tarhi tathā
 kiṃ na viśeṣitam | avidyayā saṃskārasāmānyapratyayatvenāsyārthasya [pra-
 darśa]natvāt¹¹ | kvacidbhagavatā trṣṇāyā avidyevoktaḥ pratyayaḥ | “ trṣṇāyā
 bhikṣavo ’vidyā heturavidyā pratyayo ’vidyā nidānam ” iti |

¹ Tib. adds *pratyaya: sred pa'i rkyen yin no.*

² *Majjhima*, III, 285, so *sukhāya vedanāya puṭṭho samāno abhinandati abhiva-
 dati ajjhosāya tiṭṭhati.* Cf. *Abhidharma-k.*, V, 1a-2a (III, p. 7).

³ Tib. adds *dharmā: rgyun c'en po'i c'os kyī rnam graṅs.*

⁴ 'on kyañ de la bdag go sñam byed dam.

⁵ *bhadanta* not in Tib. For the passage cf. *Dīgha.*, II, p. 67.

⁶ *Samyutta*, III, 96.

⁷ Cf. *Abhidharma-k.*, V, 18, 2 a (vol. III, p. 7).

⁸ 'dī'i sa bon ñid gnas nas bton pa'am mnan pa yin te.

⁹ *Samyutta*, III, 96.

¹⁰ ñes par mi 'byuñ bar 'gyur ro. *Samyutta*, IV, p. 205.

¹¹ de'i don bstan zin pa'i p'yir ro.

IV

[verse] *tathā* | “ *kaśca bhikṣavo bhavatrṣṇāyā āhārah* | *avidyā iti syād-
vacanīyamiti* ”¹ *kvacitsparśa evoktaḥ* | “ *ṣaṭ trṣṇākāyāścakṣuḥsamsparśajā
trṣṇā* ” *iti vistaraḥ* | *tathā* | “ *yāḥ kaścidvedanāskandhaḥ samjñāskandhaḥ²
samskārasandhaḥ sarvaḥ samsparśam pratītya* ” *iti* | *iha punarvedanāpra-
tyayaivokteti* | *katham na sūtravirodhaḥ* | *abhisandhibhedāt* | *avidyā hi trṣṇā-
yāḥ sāmānyapratyayaṃ sandhāyoktam* | *sparśaśca* | *vedanā tu viśeṣapratya-
yam* | *triṣvapi hi dhātuṣu sammūḍhasya yadbhūbhikā vedanā tadbhūbhi-
katrṣṇāsamudācārāt* | *ekasyāpī bhūmau tulyāyāmavidyāyāṃ vedanāta-
dutkarṣāpakarṣaviśeṣeṇa trṣṇāviśeṣasamudācārāt* | *trṣṇāsamudācāraṇca prati
sukhavedanīyādispaśānāṃ vedanāviśeṣāpekṣatvādato nāsti virodhaḥ* | “ *ve-
danāpratītyayā trṣṇā* ” *ityatra pratītyaniyame yathoktadoṣaprasaṅgaḥ* |
anye ca hetusamanantarapratītyayāstrṣṇāyā na syuḥ | *pratītyaniyame veda-
nānyeṣāṃ dharmānāṃ hetusamanantarālambanapratītyayo na syāt* | *sūtraṇ-
ca virudhyeta* | “ *duḥkhāyāṃ vedanāyāṃ pratigho 'nuśete* ”³ *iti vista-
raḥ* | “ *sukhitasya cittaṃ samādhiyate* | *sukhitasya dharmā abhilayanti* ”
tyevamādi | *dvayaniyame dvidhādoṣaprasaṅgaḥ* | *aniyame vyartha upa-
deśaḥ* | *nātra niyamaḥ* | *na caiva vyartha upadeśaḥ* | *trṣṇāyā viśeṣa-
pratītyayajñāpanārtham* | *tathopadeśāt pūrvavat pradhānapratītyayaśca* |
yato vedanā sukhādivedanāsamyo [retro] *gādīmukhena trṣṇāyāḥ samudā-
cāranāt* ||

pratītyasamutpādayākyāyāṃ trṣṇāvibhaṅgaḥ samāptaḥ .

Upādāna-vibhaṅga

“ *trṣṇāpratītyayamupādānamiti* ” | *upādānaṃ katamaditi vistaraḥ* | *atra
“ kāmopādānaṃ yāvadātmavādoṣopādānam ”* *iti* | *anyam samāsaḥ kiṃ
rūpadarśanavadveditavyaḥ* | *āhosvidrūpāyatanavat* | *kiñcātaḥ* | *svarūpadarśa-
navaccet kāmādīnāmupādānamiti*, *upādeyabhedanopādānasya prabheda eva
nirdiṣṭo bhavati*, *na tu svabhāvaḥ* | *tatra ke kāmādayaḥ* | *kimeṣāmupādāna-
miti nirdeṣṭavyam* | *rūpāyatanavaccet*, *kāmādaya evopādānamiti* | *upādāna-
sya svabhāvaśca nirdiṣṭo bhavati*, *prabhedaśca* | *ke tu kāmādayaḥ kathaṅco-
pādānamiti nirdeṣṭavyam* | *rūpadarśanavadayaṃ samāsaḥ* | *prabhedenaiiva ca
svabhāvameke budhyanta ityuktaṃ prak* | *tatra kāmāḥ pañcakāmaguṇā
ihābhipretāḥ* | *yathā coktaṃ “ kāmīkāmā⁴ iti pañcānāṃ kāmaguṇānāmēta-*

¹ *Āṅguttara*, V, 116.

² Not in Tib.

³ *Samyutta*, IV, 208.

⁴ Tib. 'dod can 'dod pa.

dadhivacanam " 1 *iti* | *tathā*:

tasyedaṃ kāmāyānasya chandajātasya dehinaḥ |
te kāmā na samṛdhyanti śalyavidha iva rūpyate 2 ||

iti dr̥ṣṭisamāsataḥ | *bhavadr̥ṣṭirvibhavadr̥ṣṭiśca* | *tanmukhena cānyāni dr̥ṣṭiga-*
tāni | *tadupasaṃhitam* 3 *śīlaṅca vrataṅca śīlavratam* | *tatrākāryadvirati-*
samādānam śīlam | *veṣapānabhojanasnānakaṣṭacaryādiviśeṣasamādānam*
vrataṃ | *ātmeti dr̥ṣṭirātmavādastayātmābhava* 4

V

kleśo 'sti | *ataste na dr̥ṣṭim vā śīlavratam vātmavādam vā parāmr̥ṣyā-*
bhinivasante | *tr̥ṣṇāsamkleśastvasti teṣāṃ vato bhūmeravītarāgāstatra chan-*
darāga upādānam | *paripūr̥na* [kle] 5 *sapudgalamadhikṛtyedaṃ caturvidha-*
mupādānamuktaṃ bhagavatā | *anyatra tvabhedenoktam* | " *upādānīyā dhar-*
māḥ 6 *katame* | *cakṣūrūpāṇi* " *ti vistaraḥ* | *upādānam katamat* | *yo 'tra chan-*
darāga idamatropādānamiti | *ātmavādoḥpādānamapyeṣāmasti* | *ātmabhāve yo*
'smīti chandarāga ityapare | *tr̥ṣṇāpratyayamupādānamityatra pratyayaniya-*
maścet, tr̥ṣṇāivopādānasya pratyayo nānya ityanye hetusamanantarālam-
banapratyayā upādānasya na syuh, sūtrāntaram ca parihāryam | " *avidyā*
hetuḥ samrāgāya samdveṣāya sammohāya " 7 *iti* | *tathā* " *ye kecidanekavi-*
dhāḥ pāpakā akuśalā dharmā sambhavanti sarve te 'vidyāmūlakā yāvada-
vidyāpratyayā " *iti* | *tathā* " *yaḥ kaścitsamskāraskandhaḥ sarvaḥ saṃspar-*
śaṃ pratītya " *ityevamādi* | *pratyayiniyamaścet, upādānasyaiva tr̥ṣṇā praty-*
yayo nānyasyetyanyeṣāṃ dharmānāṃ tr̥ṣṇā hetusamanantarālanādhī-
pati | *pratyayo na syāt* | *sūtrāntaraṅca parihāryam* | " *karmaṇo bhikṣavastr̥ṣṇā*
hetustr̥ṣṇā pratyayastr̥ṣṇā nidāna " *मित्येवमādi* | *ubhayaniyamaścet, ubha-*
yathāiva yathoktadoṣaḥ | *aniyame deśanāvaiyarthyaṃ* | [retro] *tasmānnāsti*
niyamo na caivāniyame deśanāvaiyarthyaṃ pradhānapratyayajñāpanār-
tham, kāmādyupādānam

1 mss. °ñānām mekadadhi°. Tib. 'dod pa'i you tan lña po de dag gi ts'ig bla dags yin no |

2 Tib.: gal te 'dod pa ts'ol byed cin | 'dod skyes ba'i lus can te | 'dod pa de dag ma 'byor na | zug tu zug bžin gnod par 'gyur || *Abhidharma-kośa*, I, p. 24. *Suttanipāta Aṭṭhakavagga*, I, 2.

3 de dan 'brel ba'i ts'ul k'rims.

4 Here there is a gap. (= from Tib. 43 a, l. 1, to Tib. 46 b, l. 2).

5 ñon moṅs pa yoṅs su rdsogs pa'i.

6 But Tib.: ñe bar len pa med gyur pa'i c'os.

7 *Itivuttaka*, 40.

*bhavati | upādānabhedañca pratyavidyādayo vedanātrṣṇāmapekṣante | na tu
sā avidyādīnam | atibahuprasaṅgaviniścayaṃ tūpādānavyavasthānamityala-
mati prasāṅgena |*

pratītyasamutpādayākyāyāmupādānavibhaṅgaḥ samāptaḥ

Bhava-vibhaṅga

*upādānapratyayo bhava iti | bhavaḥ katamaḥ | trayo bhavāḥ | kāmabhavo
rūpabhava ārūpyabhava iti | atrāpi samāsaṃ prati prasāṅgaḥ pūrvavat pra-
tiṣṭhate | tasmāt kathamayam samāsa iti vaktavyam | kāmapratisamyukto
bhavaḥ kāmabhava ityavaśeṣā [api madhyapadalopāt | madhūdakavāt
śarkaradugdhavacca | kaśca bhavaḥ | “ pañcopādāna]¹ skandhā ” ityabhede-
noktaṃ sūtrāntare bhagavatā | te yathājñānaṃ² triṣu dhateṣu vedi-
tavvyāḥ | evaṃ tarhi bhava pratyayā jātiriti | kānyā jātiryā bhava pratyayā
[te ca trayo bhavā eva] ³ saptabhavā uktāḥ sūtrāntare yathāyogam | “ nara-
kabhavaḥ | tiryagbhavaḥ | pretabhavaḥ | devabhavaḥ | manuṣyabhavaḥ | karma-
bhavaḥ | antarābhavaḥ ” | iti | yatra yena ca bhavanti sattvāstadbhava
itiktva | yeneti yena hetunā yena ca krameṇa | ata etasmin sūtre karma-
bhavasāṅgrhītāstrayo bhavā veditavyāḥ | uktam ca sūtrāntare | “ yadapyā-
nanda karmāyatyāṃ punarbhavābhinirvartakamidamatra bhavasya ” iti ⁴
vistaraḥ | prakaraṇeṣvapyuktam | “ kāmabhavaḥ katamaḥ | yat karma kāmā-
pratisamyuktam upādānapratyayamāyatyāmabhinirvṛttikāmam | tasya ca ka-
rmaṇo yo vipākaḥ | rūpabhavaḥ katamaḥ | yat karma rūpapratisamyuktamiti
pūrvavat | ārūpyabhavaḥ katamaḥ |*

VI

*yat karmārūpyapratisamyuktam ”⁵ iti pūrvavat | atrāpi yat karma bhava
ityuktam tat pratyayā jātirabhipretā na tu tadvipākapratyayā | so 'pi tu
bhavaḥ | tasmātkarmabhava eva traidhātukaḥ kāmādibhavo ['bhi] pretaḥ⁶ |
bhavatyānenāntaram punarbhava iti bhavaḥ | yathā vahatyāneneti vahaḥ |
evaṃ tarhi saṃskārānāṃ bhavasya ca ko viśeṣaḥ | ubhayama pyetat karmā-*

¹ Suppl. according to Tib.: *de bžin du lhag ma rnam kyañ ts'ig bar ma mñon pa'i p'yir sbrañ rtsi'i c'u lta bu dañ bu ram 'o ma bžin no | srid pa yañ gañ že nalñe bar len pa'i p'un po lña'o.*

² Here ms. has *bhava*, which is not in Tib. and seems to be misplaced.

³ *srid pa gsum po de dag ñid mdo sde gžan las srid pa bdun tu gsuñs te.*

⁴ Cf. *Abhidharma-k.*, III, p. 87. For this and the following passage cf. 阿毗達磨法蘊足論, Taishō, edition, XXVI, p. 512, 2, 3.

⁵ I have failed to identify this passage in the *Jñānaprasthāna*.

⁶ Tib. *la sogs pa'i srid pa yin par dgoñs pa ste.*

khyām labhate | karma tūbhayavyavasthaṃ svarūpāvasthaṃ vāsanāvasthañca | tajjo 'pi hi cittasantāne vā[sanā]viśeṣaḥ¹ karmākhyām labhate | yathā rasāyanena palitāni śīryanta iti tajjo 'pi śarīrapariṇāmaviśeṣo rasāyanākhyām labhate | tatra yadā saṃskārapratyayaṃ vijñānamityucyate, tadā svarūpāvasthaṃ karma saṃskārākhyām labhate śaktiviśeṣato vijñānasrotasaḥ tatpratyayatvāt | yadā tūpādānapratyayo bhava ityucyate tadā vāsanāvasthaṃ bhavākhyām labhate | yadi sā tadvāsanā punarbhavābhinirvartane labdhavṛttirbhavati | alabdhavṛttistu karmākhyām saṃskārākhyāñca labhate | yathoktaṃ vinaye |

*na pranaśyanti karmāṇi api kalpaśatairapi |
sāmagrīm prāpya kālañca phalanti khalu dehinām² || iti ||*

ekasyāpi ca pudgalasyaikasmin kāle puṇyā[retro]ditrividhasaṃskārāstitvābhyaupagamāt | no tu bhavākhyam | santo 'pi hyavidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ kadācitpunarbhavaṃ nābhinirvartayanti | tadyathā vītarāgāñmadhobhūmau | dr̥ṣṭasatyānāmapāyeṣu śuddhvāsānāmasuddhāvāseṣvarhatām traidhātuke | tasmānna sarvāvasthaḥ saṃskāro bhava iṣyate | sa ca satyupādāne bhavāvasthām gacchati nāsatītyupādānapratyayo bhava ityucyate | tathā satyapyavidyāpratyaye saṃskāre yatra [chanda] 3rāgastadākṣipta [punarbhava] 4syānukūlo na bhavati | na tatra punarbhavo 'bhinirvartate | kimevaṃ neṣyate | kṛtasvaphalaparigrahānyapi pūrvakarmāṇi vāsanāyāḥ parināmaviśeṣādyathābalaṃ paśca [tphaladānakriyārthamupasthitānti] | satyam | yathābalaṃ tathā sthitāni | yasyām bhūmau] 5 chandarāgastadākṣiptasya punarbhavasyānukūlo bhavati, tasyāmeva nānyasyāmupādānapratyayo bhava ityucyate | yadvītarāgo 'dharāyām⁶ bhūmāvupapadyate, tatrādharabhūmiko chandarāgaḥ katham punarbhavasyānukūlo bhavati | vyavasānāvasthāyām tadvāsanāyāḥ punarvṛttilābhāt | yadvītarāgo 'pyapāyeṣu dr̥ṣṭasatyo nopapadyate kim tasyopādānām na bhavati | apāyānukūlam bhavati darśanaprahātavyasya chandarāgasya prakīnatvāt | tadanasya ca bhagrapr̥ṣṭhatvāt | kasyām punaravasthāyām sopādānasyāvaśyaṃ karma | yathābalaṃ bhavo bhavati maraṇakāle 'vaśyam | pūrvakāle 'pi yanīyatam karmopapadya vedanīyamānantaryādikam | yadi tadbhavo bhūta-karmādanantaram punarbhava[ti] (Tib. fol. 48 b, l. 6).

¹ *sems kyi rgyun la bag c'ags kyi bye brag de las skyes pa.*

² Cf. *Divyāvadāna*, 54 and *passim* (b different).

³ Tib. 'dun pa dan 'dod c'ags.

⁴ Ex.cj.ms. *ākṣiptasādhanatā tasya*. Tib. *des 'p'añs pa'i yañ srid dan rjes su mt'un pa ma yin na.*

⁵ Tib. *stobs ji lta ba bzin du p'yis 'bras bu sbyin par bya ba'i p'yir ñe bar gnas pa yin pa de ltar ci'i p'yir mi 'dod ce na | bden te stobs ji lta ba bzin du gnas pa yin no.*

⁶ Tib. 'og ma.

THE JĀTINIRĀKṚTI OF JITĀRI

No original work of Jitāri is known to have been preserved in India; though, if we are to judge from the Tibetan tradition, he was a very prolific writer and was considered as one of the greatest pandits of his time.

A *résumé* of his life has been given by Vidyābhūṣaṇa¹, who drew his information from the history of Tārānātha and the compilation of Sum pa mK'an po; it is therefore only necessary for me to refer to that book, where, in accordance with the data furnished by Tibetan authorities, his times is fixed between 940-980. We are not yet in a condition to verify how far the synchronism given by Tārānātha is correct; nor can we gather very much from the fragment here edited, which contain, as we shall see, allusion to older authors only.

As regards the literary activity of Jitāri it must be noted that, more than as a writer on *nyāya*², he was known as a commentator on Tantras and *sādhanas*; many of his treatises are preserved in the bsTan-'gyur.

The *nyāya* tract edited here has no Tibetan translation; it is written on a palm-leaf manuscript found in Nepal and now preserved in the Durbar Library. This ms., written in Newari characters presumably of the 14th century, consists of six leaves only; it is incomplete. It is quite possible that it contained other *nyāya* tracts by the same author; this hypothesis can be supported by the statement contained in the second verse of the *maṅgalācaraṇa* of the treatise here edited and the beginning of the same: *likhyante vādasthānāni kāṅnicit; tatra tāvad ādau jātivāda eva nirākriyate*. From this we may deduce that Jitāri wrote a polemical work separately discussing various topics and trying to refute the theories of the opponents.

The *jāti* or *sāmānya* doctrine always represented, as it is known, one of the chief arguments for discussion among the various schools

¹ *History of Indian logic*, p. 33 f.

² One of his *nyāya* treatises (*Hetutattvopadeśu*) has been restored into Sanskrit and translated by Durgacarana Chatterji.

of Indian philosophy: the point of view of the Buddhist denying the existence of *sāmānya* as a real entity was strongly attacked by the Naiyāyika-Vaiśeṣikas (*Nyāyavārttika* NS. II, II. 65-70, Kāśī Sanskrit Series pp. 314 ff. and Vācaspati thereon p. 477, in the same series, *Nyāyamañjarī* p. 307 f.); the Mīmāṃsakas (*Ślokavārttika*, in *ākṛtivāda* and *apohavāda*, *Prakaranapañcikā* of Śālikanātha, Benares ed. p. 18 ff.); and the Jainas (Commentary by Vidyānandi on *Āptamīmāṃsā* of Samantabhadra, *Aṣṭasāhasrī*, p. 138 ff., p. 208, *Prameyākalamārtanda*, pp. 136 ff.).

Jitāri begins his polemical treatise by refuting the Nyāya-Vaiśeṣika point of view, according to which *sāmānya* is an *arthāntara*, though inherent in the various *vyaktis* in a particular relation called *samavāya*. Then he criticizes, but in a more concise way, the theory held by Jainas and Mīmāṃsakas (called by him Jaiminīyas) that he includes under the same category¹. The conclusion is that the Buddhist point of view only is right, according to which *sāmānya* is a mere construction of the mind.

It is quite evident that we do not find anything original in the treatise of Jitāri; he only gives a synthetical survey of the criticism already raised by the greatest masters of Buddhism against the *sāmānya* or *jāti* theory, and it is quite evident that he is chiefly dependent on Dharmakīrti, who, developing and completing the *apoha* doctrine elaborated by Diñnāga in his *Pramāṇa-samuccaya* (Chapter V), dealt very largely with the *sāmānya* theory in the third Chapter of the *Pramāṇa-vārttika*².

Though the treatise is so small, still some quotations are traceable in it, as it has been indicated by me in the footnotes to the text. One is from *Nyāyasūtras* II, 2.70; two others are from the *Āptamīmāṃsā* of Samantabhadra, two others from the *Ślokavārttika*. From the colophon of the treatise it appears evident that the name of the author was Jitāri and not Jetāri as given in the Tibetan sources and, after them by Vidyābhūṣaṇa; for the meaning of the name one must remember the classical definition of the arhat: *hatāritvād arhat*.

¹ But, as it is known, the notion of *jāti* or *sāmānya* as held by the Mīmāṃsakas is different from that accepted by the Jainas. I refer to the long criticism of the Mīmāṃsaka point of view (chiefly Kumāri) contained in the *Prameyākalamārtanda*.

² On the argument cf. also the *Sāmānyadūṣaṇadikprasāritā* by Aśoka and the *Apohasiddhi* by Ratnākaraśānti in *Six Buddhist Nyāya* tracts edited by H. P. Sāstrī.

Text.

namo mañjuśriye ||
 mugdhāṅgulīkīsalayāṅghrasuvarṇakumbhā[d]
 vāntena kāntipayasā ghuṣṇāruṇena |
 yo vandamānambhisiñcati dharmarājye
 jāgartu vo hitasukhāya sa mañjunāthaḥ¹ ||
 suhṛdāmanurodhena yathāmati yathāsmṛti |
 hriyaṃ vihāya likhyante vādasthānāni kāñicit ||

tatra tāvadādau jātivāda eva nirākriyate | iha yadvastuno

bhedābhedābhyāmabhidheyam na bhavati tadvastu na bhavati | yathā vyoma-
 kamalam | na ca vastuno bhedābhedābhyāmabhidheyam sāmānyamiti |
 vyāpakānupalabdhiḥ | na tāvadayamasiddho hetuḥ | na hi vyaktibhyo
 bhinnamabhinnam vā sāmānyam śakyamabhidhātum | ubhayathāpyasā-
 mānyātmatāsvabhāvaprasaṅgāt | tathā hi yadi tāvadvyaktibhyo 'rthānta-
 rameva sāmānyābhimatam vastu tadā katham tattāsām sāmānyam nāma |
 yat khalu yato 'rthāntaram na tattasya sāmānyam | yathā gorasvaḥ |
 arthāntaram ca gorgotvamiti | viruddhavyāptopalambhaḥ | nanu ca vyakti-
 bhyo 'rthāntaram ca syāt sāmānyam ca tāsāmīti | na virodhamiha paśyā-
 maḥ | na caitanmantavyam | arthāntaram cedarthāntarasya sāmānyam
 sarvaṃ sarvasya (2a) sāmānyam syādviśeṣābhāvādīti | yaddhi khalvekaṃ
 vastvanekatra samavetaṃ tattadīyam sāmānyam | goṣu cāśvo na samaveta
 iti kathamasau gavāṃ sāmānyam syādīti kuto viśeṣābhāvaḥ | tadayama-
 naikāntiko hetuḥ kathamiṣṭasiddhaye paryāpnuyāt | tadetadapi bālapra-
 lāpamanuharati | sa hi viśeṣo buddhimatā vaktavyo yaḥ sāmānyābhimata-
 pādārthamātrabhāvī sannasamkareṇa vyavasthāmupapādayet | ayam cāne-
 kārthasamavāyaḥ samkhyāsamīyogakāryadravyādiṣvapyaṣṭīti tānyapi sam-
 khyādisammatāni sāmānyāni syuḥ | athaivaṃ manyethāḥ | satyapyane-
 kārthasamavāye yadeva samāna jñānābhīdhānapravṛttinimittam tadeva
 sāmānyam nānyat | samānānām hi bhāvaḥ sāmānyam | bhavato 'smāda-
 bhīdhānapratyayāvītibhāvaḥ | tadāha |² samānajñānābhīdhāna-
 prasavātmika jātiriti³ | etadapi svaprakriyāmātrapradīpanam | tathā hya-
 tra vikalpadvayamudayate | kiṃ te svarūpeṇa samānāḥ [2 b]. . . .⁴ torut-
 pannāyeṣu tatsāmānyam tathāvidhabodhābhīdhānapraṇam | āhosvidasa-

¹ The invocation to Mañjuśrī must be particularly noted here; in fact it is from Mañjuśrī that Jitāri, after long *sādhana*, got his *siddhis*.

² About four *aḥśaras* missing.

³ This is a quotation from NS. II, II. 70.

⁴ Three or four *aḥśaras* missing; read [*he*]tor.

mānā eveti | tatra yadi te svata eva samānāḥ samāne jñānābhīdhāna...¹
meva pravartāyīṣyanti | kiṃ tatra sāmānyenārthāntareṇa | tathā ca tada-
sāmānyameva | tadbalena samānāyorjñānābhīdhānāyorapravṛtteḥ || athā-
samānāḥ, na tarhi teṣāṃ sāmānyamasti samānānāṃ bhāvaḥ sāmānyami-
tyuktavānāsi | asamānāṃ ca bhāvaḥ sāmānyamiti bruvāṇāḥ ślāghanīya-
prajño devānāṃpriyaḥ | svayamasamānasvabhāvā api te naiva samānāsta
iti cet | kiṃ te kriyante | athā 'dhyavasīyante | tatra va tāvatkriyante |
teṣāṃ svahetubhireva kṛtatvāt | kṛtasya ca punaḥ karaṇāyogāt | abhūta-prā-
durbhāvalakṣaṇatvāt karaṇāsya samānātmanā kriyanta iti cet | nanu yeṣāṃ
niṣpannatayā kṛtaḥ karmatā nāsti kathāṃ te kriyante nāma | syādetat,
yena dharmirūpeṇa te niṣpannā na tena karoteḥ karmabhāvamanubhavanti
| samānena punā rūpeṇa [3 a] niṣpannāstena kriyanta iti na kiṃcida-
trānupaṇnam | evaṃ tarhi tadeva samānāṃ rūpaṃ sāmānyena kriyata
iti syāt tasya ca bhāvāniṣpattāviniṣpannāsya karaṇāntarataḥ paścādupajā-
yamānāsya tadbhāvatā brahmaṇāpyasaktā sādhayitum | arthāntarameva
tadbhāvatā, na kiṃcidaniṣṭamāpadyata iti cet | sāmānyāntarameva tarhi
tannetyasāmānyajanmamabhyuṣetaṃ syāt | tathā ca tadapi bhedaṇāmasa-
mānānāṃ kathāṃ sāmānyamiti paryanuyoge tenāpi tadvyatiriktasamāna-
rūpakaraṇopagame satyaparāparakarmasāmānyaparikalpanātmakamana-
vasthānamapratividhānamāsaṃjyate na ca bhedaṇāmasamānarūpaṃ pracya-
vate | nāpi dvitīyapakṣāśrayaṇaṃ śreyāḥ | na hyanyenānye samānā nāma
pratīyante tadvento nāma pratīyeran | bhūtavatkāṅthe guṇena | anyathā
hi yena kenacidapyanyena ye kecana samānāḥ pratīyeran pratiniyamani-
bandhanābhāvāt | ekenānekesamavāyenānyenānye samānāḥ pratīyante, taot
nātiprasaṅga iti cet | vārtametat [3 b] na hyavayavidravadvitvādisam-
khyānāmapyekatvānekasamavāyitve na staḥ | yena tebhyo 'vayavādayo na
gamyeran | atha teṣāṃ svāśrayeṣu samānajñānābhīdhānasāmarthyābhāvā-
dadoṣa eṣaḥ nanu sāmānyamapi bhedeṣvekatvānekasamavāyābhyāmeva
samapratyayahetutayā parikalpitam | tau vā 'vayavyādīnāmapī yuṣmā-
bhirabhyuṣetāvīti teṣāmapī tathābhāvaḥ kathāmapākriyeta | asamānyasva-
bhāvatvānna te samānajñānahetava iti cet | nanu samānajñānahetutve
satya samānasvabhāvatā | tasyāṃ ca satyāṃ samānajñānahetutvamiti
sphuṭamitaretarāśrayatvam | tathā hyekatvādeḥ samānatvātsāmānyābhima-
tabhāvavadārabhya dravyāderapi kiṃ na sāmānyarūpateti paryanuyoge
samānapratyayāpratyayatvādityuttaramuktavānāsi | tatastadapi samāna-
pratītinimittasya samānatvātsamānamavayavyāderapi kiṃ na syādityasma-
dīye punaḥ paryanuyoge sanyasāmānyarūpatvāditi bruvāṇāḥ |²

¹ One akṣara seems to be missing; it must be: °dhānābhyāmeva.

² Eleven or twelve akṣaras missing.

nekaṃ ca brūyāt | tasya ca sāksādekatvanityatve pratijñāya punarupa-
deśāntareṇa tata eva pravahatīti kathāṃ nonmataḥ | tasmādbhedābheda-
bhyāṃ... [4 a]¹ sāmānyamiti siddham | nanvayamanaikāntiko hetuḥ |
yadyapi hi sāmānyam bhedābhedaḥ kevalābhyāṃ vācyam na tathā-
pyavastu prakārāntarasyāpyubhayātmanā lakṣaṇasya sambhavādbhinna-
bhinnameva hi sāmānyam jainajaiminīyāḥ pratijānate | yadāhuḥ |

ghaṭamaulisuvarṇārthī nāsotpādāsthitiṣvayam |
śokaḥpramodamādhyasthyaṃ jano yāti sahetukam | 1 |
na sāmānyātmanodeti na vyeti vyaktamanvayāt |
vyetyudeti viśeṣeṇa sahaikannodayādi sat | 2 |
yathā kalmāṣavarnasya yatheṣṭavarnavigrahaḥ |
cinnatvādvastuno 'pyevam bhedābhedaḥvadhāraṇāṃ | 3 |
yadā tu śabalam vastu yugavatpratipadyate |
tadānyānanyabhedādi sarvameva pratīyate | 4 |
ekātmakaṃ bhavedekamiti neśvarabhāṣitam |
tathā hi tadupetavyam yadyathaihopalabhyate² | 5 | iti |

Atra pratividhīyate [4 b] | bhedābhedaḥpranyonyapratīṣedharūpatvāde-
kavidheraparaniśedhanāntarīyakatvātkathamanayorekādhikaranatvam mat-
tonmattetaraḥ pratipadyate | tathāhi | tannāma tasmādbhinnaṃ yadeva
yat | bhinnaṃ ca tattasmādyadyanna bhavati | ataśca vyaktibhyaḥ sāmā-
nyam bhinnamabhinnaṃ ceti bruvāno vyaktayaḥ sāmānyam na ca vyaktayāḥ
sāmānyamiti brūte | kathāṃ ca svasthacetanaścetasyāpi tadetadāropayet |
prayogaḥ | yadyadevam na tadatadbhavati yathoṣṇam vahnirūpaṃ nānuṣ-
ṇam | vyaktaya eva sāmānyamiti svabhāvaviruddhopalabdhiprasaṅgaḥ |
ubhayathā pratīterubhayopagama iti cet | nanu pratītitapratīterbodhikā na
tu mithyāpratīteḥ | vitathasyāpi pratītidarśanāt | anyathā hi pratītayathā-
nusārīṇā bhavatā dvicandrādayo vaśatte nihnūyanta iti cet |
ihāpyetadanumānamasiddhyadidoṣatrayorahitaliṅgaṃ kiṃ na paśyati
devānāṃpriyaḥ | [5 a] na samvidō yuktibhirasti bodheti cet | nanu kimi-
yam rājñāmājñā yenāvicārya gṛhyeta pratyakṣasvabhāvā samvit | tacca
jyeṣṭhapramāṇamato na bādhyata iti cet | na tarhi tadanumānam pra-
māṇam syāt | lakṣaṇayukte bādhasambhave tallakṣaṇameva dūṣitam syāditi
sarvannānāśvāsaḥ | yathānumānābhāso bādhyate pratyakṣābhāso 'pi kiṃ

¹ Perhaps *abhedābhyāmeva vācyam*.

² Verse 1 is = verse 4 of third *pariccheda* of 10 *Āptamīmāṃsā* and verse 2 = vers 2 *ibid*. Verse 3 = v. 57 c, d, and 58 a, b of *ākṛtivāda* of the *Ślokaḥvārttika*; verse 4 = vv c, d of 62 and a, b, of 63, *ibid*. (Chowkhamba ed.). I cannot trace the fifth *śloka*. The *śloka*: *Yathā kalmāṣa* etc. is also quoted by Jayanta p. 311.

na bādhyate | bādhyatāmadhyakṣābhāsaḥ | pratyakṣaiṣa punariyaṃ saṃ-
vittistat katham na bādhyata iti cet | nanviyamapi pratyakṣābhāsavānu-
mānena bādhyamānatvāt | atha pratyakṣameva pratyakṣasya tadābhāsatām
badhyatvātsādhayati na tvānumānamityabhiniveśaḥ | katham tarhi jvālā-
diviṣyāḥ pratyabhijñāyā vyaktyapekṣayā pratyakṣābhāsatā vyavasthāpyate
| na khalu jvālādīnāmākṣaṇikatvamadhyakṣamavadhārayet | tasmādanu-
mānameva jvālādīnām kṣaṇikatām sādhayet | bādhakametasya ityakāma-
kenāpi Kumārilenābhyupetavyam [6 a] | na śakyam vaktum sāmānyameva
kevalam tayā viṣayīkriyata iti tathābhāve hi tadevedam buddhijvālātvaṃiti
syāt na tu saiveyam jvāleti | tasmānnānaikāntiko heturityalam bahu-
bhāṣitayeti || Jātinirākṛtiriyam Jitāripādānām ||

NOTE INDOLOGICHE

I. — A PROPOSITO DEL 'PURĀNAPAÑCALAKṢANA'

a) Il prof. Kirfel ha recentemente pubblicato i primi risultati delle sue ricerche sulla letteratura purāṇica¹, ed ogni indologo dev'esser grato al sanscritista tedesco che, primo dopo il Pargiter, ha intrapreso lo studio sistematico di uno dei rami più importanti, eppure più trascurati della letteratura sanscrita; ramo che fino ad oggi non ha ricevuto l'attenzione che merita.

Il Kirfel ha comparato le varie sezioni dei *purāṇa* che, con leggiere varianti, si ritrovano nella più parte di essi, ed è riuscito a darci un testo critico del *Pañcalakṣaṇa*, cioè dei capitoli che con ogni probabilità rappresentano il nucleo originario e più antico della letteratura purāṇica; ed, in un certo modo, anche il più interessante, siccome contiene elementi storici e tavole genealogiche, che, per quanto frammiste a leggende e miti, hanno pure un certo valore per ricostruire la proto-storia dell'India. Per di più il Kirfel ha arricchito il suo testo con un abbondantissimo e minuto apparato critico, nel quale egli ha registrato tutte le possibili varianti delle sue fonti. Nel medesimo tempo, ricorrendo a particolari disposizioni tipografiche, ha indicato nella maniera più chiara la concordanza fra i vari testi.

Sicché non v'ha ombra di dubbio che il testo così edito dal Kirfel rappresenti il più fedelmente possibile il *Pañcalakṣaṇa*, così come è incluso in alcune edizioni stampate dei *purāṇa*. Ma ora la domanda si impone. Fino a qual punto la volgata corrente corrisponde alla tradizione manoscritta e alla presumibile redazione originale di questa sezione? Qual valore dobbiamo noi dare al testo stampato dei vari *purāṇa*? C'è concordanza assoluta fra tutte le redazioni o piuttosto queste differiscono fra di loro? Se compariamo le citazioni di testi purāṇici che ci vien fatto di trovare in testi antichi, possiamo affermare che essi concordano in tutto e per tutto, con i *purāṇa* così come sono a noi accessibili nelle edizioni attuali?

¹ *Das Purāṇa-pañcalakṣaṇa, Versuch einer Textgeschichte*, Bonn 1927. [Questa opera è la prima di una eccellente serie di ricerche sui *Purāṇa* intraprese dal grande orientalista].

È evidente che queste domande hanno una grande importanza, perché a seconda della risposta che daremo, maggiore o minore sarà l'attendibilità del nostro testo.

D'altra parte, è proprio in questa parte dei *purāna* che noi troviamo le liste di nomi mitologici, storici, geografici, ecc., la cui grafia è soggetta alle più grandi fluttuazioni, volute o puramente occasionali, nella tradizione manoscritta, e per le quali sarebbe specialmente desiderabile risalire a fonti antiche e sicure. Mentre molti *māhātmya* di luoghi o panegirici di dinastie ecc. possono essere stati inseriti nei testi in tempi anche recenti per favorire interessi di caste, famiglie, ecc., secondo un uso che non è raro in India.

Senza dubbio io non intendo menomare l'indiscutibile valore delle pazienti e diligenti ricerche dell'illustre indologo tedesco; il suo volume è e sarà del più grande aiuto agli studiosi della storia e delle tradizioni indiane. Ma la mia è specialmente una obiezione di metodo, se cioè possiamo intraprendere un'edizione critica di un testo, così soggetto a fluttuazioni e rifacimenti come i *purāna*, basandoci esclusivamente su precedenti edizioni¹; perché nel caso speciale quello che s'intende avere è appunto un'edizione critica, siccome l' analogia e la fondamentale identità delle porzioni storiche o semi-storiche dei *purāna* è un fatto generalmente ammesso, dopo le ricerche del Pargiter. Ma, per quanto concerne le edizioni dei *purāna*, io dubito della loro esattezza e credo che ognuno abbia familiarità con queste, dovrà ammettere che esse non possono pretendere di essere considerate come edizioni critiche.

Ad eccezione fatta delle edizioni di Puna, che sono migliori, le altre sono pubblicate senza alcun apparato critico, nè ci è dato conoscere nulla circa i mss. usati dagli editori e la loro probabile data. In generale esse sono state curate da *paṇḍit* indigeni, non ancora perfettamente conscì di quello che significa pubblicare criticamente un testo, e che si limitavano semplicemente a copiare uno o due mss. a loro disposizione senza curarsi di confrontare altri mss. conservati altrove, e che possono rappresentare un'altra redazione. L'India è il paese dove molto spesso i testi subiscono fluttuazioni straordinarie a seconda della loro diffusione in regioni diverse; caso tipico quello del *Rāmāyana*; ed i *purāna* erano per il loro stesso carattere adattissimi a subire alterazioni a seconda della diversa regione in cui avevano diffusione. E che infatti noi possiamo parlare di diverse redazioni dei *purāna* apparirà evidente a chiunque confronti le edizioni di Bombay con quelle di Calcutta. Il caso del *Padmapurāna* è caratteristico; la stessa reda-

¹ Si confronti lo stesso Kirfel nella Prefazione al suo volume.

zione meridionale del *Bhāgavata Purāna* è diversa da quella che ha diffusione ad esempio nel Bengala¹.

La cosa è stata già notata da molti. Citerò ad esempio il giudizio di un ottimo *paṇḍit*, che conosce bene la letteratura purāṇica e specialmente la sua redazione manoscritta, Satiścandra Siddhāntabhūṣaṇa. Egli dice nella sua introduzione, in bengalico, alla *Durgāpūjātattva* di Raghunandana (Samskr̥tasāhityapariṣat Series, n. 5, Calcutta, p. 12, nota). « Molte sentenze o soggetti che gli autori dei *nibandha* hanno citato nelle loro opere da questo o da quel *purāna*, non possono essere più trovate in quello stesso testo. Se oggi confrontiamo un manoscritto di un *purāna* di Bombay con un altro delle Provincie Unite o con uno del Bengala, vedremo subito come essi differiscano moltissimo l'uno dall'altro. La stessa differenza del resto troviamo se confrontiamo ad es. tre manoscritti di tre differenti parti del Bengala ». La stessa cosa è stata nuovamente detta da Haraprasāda Śāstrī, che sta pubblicando il catalogo dei mss. purāṇici della Società Asiatica di Calcutta. Né si potrà obiettare che ciò è vero soltanto per quanto riguarda rituale, *pūjā*, ecc., perché capitoli di carattere storico o semistorico come quelli corrispondenti al cosiddetto *pañcalakṣaṇa* possono essere ugualmente soggetti a variazioni, interpolazioni, o alterazioni secondo le ambizioni dei varī centri o le pretese genealogiche delle varie famiglie. Il mutato orizzonte politico non ha mancato di lasciare le sue tracce sulle varie redazioni del testo, mentre le sezioni di carattere cosmogonico ecc., strettamente connesse con la teologia delle diverse sette, erano pur esse atte a subire rimaneggiamenti a seconda delle teorie da quelle accettate. Il fatto che tali testi ci sono stati tramandati da una tradizione scritta e non orale, come nota il Kirfel insistendo su cosa che mi sembra del resto evidente², non sta affatto a garantire l'esattezza e la fedeltà della

¹ Debbo aggiungere che ci sono anche altre edizioni dei *purāna* a mia conoscenza che sembra siano restate ignote al Kirfel. Anzitutto quella di quasi tutti i *purāna* a gli *uṣapurāna* pubblicata, in caratteri bengalici, dalla casa Baṅgabāsi a Calcutta. Del *Bhāgavatapurāna* oltre l'edizione di Kumbakonam (Madhvavilāsa Press) c'è una magnifica edizione pubblicata a Baharampur (Berampur) e che contiene una ricca serie di commenti (nella *Vaiṣṇavagranthāvalī*). Così pure ottima è l'edizione di Vṛndāvana. Dell'*Agnīpurāna* c'è un'edizione di Jivānanda Vidyāsāgara (1870-1879) ed un'altra della Bibliotheca Indica, una terza presso la Venkatesvara Press, Bombay, la quale ha pubblicato pure tutti gli altri *purāna* ed *uṣapurāna*, molto spesso malamente copiando senza discernimento critico i manoscritti eventualmente a disposizione. Il *Vāyupurāna* fu pure edito da Jivānanda Vidyāsāgara, e nella Bibliotheca Indica (1879-1888).

² ... « so ist ... die Hypothese von der Jahrhunderte langen mündlichen Tradition grösserer Texte in Indien erschütteret. Man mag längere Texte Menschenalter hindurch mündlich überliefert haben, zugleich ist dieses aber auch schriftlich geschehen, sonst

stessa. La medesima cosa è dimostrata, per esempio, dallo studio della letteratura mahāyānica. Anche in questo caso nessuno può pensare che i libri fossero tramandati oralmente; i testi erano scritti e diffusi attraverso manoscritti. Anzi il manoscritto era tanto santo che il solo copiarlo, o leggerlo, o tenerlo in casa, era considerato assolutamente meritorio.

Una delle formule che ricorre con molta frequenza nelle scritture mahāyāniche è che l'insegnamento contenuto in quel particolare *sūtra* deve essere scritto e poi: *Tathāgatādhiṣṭhānena mahāpustake pravvyakta-pravyaktākṣaraiḥ sulikhitam krtvā satkartavyam gurukartavyam mānayatavyam*, ecc. Il libro rappresenta il *dharma* e perciò dev'essere oggetto di *pūjā*. Concetto questo che fu accolto dagli Indù, per i quali il libro è (o meglio era) così sacro, che occorre tenerlo nascosto ai profani: *kulapustakāni gopāyet* (cfr. *Matsyapurāna*, adh. 53). Ma con tutto questo rispetto per il libro, un testo religioso, anzi forse tanto più spesso quanto più era stimato sacro, fu sempre soggetto a un indefinito processo di alterazioni, inserzioni, interpolazioni, ecc. È così che nella letteratura mahāyānica tutti i più famosi *sūtra*, considerati come rivelati dal Buddha stesso, si moltiplicano e circolano in redazioni differentissime; cito come esempî caratteristici il *Saddharmapuṇḍarīka*, il *Kāśyapaparivarta*¹, il *Laṅkāvatāra*², l'*Avatamsaka*. Nell'induismo la stessa cosa si ripete appunto nei *purāna* e nei *tantra*, dei quali pure si conoscono redazioni regionali assai spesso diversissime.

Per tutto questo io credo che un testo critico e definitivo del *Pañcalakṣaṇa* o di qualunque altra parte dei *purāna* non si potrà avere, fino a quando non avremo prima delle edizioni critiche dei singoli *purāna*.

wären uns dieselben unrettbar verloren gegangen » (p. 11). Senza dubbio si è esagerato su questa tradizione orale come propria dell'India. Che ciò sia stato vero per i Veda o per la letteratura sacramentale nessuno può negare, ma quando l'attività letteraria e filosofica dell'India si sviluppò e le sette cominciarono la loro maravigliosa opera, la tradizione scritta fu una necessità. Certo il sistema d'educazione nelle *tol* dei *paṇḍit* era ed è anche oggi basato sulla memoria; ci sono dei libri che un *paṇḍit* deve conoscere a memoria come *Pāṇini*, o il *Kāvya prakāśa*, o i *Nyāyasūtra*, o passi interi della *Anumānacintāmaṇi* (che Raghunātha trapiantò a Navadvīpa per aver imparato a memoria dall'autore Gaṅgeśa); e un *vaiṣṇava* potrà recitare passi interi del *Bhāgavata-purāna* o del *Caitanya-Caritamṛta*, se è un seguace di Caitanya. Ma ciò non toglie che il testo ci sia e circoli e si copi. Anzi la trasmissione del testo fu, fin da età remote (si ricordi il buddhismo e la propagazione della letteratura buddhistica) essenzialmente basata sul manoscritto. La recitazione a memoria fu solo confinata ad alcuni libri (specie i libri liturgici) e praticata nelle *tol*. Credo che anche prima delle osservazioni del Kirfel, nessuno potesse dubitare di questo fatto.

¹ Ora edito magistralmente dallo Staël Holstein.

² V. il mio *Studio Comparativo del I e II capitolo del Laṅkā.*, in *Mem. Acc. Lincei*. Serie V, vol. XVII, fasc. V, p. 171.

Anzi, siccome il *Brahmāṇḍapurāna* ed il *Vāyupurāna* sembrano rappresentare, almeno in generale, la redazione più antica, se non l'originale, del *Pañcalakṣaṇa*, sarebbe opportuno intraprendere un'edizione critica di questi due testi, usando tutto il materiale manoscritto a nostra disposizione o per lo meno quei manoscritti che, per correttezza ed età in cui furono copiati, possono essere considerati come decisamente autorevoli, eliminando le copie moderne o palesemente scorrette, che a null'altro servono se non ad ingombrare l'apparato critico dei *clerical errors* degli scribi ignoranti, ma non hanno nessun valore per ristabilire il testo.

b) Ci sono alcuni versi del *Matsyapurāna* (Ānand. S. S., adhyāya 272, 13b-17) che trovano il loro analogo nel *Brahmāṇḍapurāna* (ediz. Veṅkateśvara, III, 74, 135b-138), i quali meritano di essere qui riportati nonostante siano già stati segnalati dal Pargiter (*Dynasties of the Kāli age*, p. 23). In essi si dà una lista di re che sarebbero stati contemporanei con la dinastia fondata da Śīsunāka (così *Matsyapurāna*, ma deve essere *nāga*).

I versi dicono:

Etaiḥ sārḍham bhaviṣyanti yāvatkali nṛpāḥ pare |
tulyakālam bhaviṣyanti sarve hy ete mahīkṣitāḥ ||
caturviṃśat tathaiḥsvākāḥ pāñcālāḥ saptaviṃśatiḥ |
kāśeyās cāpi ṣaṭtriṃśadaṣṭāviviṃśatir haiheyāḥ ||
kaliṅgās caiva dvātriṃśad āsmakāḥ pañcaviṃśatiḥ |
kuravas cāpi ṣaṭtriṃśadastāviviṃśās tu maithilāḥ ||
Śūrasenās trayoviṃśad vītihoṭrās ca viṃśatiḥ |
ete sarve bhaviṣyanti | ekakālam mahīkṣitāḥ ||

Abbiamo qui in tutto una lista di 10 famiglie che sarebbero state contemporanee con la dinastia dei Śīsunāga cui, secondo la tradizione, successe circa nel 372 (?) la dinastia dei Nanda ¹.

Alcuni probabili pracritismi (per es. Āsmaka < Assaka < Aśvaka) non dicono nulla di preciso sulla probabile età in cui la lista in cui questi versi sono inseriti fu redatta, tanto più che le forme Āsmaka ed Aśvaka si alternano nelle fonti letterarie. Ci sono altre liste parallele che ricordino la nostra e che possano ad essa raffrontarsi? Corre subito alla mente la serie delle 16 provincie che si trova nella letteratura pālica (ad es. *Āṅguttara Nikāya*, I, p. 213) Aṅga, Magadha, Kāsi, Kosala, Vajji, Malla, Ceti, Vaṅga, Kuru, Pañcāla, Maccha, Surasena, Assaka, Avanti, Gandhāra, Kamboja. Ma è evidente che, per quanto ci possa essere una relazione fra le due liste, esse sono tuttavia abbastanza lontane e riproducono tradizioni storiche o si riferiscono ad orizzonti poli-

¹ V. A. SMITH, *Early History of India*, p. 39.

tici discretamente diversi. Ma se cerchiamo nella letteratura buddhistica conservata nelle traduzioni cinesi o tibetane, troviamo delle liste che si avvicinano assai di più a quelle del *Matsyapurāna* e del *Brahmāṇḍapurāna*. Tali liste ci sono conservate in diverse redazioni:

1° Nel XXX capitolo del *Dīrghāgama* (Taishō ed., vol. I, p. 149, Nanjiō, 545); 2° nel 大樓炭經, cap. VI (ibid., p. 309, Nanjiō, 551); 3° nel *Vinaya* dei Dhārmagupta 四分律 (Nanjiō, 1117), 31, I¹.

I primi due testi sono affini, in quanto il secondo non è che una separata traduzione del primo, il quale costituisce a sua volta un capitolo del *Dīrghāgama*, che manca nella redazione pālica.

Il primo fu tradotto da Buddhayaśas nel 412-413 ed il secondo da Fa-li e Fa-Chin durante la dinastia dei Chin occidentali.

Ci sono altre due traduzioni dello stesso testo, ma che derivano da un'altra recensione molto più ampia, e che furono eseguite più tardi; una si chiama 起世經 (cap. X, p. 363), tradotta da Jinagupta durante la dinastia dei Sui (Nanjiō, 550).

L'altra intitolata: 起世因本經 (cap. X, p. 418) fu tradotta durante la stessa dinastia da Dharmagupta (Nanjiō, 549)².

Tutto questo gruppo di testi rappresenta in fondo una serie di redazioni diverse di uno stesso trattato che non è già il *Lokadhātusūtra*, proposto dal Nanjiō (551), ma piuttosto un *Lokaprajñaptisūtra*. Il *Lokaprajñaptisūtra*, appartenente alla letteratura dei Sarvāstivādin, è conservato, come è noto, nel bsTan-'gyur ed estratti ne furono dati dal De La Vallée Poussin³. Da questi estratti risulta evidente che c'è una stretta analogia fra il nostro testo *b*) e la traduzione tibetana, dalla quale analogia, nonostante io non abbia ora la possibilità di confrontare per esteso la versione tibetana con la cinese, mi sembra di potere indurre che se anche essi non sono in tutto perfettamente identici, non possono tuttavia dissociarsi, in quanto rappresentano varie redazioni di un nucleo fondamentale.

¹ Per questo testo non essendomi ancora giunta l'edizione di Tokyō ho dovuto consultare la copia dell'edizione di Shanghai conservata a Viśvabhāratī, Sāntiniketan. Questa lista di *a*) è usufruita dal Nanjiō 166 (cap. I). Per altre liste che derivano da quella sopra elencata cfr. Nanjiō 1469 (ch. 7) *Mahāvvyutpatti* CLXXXI; *Lokaprajñapti*, in DE LA VALLÉE POUSSIN, *Vasubandhu et Yaçomitra*, p. 321; *Mahāvamsa*, ed. Geiger, p. 12; ROCKILL, *Life of Buddha*, pp. 9 sgg. Anche il *Lokaprajñapti sūtra* (DE LA VALLÉE POUSSIN, *ibid.*, p. 322) distingue due liste: l'una accettata dall'Abhidharma e l'altra dal Vinaya.

² Tali testi sono indicati nel corso di questo articolo con le lettere: *a*) capitolo XXX del D. Ā.; *b*) 1ª traduzione staccata dello stesso; *c*) Vinaya; *d*) 2ª traduz. del XXX cap. del D. Ā.; *e*) 3ª idem.

³ Indicato qui con la *f*) (*Études et Matériaux; Vasubandhu et Yaçomitra*).

Per maggiore chiarezza credo opportuno aggiungere un elenco comparativo dei capitoli dei nostri testi col *Loka-prajñapti-abhidharmaśāstra*, Nanjiō 1927, indicato qui con la lettera *g*) (cf. Takakusu, *The Abhidharma literature of the Sarvāstivādins*, Pali Text Society, 1905, p. 142):

	(a)	(b)	(d)	(e)	(f)	(g)
1	Jambudvīpa	Id.	Id.	Id.	Les chilies, les océans, les mauvaises destinées, les continents, les arbres, les nandanas, les Garuḍas, les villes des Grand-Rois, les lieux de réunion	1. Bhūmikampa
2	Uttarakuru	Id.	Id.	Id.	<i>upapattis</i> , montagnes, Sītās, huit enfers, neuf sejours des êtres, dix chemins de l'acte	2. Jambudvīpa
3	Cakravartin	Id.	Id.	Id.	Garuḍas, dix chemins de l'acte et retribution, faim, aliment, déjections, pluie, disette, bonheur	3. Sei grandi regni
4	Inferni	Id.	Id.	Id.	Commerce, couleur, maison, vêtements, atome, taille, mariage	4. Yakṣa
5	Nāga e Garuḍa	Asura...	Come (a)	Come (a)	Froid, chaleur, saisons jour et nuit, père et mère, seigneur et serviteur, richesses et blé, attachement au père... au blé	5. Il re degli elefanti di Rājagiri
9	Asura	Nāga e Garuḍa	Come (a)	Come (a)	Mois, commerce sexuel, sperme, durée de vie, rivières, montagnes, lacs...	6. Le quattro terre intorno al Sumeru
7	Devarāja	Personalità di alta virtù	Come (a)	Come (a)	Gardes, ville des dieux, rues, Vaijayanta, Sudharmā, promenoir, fossé, parcs, Subhūmi, Pārjātaka, terrasse, éléphant; de même pour les Asuras	7. numeri e misure

	(a)	(b)	(d)	(e)	(f)	(g)
8	Trayastrimśat deva	Devarāja	Come (a)	Come (a)	Corso del sole e della luna	8. Cieli
9	Tre calamità	Trayastrimśat	Guerra fra Deva ed Asura	Come (c)	Mesure de la lune et du soleil; de même pour les étoiles; marche de six mois du soleil; enfin, dommage	9-17. Sudarsānā, Trayastrimśat, Dhṛtarāṣṭra, Virūḍhaka ecc.
10	Guerra fra deva ed Asura	Id.	Kalpasthiti	Come (c)	Notion des grands éléments, notion du moi, notion d'espace relativement à la terre; saisons	
11	Antarakalpa	Tre piccoli kalpa	Lokasthiti	Come (c)	Antarakalpa - origine della terra - lista di re	
12	Origine del mondo	Calamità e cambiamenti	Principio [del mondo]	Come (c)	Sītās, palais royaux, continents, petits continents	
13	—	Formazione del cielo e della terra	—	—	Enfers	
						18. Battaglia fra dèi e non dèi
						19. Movimenti del cielo e della terra
						20. Come è diviso il tempo
						21. Nascita
						22. Longevità
						23. Inferno
						24. Tre piccole calamità
						25. Tre grandi calamità

Ora nei testi surriferiti noi troviamo la lista seguente delle dieci famiglie dei Cakravartin¹.

	a)	b)	c)
I. <i>Kamboja</i>	<i>ch'ieh-nu-ts'u</i>	<i>chia-nu-ch'ih</i>	<i>ch'ieh-nu-chih</i>
II. <i>Tāmralipti</i>	<i>to-lo-p'o</i>	<i>to-lu-t'i</i>	<i>to-lou-p'i-ti</i>
III. <i>Aśvaka</i>	<i>a-yeh-mo</i>	<i>a-po</i>	<i>a-shih-pei</i>
IV. <i>Gandhāra</i>	持施 tenere + donare (<i>sic</i> ma occorre correg- gere 地 tenere + terra)	<i>chien-to-li</i>	<i>ch'ien-to-lo</i>
V. <i>Kalīṅga</i>	<i>ch'ieh-leng-ch'ieh</i>	<i>chia-ling</i>	<i>ch'ieh-ling-chia</i>
VI. <i>Campā</i>	<i>chan-p'o</i>	<i>ché-p'o</i>	<i>chan-pi</i>
VII. <i>Kurava</i>	<i>chü-lo-p'o</i>	<i>chü-lieh</i>	<i>chü-lo-p'o</i>
VIII. <i>Pañcāla</i>	<i>pan-shih-lo</i>	<i>pan-shih</i>	<i>pan-shih-lo</i>
IX. <i>Mithila</i>	<i>mi-ssü-lo</i>	<i>mi-shih-li</i>	<i>mi-shih-li</i>
X. <i>Ikṣvāku</i>	聲摩 <i>shêng-mo</i> (ma è da corregge- re con l'edizione dei Sung e dei Ming in 懿 cf. c)	摩彌 <i>i-mo-mi</i>	懿師摩 <i>i-shih-mo</i>

Dalla tavola che segue risulterà evidente che c'è uno stretto rapporto fra il catalogo buddhistico e quello purāṇico, quasi che entrambi discendessero da un fondo comune. Le lievi differenze che si riscontrano debbono probabilmente spiegarsi come determinate dal mutato orizzonte politico.

¹ È evidente che siffatte liste derivano non da un originale sanscrito, ma da uno pracritico. *Kamboja* pare rappresentato da una forma *Kannuja* - *Kanuja*; *a-po* e *a-shih-po* possono risalire tanto a scr. *aśva* quanto a una forma iranizzante *ašp*; *mi-ssü-lo*, *mi-shih-li* per Mithila è strano; *th* dà in pracrito ed in apabhramśa *ḍh* e *h*. Non posso spiegare in maniera soddisfacente la trascrizione di *Ikṣvāku*, usualmente tradotto con 甘蔗. La forma più corretta è quella di c).

	a)	b)	c)	f) (cf. Mahāvyutpatti)	M.P.
1	Kamboja	id.	id.	Kapāla	Śūrasena
2	Tāmrālipti	id.	id.	id.	Vṛtīhotra
3	Aśvaka	id.	id.	id.	id.
4	Gandhāra	id.	id.	Geya (M. vyut.)	Haiheya
5	Kaliṅga	id.	id.	id.	id.
6	Campā	id.	id.	Aṅga	Kāśeya
7	Kaurava	id.	id.	id.	id.
8	Pāñcāla	id.	id.	id.	id.
9	Mithila	id.	id.	Magadha	come a)
10	Ikṣvāku	id.	id.	id.	id.

In *e)* troviamo una notevole discrepanza, ma per converso il testo ci presenta una lunga lista di re che sebbene abbiano un ordine differente da quello seguito nei *purāna* trovano quasi sempre il loro equivalente nei cataloghi purānici, o dell'epica. Dò qui un elenco dei nomi il cui originale sanscrito è facilmente rintracciabile, siccome tale raffronto è di notevole importanza per chi voglia occuparsi dei possibili rapporti fra queste sezioni dell'*Abhidharma* e la letteratura purānica; non v'ha dubbio infatti che i compilatori buddhisti di *e)* conoscessero le liste purāniche, ancora inutilizzate dai testi precedenti e ad essi non note, sebbene non ne abbiano accettato altro che i nomi, completamente alterandone la successione.

Non è inoltre inopportuno notare che quasi tutti gli argomenti che vengono trattati nei *purāna* sono rintracciabili nei nostri testi, per quanto la trattazione ne sia meno organica, più succinta e diversamente disposta. I numeri 9, 10 corrispondono all'incirca al *pralaya*; 12, 13 contengono *sṛṣṭi*, *manvantara* e *vaṃṣānucarita*; per la descrizione degli inferni nella letteratura purānica dobbiamo riferirci per esempio al *pātālakhaṇḍa* del *Padmapurāna* o al *Garuḍapurāna*. Il *Jambudvīpa* pure è quasi generalmente descritto nella letteratura purānica. Ecco, senz'altro, la lista dei nomi sopra accennati:

體者 Aṅga; 體味 Aṅgiras; 海 Sagara; 奢俱梨 Śakuni; 茅草 Kuśa; 善賢 Bharata; 大 || Mahābharata; 叫 Praṇāda; 大 | Mahā pr. 尼梨迦 Nṛga; 那叟沙 Nakuśa; 師子月 Hariścandra; 那耶氏 (corr.: 耶) Yayāti; 作光 Prabhākara; 曠野 Maru; 山 Parvata; 焔 Janya (?); 降怨 Abhimanyu; 難勝 Durjaya; 難可意 Duṣmanta (Duṣyanta?); 梵德 Brahmadata; 那伽那嗜 Nagnajit; 勝軍 Jayatsena; 善意 Sudhī, Sumanas; 善治化 Sunaya (?);

苦行 Tapas o Tapasvin; 尼寐 Nemi; 訶奴 Anu; 善見 Sudarśana; 月見 Candrāvaloka? (o Somadarśana?); 闍軍 Śrutasena; 降伏 Dama; 麀 Reṇu; 迦羅 Kāla; 難陀 Nanda; 鏡面 Ādarśamukha; 斛頌 Droṇa; 難降 Durdama; | 勝 Durjava; 菴婆梨沙 Ambarīśa; 枳梨祁 Kṛkin; 善生 Sujāta; 耳者 Karṇa; 波羅墮闍 Bhāradvāja; 甘蔗 Ikṣvāku; 不善長 Virūdhaka; 廣車 Bṛhadraṭha; 堅 | Daśaratha; 十 | Śataratha; 雜 | Citraratha; 廣弓 Bṛhad-dhanu; 百 | Śatadhanu.

c) Un altro problema indicato dal Kirfel (p. XLVII) è quello del vero significato che dobbiamo dare alla parola *pratisarga* che ricorre come uno dei *pañcalakṣaṇa* nella definizione del *purāna*: *sarga*, *pratisarga*, *vamśa*, *manwantara*, *vamśānucarita*. Dobbiamo intenderla come *Weiterschöpfung* o come *Weltuntergang*? Tutte e due le interpretazioni sono in qualche maniera corroborate da qualche testo. Ma se esaminiamo la cosa un po' da vicino vedremo come la seconda sia da scartarsi. *Pratisarga* è interpretato nel senso di *pralaya*, cioè *mahāpralaya* da Vācaspati nel suo commento a *Saṅkhyākārikā* 16, senza nessun riferimento tuttavia ai *purāna* o alle dottrine esposte in essi. Gli altri testi che interpretano *pratisarga* nel senso di *pralaya* sono il *Prapañcahrdaya*, un'opera d'ignoto autore e di data dubbia, ma certo relativamente recente (Trivandrum Sanscrit Series, XLV, p. 45) e il *Kūrmapurāna*¹. Insomma queste fonti spiegano *pratisarga* come un *madhyamapadalopin*: *pratilomasarga*, *pratisarga*. Ora è questa interpretazione confermata dalla generalità degli stessi *purāna*? Se prendiamo il *purānapañcalakṣaṇa*, edito dal prof. Kirfel, troviamo che la parola *pratisarga* è citata solo 2 volte nel corso di tutto il testo, e sempre non in connessione col *pralaya*, ma con la creazione ulteriore operata in tempo successivo dalle prime creazioni del demiurgo stesso (p. 231 e 273).

Questo corrispondente perfettamente alla definizione che leggiamo nel *Kālikāpurāna* (*adhyāya* 25)

*Vārāho 'yaṃ śrutāḥ sargo varādhiṣṭhito yataḥ |
pratisargaḥ smṛtaḥ so vai dakṣāyair yo kṛtaḥ prthak ||*

E la cosa trova la sua conferma anche nel *Bhāgavatapurāna*, dove il *pañcalakṣaṇa* è sostituito da 10 *lakṣaṇa* e invece di *pratisarga* si trova *visarga* (II, io. i)

atra sargo visargas ca sthānam poṣanam ūtayaḥ

¹ *Adhyāya* 15, ove *pratisarga* e *pratisāncara* sono dati come sinonimi di *pralaya*.

il quale viene interpretato (ibidem, 3)

bhūmātrendriyadhiyām janma sarga udāhṛtaḥ |
brahmaṇo guṇavaiṣamyād visargaḥ pauruṣaḥ smṛtaḥ ||

Tutti i commentatori che io ho la possibilità di consultare ora, Śrīdhara ¹, Jīvagovāmin, e Viśvanāthacakravartin interpretano *visarga* come l'ulteriore creazione dovuta a Brahmā nel suo aspetto di *virāj*.

Insomma la forma *pratisarga* è perfettamente corrispondente alla parola *pratibimba*, *pratiśabda* che tanta parte hanno nella dommatica dello *Śaivasiddhānta* del Kashmir; alla quale del resto non è ignoto un duplice momento della creazione *sarga* e *visarga* (cf. Commento di Rājānaka Jayadratha a *Tantrāloka* di Abhinavagupta, vol. II, pp. 81 sgg.). Ciò non toglie ad ogni modo che la definizione del *pañcalakṣaṇa* sia, come è stato notato dal Kirfel, assolutamente fittizia e che non corrisponda a fonti ben distinte ed individuabili del testo purāṇico.

II. - CULTO LUNARE E NUMERAZIONE QUATERNARIA

Mentre il culto del sole fu largamente diffuso in India ove venne probabilmente introdotto dall'Īrān ², non sembra che la luna fosse mai elevata al rango di divinità indipendente e che abbia avuto i suoi templi e i suoi devoti. C'è senza dubbio una dinastia lunare, contrapposta a quella solare, ma questo non è un argomento sufficiente per indurre che la luna fosse oggetto di vero e proprio culto. Candra o Soma non è certo ignoto alla letteratura purāṇica e tantrica e alcuni *dhyāna* ³ su di lui sono conservati nei diversi trattati o *nibandha* che prescrivono i vari rituali della *pūjā*, ma, in simili casi, Candra, è soltanto uno dei nove pianeti che bisogna propiziare nella cerimonia della *grahayāgaśānti* già codificata dalla letteratura dei *dharmaśāstra* o in quella, specialmente tantrica, della *navagrahapūjā* ⁴. Ma non esistono, a mia cono-

¹ Edizione del Bhāgavata P., pubblicata nella *Vaiṣṇavagrānthāvalī*, Baharampur, I, p. 137.

² Introdotto da Sāmba (cf. *Bhaviṣya purāna*, *adhyāya* 139) e innestatosi sul culto già preesistente del sole, testimoniato dai tempi vedici; cf. BHANDARKAR, *Vaiṣṇavism*, ecc., p. 215 e sgg. (Poona ed.).

³ Oltre le solite *pūjā-paddhatis*, cf. *Stavakavacāmālā*, ed. Kālīprasanna Vidyāratna, p. 493.

⁴ Su cui vedi i miei cenni con fonti in *A visit to an astronomical temple in India*, *JRAS*, 1929; KAYE, *Hindu Astronomy*.

scenza, fonti che testimoniano di un culto speciale dedicato alla Luna. Per di più nella letteratura a nostra disposizione si parla sempre di un dio «Luno» e non già di una divinità femminile connessa con quel pianeta o ad esso assimilato. Ma pure qualche tenue traccia di un rapporto della luna con divinità femminili non manca. È inutile che io ricordi qui il mito epico e purāṇico di Rohinī largamente svolto anche da Varāhamihira nella sua *Brhatsaṃhitā*; il nome stesso di Rohinī «la crescente» è sufficientemente espressivo. Per di più la Devī o *śakti* nelle sue forme di Durgā, Kālī ecc. e soprattutto di Tripurasundarī, come vedremo, è qualche volta connessa con la luna. Essa è *candramāṇḍalamadhyagā* (*Lalitāsahasranāma*, v. 110). Essa è sulla testa di Soma secondo quanto si fa dire a Śiva stesso nello *Śivapurāna*

aham agniśironiṣṭhas tvam somaśirasi sthitā |
agniṣomātmakam viśvam āvābhyām samadhiṣṭhitam ||

(*Vāyavīyasamhitā*, adhyāya 24).

Durgā stessa è rappresentata con 16 braccia come sono 16 le *kalā* o frazioni della luna. Śāśikalā è conosciuta nel *Devībhāgata*, adhyāya 17 sgg. Sono questi semplici indizî i quali hanno tuttavia il lor valore, specialmente quando si ricordi che i tipi mitici indiani, quali appaiono nella loro forma purāṇica, epica e tantrica sono molto complessi e spesso il risultato di una fusione di elementi diversissimi. La «Devī» che tanta parte ha nella letteratura teosofica dell'induismo, ha una storia molto complicata e certo rappresenta la sintesi di figure e concezioni disparatissime. Che in uno dei suoi aspetti essa abbia continuato ed assimilato antichi culti lunari, in cui la luna era considerata come una divinità femminile, è possibile e troverà, spero, conferma in quanto verremo esponendo. I *tantra* hanno per prima volta, a nostra conoscenza, codificato la teoria della *pūjā* e prescrittione il cerimoniale in maniera elaborata e definitiva; allo *yajña* subentra la *pūjā*. Mentre il sacrificio vedico era soprattutto regolato con il corso del sole, la *pūjā* è fissata in base al corso della luna, cioè al mese sinodico di 29 giorni diviso in 30 *tithi* ($26 \frac{16}{31}$). Ad eccezione del *nityakarma*, cioè del *trisanḍhya*, il calendario religioso indù è regolato dalla successione delle *tithi*¹: secondo questo sistema il giorno determinato dalla *tithi* può cominciare

¹ Ci sono, come è noto, quattro giorni in India: *tithinaikena divasaś cāndro māne prakīrtitaḥ | ahoraṭreṇa caikena sāvano divasaḥ smṛtaḥ || ādityabhāgabhogena sauro divasa ucyate | candranakṣatrabhogena nākṣatro divasaḥ smṛtaḥ || Viṣṇudharmottara* (Venkateśvara ed.), p. 43 (adhyāya 71).

in qualunque momento della notte o del giorno solare ed il tempo in cui le varie *pūjā* o i diversi momenti della *pūjā* debbono iniziarsi o compiersi è strettamente fissato dalle *tithi*; *tithibhedena pūjābhedasya tantrreṣu kathanāt* (*Saubhāgyabhāskara*, p. 130, *Sūryasiddhānta*, XIV, 13).

Non v'ha per me alcun dubbio che il sistema delle *tithi*, che è tuttavia abbastanza oscuro nella sua storia, sia stato specialmente elaborato e reso di uso generale dalla letteratura tantrica, ciò che del resto si accorda col fatto che se le *tithi* non sono ignote alla più antica letteratura liturgica e astronomica, il loro uso non diventa generale che in età relativamente tarda. Ma qui c'imbattiamo in un altro elemento, di origine indubbiamente molto antica. Queste *tithi* furono assimilate con le 16 parti, *kalā*, della luna delle quali una è eterna e 15 si svolgono in un continuo succedersi di due fasi alterne, una di crescita, *vrddhi*, ed una di diminuzione *hrāsa*; sicché il tempo viene ad essere rappresentato da un perenne avvicinarsi di quindicine l'una dalla *pratīpat* « luna nuova » a *pūrṇimā* « luna piena », l'altra dal giorno successivo a quello della luna piena ad *amāvāsya*, o *darśa* o viceversa.

amā ṣoḍaśabhāgena, devi, proktā mahākalā |
saṁsthitā paramā māyā dehinām dehadhārīnī ||
amādīpaurṇamasyāntā yā eva sāsinaḥ kalāḥ |
tithayas tāḥ samākhyātāḥ ṣoḍaśaiva varānane ||

(citato in *Tithitattva* di Raghunandana, § 1).

Sicché attraverso questa indefinita rotazione delle 15 porzioni della luna sempre esiste immutabile ed eterna una sedicesima parte di cui le altre non sono che manifestazioni transeunti.

Gli elementi che troviamo qui ci sono conosciuti fin dalla letteratura dei Brāhmaṇa e delle *Upaniṣad* ove la teoria delle *ṣoḍaśakalā* è ampiamente documentata¹. Là pure esse sono messe in rapporto con la luna e quindi coll'anno, *prajāpati*. Questo risulta di 16 parti, di cui 15 si succedono nell'eterno fluire del tempo e una, *dhruvā*, rimane inalterabile: *sa eṣa saṁvatsaraḥ prajāpatiḥ ṣoḍaśakalāḥ; tasya rātraya eva pañcadaśa kalā dhruvaiivāsya ṣoḍaśī kalā; sa rātribhir eva ca pūryate ' pa ca kṣīyate; so'māvāsyaṁ rātrim etayā ṣoḍaśyā kalayā sarvām idaṁ prānabhṛd anupraviśya tataḥ prātar jāyate* (*Bṛhadāraṇyaka*, I, 5, 14). Ma ciò che distingue la dottrina upaniṣadica da quella dei testi tantrici

¹ LÜDERS, *Zu den Upaniṣads II: Die ṣoḍaśakalāvidyā*; in *Sitz. Ber. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil. Hist. Klasse*, 1922, p. 227; cf. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. 205.

e purāṇici è che le *kalā* non sono ancora assimilate con le *tithi*, che appaiono per prima volta nel periodo dei *dharmasūtra* e inoltre la loro identificazione con Prajāpati, cioè con un dio maschile.

Ora nelle scuole cui ho sopra accennato l'identificazione delle 16 *kalā* con la luna e con le *tithi* è fuor di dubbio; la *ṣoḍaśī kalā* è la *devī* stessa nel suo immarcescente aspetto:

darśādyāḥ pūrnimāntās ca kalāḥ pañcadaśaiva tu |
*ṣoḍaśī tu kalā jñeyā saccidānandarūpiṇī ||*².

Essa è, come dice Bhāskara Rāya², null'altro che Tripurasundarī | 3; *ṣoḍaśakalātmikā Tripurasundarīty avivādam*. Tutta una lunga sezione

¹ *Vāsanāsubhagodaya* citato in *Setubandha*, p. 23. Cf. anche *Saubhāgyabhāskara*, p. 76.

² Bhāskara Rāya è uno degli autori tantrici più segnalati e più profondi. È per questo strano che il suo nome non sia molto conosciuto in Europa. (Non lo vedo ricordato in WINTERNITZ, *Geschichte*; ma il suo *Śivanāmakaḥpalatālavāla* fu edito a Lipsia da E. E. Strohal, 1900). Praticamente i suoi libri, siano essi composizioni originali o commentari, sono del massimo interesse per conoscere la ritualistica tantrica, che merita uno studio più profondo e più scientifico di quanto non sia stato fatto fino ad ora e che non mancherà certo di darci molte sorprese. Bhāskara Rāya fu contemporaneo di Nārāyana Bhaṭṭa. Fra le molte sue opere citerò le più importanti (un elenco probabilmente completo può trovarsi in un poemetto scritto da un suo discepolo e intitolato *Śrībhāskaravilāsakāvya*, edito in: 1) *Saubhāgyabhāskara*, commento al *Lalitā-sahasranāma*, edito dal Nirṇaya Sāgara Press; 2) commento alla *Kaulopaniṣad*, edito dall'Avalon nei *Tantric Texts*; 3) *Setubandha*, commento al *Nityāṣoḍaśikārmava*, porzione del *Vāmakesvaratantra*, edito in Ānandāśrama Sanskrit Series, n. 56; *Guptāvati*, commento alla *Durgāṣaṭṭaśatī (Mārkaṇḍeyacaṇḍī)* ed. in Bombay, Venkatesvara Press; *Vāriṣyārahasya*, edito in Bombay. Il sistema che egli segue è quello di Tripurasundarī, ma largamente influenzato dal sistema Trika dello *Saivasiddhānta* del Kashmir.

³ Sono varie le interpretazioni date di questo nome Tripurā (su cui vedi *Saundaryalaharī* col commento di Lakṣmīdhara, Mysore, *Tripurārahasya*, Benares, ecc.; cf. BHANDARKAR, *op. cit.*, p. 208 sgg.).

Secondo il *Nāradapañcarātra*, *tīṭiyarātra*, adhyāya V, essa è così chiamata perché risiede nel trimundio: *svarge ca martye ca pātāle ca* (V. *Prāṇatoṣiṇī* ed. Jivānanda Vidyāsāgara, p. 726). Oppure essa riceve questo nome perché è simboleggiata dal triangolo che nella *cakrapūjā* rappresenta la dea, cioè la *śakti* nei suoi tre aspetti *saç*, *cit*, *ānanda* (o secondo la classificazione della scuola Trika del Kashmir: *icchā*, *jñāna* e *kriyā*). Bhāskara ci ha descritto come tale triangolo deve essere tracciato; bisogna prima tirare una linea da nord-ovest a sud-est e quindi partendo dalle due estremità di questa linea tirare verso ovest altre due linee che s'incontreranno, formando un triangolo con la punta verso l'alto che simboleggia appunto la *śakti*: *yadāśābhīmukho mantri cakrarājyaṃ samuddharet saiva purvā dik. Tām ārabhya prādakṣiṇyenetarāḥ sapta diśaḥ. iśānādyāgneyaparyantām ekām tiryagrekhām kṛtvū tadīśānāgrāt tadāgneyāgrāc cārabhya paścimadikparyante dve rekhe samākṛṣya paścimasyām diśi te melayet, tad idam svābhi-*

del *Vāmakeśvaratantra*, intitolata *nityāṣoḍaśīkārṇava*¹ è dedicata appunto alla Devī nel suo aspetto di *nityāṣoḍaśī*. Abbiamo dunque l'attribuzione di elementi lunari alla dea e siccome questi, nella teoria delle 16 *kalā*, ci sono testimoniati fino dai tempi immediatamente postvedici, ciò che di nuovo troviamo è che Prajāpati ha ceduto il posto alla *devī* o meglio ad uno di quei tanti aspetti della *devī* che diventarono d'uso generale durante il periodo tantrico e finirono col rappresentare parte precipua nel buddhismo tantrico e nell'induismo e nelle scuole teosofiche medioevali in cui le divinità femminili hanno il sopravvento. Ma il fatto che la teoria della *kalā* è documentata fin da tempi assai remoti non esclude che il culto di Tripurasundarī contenga in sè elementi lunari, i quali possono aver benissimo preesistito all'adozione della teoria delle *kalā* e all'assimilazione della dea con *dhruvā* già conosciuta nelle *Upaniṣad*. Insomma il fatto che Tripurā è la *ṣoḍaśī kalā* non implica necessariamente che essa abbia assunto carattere di divinità lunare, solo dopo che questa assimilazione venne definitivamente accettata da alcune scuole. Non dobbiamo infatti dimenticare che i *tantra*, qualunque possa essere la loro età, hanno conservato elementi di origine antichissima ed anche anariana², per quanto adattati alle concezioni tradizionali e caratteristiche delle credenze brāhmaṇiche. La ricerca di questa enorme letteratura ancora inesplorata dovrà appunto consistere nello scoprire al di là della vernice più o meno ortodossa, il fondo primitivo.

mukhāgratrikoṇaṃ bhavati, asya śaktir iti sanjñā (*Setubandha*, p. 27). Quando si tenga presente che i *tantra* più che qualunque altro ramo della letteratura indiana conservano tracce d'interferenze con civiltà e credenze di provenienza diversa, non riuscirà inopportuno ricordare che anche presso i Greci e altri popoli mediterranei il triangolo, cioè δέλτα, fu usato a simboleggiare la donna, mentre presso i pitagorici esso fu considerato come ἀρκή γενέσεως (V. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2^a ed., p. 21 sgg.). Per altre etimologie correnti nella letteratura dei devoti e dei *dīkṣita* vedi *Saubhāgyabhāskara*, p. 133.

¹ Ānandāśrama Sanskrit Series, n. 56.

² Che i *tantra* abbiano accolto persino elementi extraindiani può desumersi da molte allusioni contenute nel *Kālacakratāntra*; cf. *Śambala'i lam yig* edito e tradotto dal GRÜNWEDEL, *Abh. K. B. Ak. Wiss.*, XXIX. 3. Lo stesso *Kubjikā-tantra* ammette che la dottrina in esso esposta ebbe origine al di fuori dell'India.

Gaccha tvam bhārate varṣe 'dhikrāya sarvataḥ

mentre altrove si dice che esso è *paścimāmnāya* (cf. *Catalogue of Palm leaf and selected paper mss. Durbar Library of Nepal* by H. P. Shāstrī, p. LXXIX).

Tantra ortodossi come il Rudrayāmala non esitano ad ammettere che alcuni famosi maestri tantrici come Vasiṣṭha per ottenere la *siddhi* dovettero recarsi nel paese di Mahācīna, *Bauddhadeśe 'tharvavede mahācīne sadā vraja* (p. 149, V, 122); *Jagāma Cīnabhūmau ca yatra Buddhaḥ pratiṣṭhati* (*ibid.*, V, 125). Cf. *Tārātantra* (ed. Varendra Research Society, « appendix »).

Certo è che il culto stesso di Tripurā rivela elementi lunari evidenti. Non è forse molto conclusivo un verso del *Lalitāsahasranāma* 255 ove la dea dev'esser meditata come risiedente nella Luna, perché ciò potrebbe benissimo spiegarsi come una conseguenza della sua assimilazione con la *ṣoḍaśī kalā*:

paurṇamāsyām candrabimbe dhyātvā śrīlalitāmbikām |
pañcopacāraiḥ sampūjya paṭhen nāmasahasrakam ||

Insisterò invece su alcuni aspetti singolari di questo culto, siccome essi hanno un maggior valore probativo. Il *prayoga* della *pūjā* di Tripurā ci è conservato da Bhāskara Rāya nel suo *Saubhāgyabhāskara*, p. 228. Secondo tale cerimoniale, la *pūjā* deve cominciare il primo giorno della luna nuova e durare per tutta la quindicina bianca terminando nella *pūrṇimā*¹.

Essa richiede la presenza di 16 brāhmaṇi, ciascuno dei quali deve rappresentare uno dei 16 aspetti della *devī* nella sua forma Nityāṣoḍaśī = Tripurasundarī. Infatti all'inizio della cerimonia in ciascuno di essi bisogna far discendere, con apposito *mantra* (*āvāhana*) una *tithi*, cioè una delle 16 *kalā* vale a dire un aspetto della dea. Il *mantra* varia per ciascun brāhmaṇo, a seconda della *tithi* che egli è supposto rappresentare, cioè ognuno di essi riceve un nome che equivale a quello della dea corrispondente a una determinata *tithi*. La formula che egli ci dà per il primo brāhmaṇo = prima *tithi* = *Kāmeśvarī* è: *hrīm śrīṃ kāmēśvaryaī namaḥ; kāmēśvarīm pratipattithinīyām āvāhayāmi sthāpayāmi pūjayāmi tarpayāmi namaḥ*. La lista dei nomi che egli ci dà corrisponde a quella che troviamo nel *Nityāṣoḍaśīkārṇava*, p. 26 (23-30). 2. *dvitiyā* (*tithi*) = *bhagamālinī*; 3. *ṭṭīyā* = *nityaklinnā*; 4. *caturthī* = *bheruṇḍā*²; 5.

¹ Un *Pakṣavardhinīvrata* è prescritto dal *Padmapurāṇa*, ASS., khanda VI, khanda, VI, adhyāya 38; cf. *Haribhaktivilāsa* 17 *vilāsa*, p. 232).

² Questo nome *bheruṇḍā* appartiene ad una serie di nomi della *devī* che presentano la curiosa terminazione *uṇḍā-uṇḍī* e non credo possano in nessun modo ricondursi a forme note dei dialetti indoeuropei dell'India.

Cāmuṇḍā (*yasmāc caṇḍam ca muṇḍam ca gṛhītvā tvam upāgatā cāmuṇḍeti tato loke khyātā devī bhaviṣyasi*, *Durgāsaptasatī* 7, 25; *bhusuṇḍī*; *muḍi khaṇḍane śatruin muṇḍayati vikhaṇḍayatīti karmānyany striyām nīpi ca śatrumuṇḍī*; *bhujaiḥ śatrumuṇḍī*, *bhujasatrumuṇḍī*, così Śāntanavī in *Durgāsaptasat*, I, 61, ma Caturdharī, ibid.: *bhusuṇḍī gophaṇaka yaṣṭī vā*; in questo senso pure in pracr. *Bhusuṇḍā* è il nome di un uccello favoloso che abita nell'angolo nord-ovest del Meru e che è interrogato da Vasiṣṭha nello *Yogavāsiṣṭha*, *Nirvāṇaprakaraṇa*, 14 sarga sgg. Cf. *muruṇḍa* e *maruṇḍa*, nome di tribù in *Aupapātikasūtra*, ed. Leumann, § 55 (e altrove cf. *Pāiyasaddamaṇṇavo*, s. v.). Su *muruṇḍa* cf. S. LEVI, *Melanges Charles de Harlez*, Leyde 1896, p. 176; STEN KONOW, *Kharoṣṭhī Inscriptions*, p. XX.

pañcamī = *vahnivāsini*; 6. ṣaṣṭhī = *vajreśvari*; 7. saptamī = *śivadūtī*; 8. aṣṭamī = *tvaritā*; 9. navamī = *kulasundarī*; 10. daśamī = *nityā*; 11. ekādaśī = *nīlapatākā*; 12. dvādaśī = *vijayā*; 13. trayodaśī = *sarvamaṅgalā*; 14. caturdaśī = *jvālāmālinī*; 15. pañcadaśī (o pūrṇimā) = *citrā*; 16. ṣodaśī = *tripurasundarī*.

La stessa lista trovasi nel commento di Lakṣmīdhara a *Saundaryalaharī* (ed. Mysore, p. 86) ove invece di *śivadūtī* (7) si ha *raudrī*, e invece di *citrā* (15) si trova *cidrūpā*.

La connessione di questa *pūjā* con culti lunari è dimostrata ancora dal fatto che essa deve cominciare il primo giorno della luna nuova, *pratipat*, e continuare fino a quello della luna piena, *pūrṇimā*, aumentando ogni giorno una sillaba del *ṣoḍaśamantra*, proprio della dea.

C'è però motivo di dubitare che questa particolare *pūjā* di Tripurasundarī, fatta con i brāhmaṇi, non rappresenti la forma più antica del culto proprio della dea; essa si determinò, molto probabilmente, come conseguenza di quella sempre maggiore importanza che i brāhmaṇi si vennero arrogando, e forse anche per evitare quelle accuse di corruzione che i seguaci di altre scuole lanciarono contro un cerimoniale diverso, ma certo più antico, del culto della dea. Ed appunto per questo non possiamo asserire che la *pūjā* fatta con i brāhmaṇi escludesse o soppiantasse definitivamente la *kumārī-pūjā* originaria, la cui esistenza è largamente documentata dalle fonti. Che questa supposizione sia vera è dimostrato da una fonte certo antica, vale a dire il *Rudrayāmala*, che è uno dei *tantra* più autorevoli. In esso e nel testo affine del *Brhannīlatantra* è descritta la *kumārī-pūjā*, cioè la *pūjā* ad una fanciulla che si suppone simboleggi la dea, e che tanta parte ha nel cerimoniale tantrico delle scuole *śakta*. Ora questa *pūjā* deve svolgersi ugualmente attraverso i 15 giorni della quindicina bianca o luna crescente, cominciando il giorno della luna nuova e finendo con *pūrṇimā*. Invece dei 16 brāhmaṇi prescritti dal rituale descritto da Bhāskara Rāya vi sono 16 *kumārī* che rappresentano rispettivamente le 16 *tithi* e i 16 aspetti della dea.

Ma, nella stessa maniera, le 16 *kumārī* dovevano essere adorate, *vṛddhibhedena*, cioè secondo l'ordine progressivo della loro età, così come le *kalā* della luna. I nomi della *kumārī* sono diversi da quelli già dati, come corrispondenti alle *tithi* nel sistema di Tripurasundarī; e la sedicesima *kumārī* = sedicesima *tithi*, è identificata con Ambikā, altro aspetto della devī: 1 anno *sandhyā*; 2 anni *sarasvatī*; 3 anni *tridhāmūrti*; 4 anni *kālikā*; 5 anni *sūryagā* o *subhagā*; 6 anni *rohinī*; 7 anni *mālinī*; 8 anni *kubjikā*; 9 anni *kālasandarbhā*, 10 anni *aparājitā*; 11 anni *rudrānī*; 12 anni *bhairavi*; 13 anni *mahālakṣmī*; 14 anni *pīṭhanāyikā*; 15 anni *kṣetrajñā*; 16 anni *ambikā*. Nel *Brhannīlatantra* la sedicesima è chiamata *carcikā mātā*, pur esso un altro nome della devī.

Questa *pūjā* con i 16 brāhmaṇi o con le 16 *kumārī* compiuta durante il periodo della luna crescente ha un grande valore, tanto più che essa trova il suo raffronto nelle ben note cerimonie connesse con divinità rappresentanti forze periodiche e destinate ad aiutarne la crescita o lo sviluppo. Esempî di questo genere di culto sono troppo ben noti perché io più oltre v'insista. È sommamente probabile che i testi tantrici ci abbiano, anche in questo caso, conservato tracce di cerimonie praticate in alcune scuole e ignorate da altre fonti. Purtroppo trovandomi lontano da biblioteche, che mi possano fornire un qualunque materiale comparativo, non posso estendere più oltre in questo senso le mie ricerche e perciò non sono in condizione di precisare, se pure è possibile, con lo scarso materiale di cui disponiamo, quando e da dove simili culti vennero accolti e diffusi dalle scuole tantriche.

I fatti sopra raccolti c'inducono a riconsiderare il sistema di computazione per 4 e suoi multipli. Esso è già stato studiato e specialmente dal punto linguistico dal prof. Collins in un notevole articolo, che non mi pare sia stato segnalato dagli indianisti¹, e dove egli mette in rapporto questo sistema di numerazione da lui chiamato ottonale con elementi lunari. Non v'ha dubbio che tale sistema è del più largo uso nella letteratura tantrica ritualistica e mistica.

Abbiamo infatti, per citare alcuni dei molti esempî che potrei segnalare, 8 *mātā*, 8 *mūrti*, 8 *arghya*, 16 *kalā*, 16 *tithi*, 16 *śakti*, 16 *upacāra*, 16 *mātrkā*, *dhūpa* di 16 specie, *śaṅkhā* con 16 giri, *ṣoḍaśīvidyā*, *ṣoḍaśa-mantra*, 32 specie di *dīkṣā*, 64 *kalā*, 64 *yoginī*, 64 *upacāras* ecc.

Ma si può domandare che cosa è a base di questa computazione; il 16 o il 4? Cioè il 16 è raggiunto come un multiplo di una misura elementare 4 o esso è il numero fondamentale, da cui il 4 è successivamente derivato?

Il prof. Przyłuski in un suo recente ed importantissimo contributo² ha espresso l'opinione che il 4 sia un numero derivato dal 20, considerato come equivalente di uomo = 4 arti di cinque dita = *kuri*.

Per quanto però sia difficile stabilire una regola unica e generale è probabile che la numerazione per tetradi (*gaṇḍa*) abbia anche altre origini. Certo si è che se la computazione per sedici ha qualche connessione con elementi lunari, il 4 non può essere il numero base; la teoria dei quattro quarti della luna non è conosciuta in India, ove invece

¹ University of Madras, Dravidic Studies, No IV. *On the octaval system of reckoning in India*, 1926.

² *La numération vigésimale dans l'Inde*, in *Rocznik Orientalistyczny*, IV (1926), p. 230.

questo pianeta è sempre connesso con le 16 *kalā* o le 16 *tithi*; se dunque c'è un rapporto fra tale pianeta e il computo per 4, 8, 16 il numero base dovrebbe essere 16. Ma è evidente che in tal caso questo numero sarebbe un numero fittizio, siccome esso non può essere raggiunto in nessun modo, basandosi su semplici osservazioni lunari; che danno al massimo 15, quante sono infatti le *tithi* praticamente osservabili¹. Sicché la sedicesima *kalā* dovrebbe essere raggiunta per forza di astrazione o di riflessione filosofica, supponendo cioè che la rotazione delle 15 *kalā* non è possibile senza che un'altra parte invariabile esista, causa del succedersi delle altre e quasi la loro fonte. Sarebbe invece molto più logico ammettere che le *kalā* sono 16 perché il numero 16 aveva già raggiunto un valore determinato come il limite di un sistema di computazione, ed infatti così solo si possono spiegare frasi come queste: *ṣoḍaśakalaḥ prajāpati* (*Śat. Br.*, VII, 2, 2, 17, IX, 2, 2, 2, *Ṣoḍaśakalam vā idam sarvam*, *ibid.*, XIII, 2, 2, 13 ecc., *ṣoḍaśakalā vai paśavaḥ*, *ibid.*, XII, 8, 3, 13; XIII, 3, 6, 5 nelle quali l'espressione *ṣoḍaśakala* ha evidentemente il valore di « tutto », così come i cinesi dicono le cento famiglie ecc.². Anche nella famosa *vidyā* impartita da Uddālaka Āruṇi a Śvetaketu, tutto l'individuo è composto di 16 parti che decrescono o si sviluppano nuovamente a secondo che l'*anna*, il cibo, manchi o sia provveduto (*Chand. Up.* VI, 7, 1 sgg.).

Ma noi sappiamo che il numero, specie presso le società meno evolute, deriva da realtà concrete e visibili prese come unità di misura, come ad esempio le cinque dita della mano, uomo = 20 ecc. Inoltre il quattro, a prevalenza del 16, è largamente testimoniato dalla letteratura vedica e dei brāhmaṇa. Vāc è composta di quattro parti in *Rgveda*, I, 164, 45, di cui tre sono manifeste e una nascosta, come *dhrvā* = sedicesima *kalā*; il Puruṣa nel *Puruṣasūkta* è pure, come è a tutti noto, diviso in quattro parti. Il mistico sapere rivelato da quattro differenti esseri a Satyakāma Jābāla è diviso in quattro tetradi; quattro sono le condizioni dell'anima culminanti in *turīya*, la divisione dello anno è in tre periodi di quattro mesi, ecc.

La classificazione per 4 sembra dunque esser stata più comune in principio che quella per 16 e se ricordiamo che il numero base è generalmente derivato da un oggetto concreto che visibilmente lo contiene, si potrebbe supporre che tale numero 4 è derivato dai quattro piedi della vacca o del bue. È interessante notare che *pāda* sta a denotare

¹ V. COLLINS, *art. cit.*, p. 2.

² Vedi i molti passi citati dal LÜDERS *art. cit.* Per paralleli dravidici cf. COLLINS, *op. cit.*, p. 3.

tanto un piede, *aṁśas turīyaḥ pādāḥ syāt* (*Amara* VIII, 229), quanto un quarto ed è singolare che in un verso del *Rgveda*, VIII, 14, 7, che ricorre pure nell'*Atharvaveda* (VI, 46, 3), ma con leggere varianti, troviamo la parola *kalā* associata con *śapha* nel senso rispettivamente di un sedicesimo e di un ottavo. In questo passo Sāyaṇa appunto commenta *gor avayavaihadeśaḥ kalā | śaphaḥ khura*. Quindi la prima divisione di un *pāda* = 4 è un *śapha* vale a dire la metà di un *pāda* cioè un ottavo; ma la serie non si ferma qui perché ogni piede può dividersi in quattro parti. Infatti Ranga Rāmānuja (ASS. ed.) commentando *Chandogya Upaniṣad*, IV, 5, 2 dice: *ekāikasya hi goḥ pādasya catvāro 'vayavāḥ purataḥ khuradvayam pṛṣṭhataḥ pārṣṇidvayam cātaḥ pādaś catuṣkalo bhavati*. Cioè per progressiva divisione arriviamo a 16 parti, *kalā*, come nel passo succitato di Sāyaṇa. Sicchè il bue può rappresentare il 4, l'8, il 16, cioè 4×4 , quindi il tutto: *ṣoḍaśakalam vāidam sarvam*. Non tornerà inutile a questo proposito ricordare che secondo la *Mahānārāyaṇī Upaniṣad* il Mahādeva è rappresentato come un bue, *vṛṣabha*: *catvāri śṛṅgā trayo asya pādāḥ dve śirṣe sapta hastāso asya | tridhā baddho vṛṣabho roravīti maho devo martyām āviveśa*, X, 1 (cf. *Nirukta*, XVI, 7). Il totale in questo caso pure ci dà 16¹.

Quanto sono venuto dicendo sembrerà tanto più plausibile quando si ricordi la grande importanza che la vacca ed il bue hanno avuto nella vita e nelle credenze indiane; ma su questo non è per ora mio compito insistere.

¹ Per il *dharma* come un bue v. *Bhāgavata-Purāṇa*, XVI, I, 19 ove esso poggia sulla terra un solo piede (cf. il quarto del *Puruṣasūkta*).

NOTES ON THE NYĀYA-PRAVEŚA BY ŚAṄKARASVĀMIN

I

THE COMMENTARY BY K'UEI-CHI ON THE NYĀYA-PRAVEŚA

The *Nyāya-praveśa* by Śaṅkarasvāmin, recently printed in the Gaekwad's Oriental Series of Baroda, is a text of great interest for the study of Indian logic; in fact, in spite of its conciseness it contains an extremely clear exposition of the Buddhist logic as it was taught in India, at least among some particular schools, as those of the Yogācāras and the Sautrāntikas¹ in that lapse of time which separates Diñnāga from Dharmakīrti. That the book was written after Diñnāga, but before Dharmakīrti, is proved by its peculiarities, which in many a point differentiate the theories held by the author from those maintained by the other two great logicians already quoted².

The fact that the fallacies of the proposition *pakṣa-ābhāsas* are here nine, and not five as in the *Nyāya-mukha* or in the *Pramāṇa-samuccaya*, and that no mention of the *jātis*, mere appearance of refutation, can be found under the item of the *dūṣana-ābhāsas*, erroneous refutations, betrays *mata-bheda* in connection with the system of Diñnāga³, while, on the other hand, there is in the book no trace of the

¹ The relation between the two schools is very close, and this explains why Buddhist doctors belonging to these sects are called by either name. The school which claims to have been founded by Asaṅga and after him by Vasubandhu, has very strict similarities in its dogmatics with the doctrine of the Sautrāntikas. Books like the *Yogacaryābhūmi-śāstra*, the *Mahāyāna-saṃparigraha-śāstra*, etc., follow very often the ancient scheme of the Sautrāntikas. On the other hand works like the *Laṅkāvatāra* and the *Śraddhotpāda-śāstra* belong to a quite different tendency in which the *viññāna* is elaborated according to mystic lines. I hope to publish very soon a note establishing these facts.

² See my article *Bhāmaha and Diñnāga*, in *Indian Antiquary*, 1930, p. 142.

³ See my translation of the *Nyāyamukha*, Heidelberg 1930. I must add that Uddyotakara also, refuting Diñnāga, knows only five *pakṣābhāsas*: *Nyāya-vārttika* (ed. by Lakṣmana-sāstrī, Benares, 1915), p. 113.

criticism raised by Dharmakīrti against some particular points of Diñnāga's¹ doctrine. But if the *NP.* was not written by Diñnāga, as has been wrongly assumed, it is quite certain that it expounds theories that must have had, at least for some time, a wide circulation. This is proved by the fact that Yuang Chuang translated it into Chinese, while another great Chinese scholar, to whom we owe some fundamental works of exegesis upon the most important *śāstras* of the Mahāyāna, viz. K'uei-chi (632–82), commented on it. Moreover, we have some evidence that the theories expounded in the *NP.* were accepted even by the non-Buddhist philosophical schools. If we take, for instance, the *Māṭhara-vṛtti*, we see that in the commentary on *kārikā* 5 the list of the *ābhāsas* corresponds to that given in the *Nyāya-praveśa* (nine *pakṣa-ābhāsas*, fourteen *hetv-ābhāsas*, ten *drṣṭānta-ābhāsas*), which is strictly peculiar to this book, while it does not occur either in Diñnāga or in Dharmakīrti. This is a rather important argument in settling the question of the age of the *Māṭharavṛtti*, which is certainly quite different from the original book attributed to Māṭhara himself.

K'uei-chi was a disciple of Hsüan-tsang, and he acquired from his master his wide knowledge of the Indian Philosophy. But as Hsüan-tsang himself spent many years in India, taking part in many philosophical discussions, and had therefore a direct knowledge of the traditional exegesis of the *śāstras* as was current in the Indian monasteries, it is quite evident that it will be of interest to have an idea of the exact content of the commentary written by K'uei-chi on the *Nyāya-praveśa* and called in Chinese 因明入正理論疏 or simply 因明大疏. Some portions of it, it is true, have been translated or rather used by Sugiura in his study *Hindu logic as preserved in China and Japan*. But, as I have already had the opportunity to point out elsewhere, this book cannot be fully relied upon, as the author was very imperfectly acquainted with the Indian logic in general, while it is quite evident that, without a very sound knowledge of the traditional Nyāya it is almost impossible to understand the difficult discussion of K'uei-chi.

The following notes are not a translation. Wherever the text of the *Nyāya-praveśa* is easily intelligible, or when the commentary by the Chinese logician does not seem to add very much to our knowledge of the subject, I do not even refer to K'uei-chi's notes. On the other hand, when his discussions seemed to me of some importance, I gave,

¹ The chief points in which Dharmakīrti differs from Diñnāga are the two fallacies, *iṣṭa-vighāta-kṛt* and *viruddhānyabhicārin* and the theory of the example.

an, I hope, intelligible summary of them, trying to reproduce, in the clearest way, the ideas expounded by the Chinese author.

Tatra pakṣādivacanāni sādhanam

It is known that according to Dinnāga the *sādhanā* is in fact represented only by the *trairūpya* (threefold characteristic) of the *hetu* "reason", and the *sādharmya* and the *vaidharmya* of the example. After Vasubandhu (天親) the *pakṣa* "proposition" is only *sādhyābhidhāna*, that is to say, the expression of the conclusion, but it is not the *sādhanā*. In this way Vasubandhu and Dinnāga held an opinion different from that maintained by the ancient masters, viz. the Yogācāras, who believed that the *pakṣa* or the *pratijñā* is a member of the syllogism. Now the question may be asked, why did Śaṅkarasvāmin say that the *pakṣa* and the other members are the *sādhanā*? Two replies are possible: (a) he meant to insist on the fact that the *pakṣa* (in its totality) is the *sādhyā*—that which is to be proved—and that the *hetu* and the *drṣṭānta* are the *sādhanas* "proof" of the *sādhyā*. This he did in order to avoid the danger of being suspected of being a follower of the ancient masters, who maintained about the *sādhyā* a particular theory which we are going to explain; (b) according to the ancient masters the proposition to be proved is in fact double, as the *sādhyā*, is represented by the subject (自性) as well as by the predicate (差別). But for Dinnāga the subject and the predicate are only the basis, as it were, (依 *āśraya*) of the *pakṣa* "proposition", and, being separately no object of discussion, cannot be taken as *sādhyā*. This, therefore, is represented by the *pakṣa* in its entirety.

Let us take, for instance, the example: "sound is non-eternal".

According to the ancient logicians the *sādhyā* is twofold: we have to prove not only the subject "sound", but also the predicate "non-eternal", and the entire proposition is considered as the first member of the *sādhanā*. For Dinnāga there is only one *sādhyā* and this is represented by the entire *pakṣa*: "sound is non-eternal".

Ancient masters:	<i>sādhyā</i> is	{ subject predicate
	<i>sādhanā</i> is	{ <i>pakṣa</i> <i>hetu</i> <i>drṣṭānta</i>
	<i>Sādhyā</i> is	<i>pakṣa</i>
Dinnāga:	<i>Sādhanā</i> is	{ <i>hetu</i> <i>drṣṭānta</i>

Prasiddho dharmī prasiddhaviśeṣeṇa

In order to explain what is *dharmīn* and what is *viśeṣa* K'uei-chi begins by saying that every notion (*dharma* 法) can be considered under two different aspects: essence 體 *bhava*, and attribute 義 *artha*. If we take, for instance, the five *skandhas*, *rūpa*, etc., represent the *bhava*, while the condition of being infected or not (*sāśrava*, *anāśrava*), which may be predicated of them, is the *artha*. In logic (因明 *hetu-vidyā*) *bhava* and *artha* have respectively three names:

<i>bhava</i>	{	a. <i>svabhāva</i>	自性
		b. <i>dharmīn</i>	有法
		c. <i>viśeṣya</i>	所別
<i>artha</i>	{	a. <i>viśeṣaṇa</i>	差別
		b. <i>dharma</i>	法
		c. <i>viśeṣa</i>	能別

Svabhāva is that *quid* which is not common to other *dharmas*, while the *viśeṣaṇa* is common to others. The *svabhāva* corresponds to the *svalakṣaṇa*, and it is realized by an immediate perception, like that which characterizes the *ārya-jñāna*. All that is beyond this immediate perception is mere *parikalpita* (假); that nature or aspect which is expressed by words is in fact *parikalpita*, but it is not the real essence of the *dharmas*. All this from the ontological point of view (of the *Yogācāras*). According to logic three explanations are possible: *svabhāva* is (a) the mere fact of existence, it has a narrow extension; the *viśeṣaṇa* permeates other notions and has a wider extension; (b) the relation between *svabhāva* and *viśeṣaṇa* is a relation of before and after; that which is stated first is the *svabhāva*, as there is not yet previously a *dharmīn* to be specified. The *viśeṣaṇa* comes afterwards, as there must be a *dharmīn* to be specified; (c) a relation between the subject (所陳) and the predicate which we suppose can be applied to it. Thus *svabhāva* (= *bhava* (a)) and *viśeṣaṇa* (= *artha* (a)) have been explained.

Now we must pass to *dharmīn* (*bhava* (b)) and *dharma* (*artha* (b)). The *svabhāva*, expressing the notion in itself is neither right nor wrong until it is specified; the specifying element is the *dharma*, and therefore, as the subject can receive it, it is called *dharmīn*; but the *dharma* itself cannot be called a *dharma* until it specifies something; we can speak of "wrong" and "right" so far as the attribution of the *dharma* to the *dharmīn* is concerned.

Let us consider the third aspect of *bhava* and *artha*, that is to say, of *viśeṣya* and *viśeṣa* respectively. A discussion does not depend on the subject alone, but on that attribute which is predicated of it, since this attribute specifies the subject and not vice versa; therefore the *svabhāva*, or subject, is the *viśeṣya* and the predicate the *viśeṣa*.

Now three objections are possible:—

(a) That the *bhava* is the *svabhāva* and the *artha* is the *viśeṣana* is contradicted by the *pratijñā* of the Sāṅkhyas: “the *ātman* is intelligence (思)”, quoted down below in the *NP.*, because expressions like “it is the *ātman*” or “it is not the *ātman*” specify the intelligence and not vice versa. The reply is that according to Diṅnāga's logic the subject of a syllogism is considered in itself without relation to other things, while the predicate expresses some quality common to others (the predicate “non-eternal” is applicable not only to sound but also to its *sādharmya dṛṣṭānta* “the pot”). The second *dharma* specifies the first, and therefore the subject of a proposition is called the *svabhāva* and the predicate is called the *viśeṣana*.

(b) The *dharmin* is what it is, *ekārtha* (一義), while the *dharma* is applicable to many, *anekārtha* (二義) then, in the *pratijñā* of the Sāṅkhyas already referred to, how could the intelligence be the *dharma*, since it is the *ekārtha*, and how could the *ātman*, being *anekārtha*, be the *dharmin*? The reply is that the *dharmin* is not in itself the object of the discussion between the *vādin* and the *prativādin*, but, since the discussion concerns the various *dharmanas* which are applicable to it, that which is the object of discussion is the *dharma*. Therefore the subject is the *dharmin* and the predicate is the *dharma*; the relation between the two is not so fixed as that which, according to the Vaiśeṣikas, exists between *dravyas* and *guṇas*, and, therefore, must be established by syllogism.

(c) You say that the subject is specified by the predicate which comes after it. But, if we take the common expression “*nīlotpala*” “blue lotus”, it is evident that, if we say only *nīla*, it is impossible to understand what kind of blue object we are to mean. Is it a cloth, a tree, a flower? If, on the other hand, we say *utpala* only, then would it be possible to know what kind of lotus we have in our mind, blue or white or red? Therefore, when we say “*nīla*” we exclude any other colour, while when we say “*utpala*” we exclude any other blue object; so that it is evident that the subject and the predicate specify each other reciprocally, and that the specifying attribute precedes the specified

subject. The reply is that the subject in itself is not the object of any discussion, but variety of opinion is possible so far as concerns the attribute that may be predicated of it; therefore, the first is the notion to be specified, *viśeṣya*, and the second the characteristic which specifies.

Why is the word “*prasiddha*” used? The *dharmin* as well as the *viśeṣaṇa* are the basis of the *pakṣa*; but the two are not in themselves the *pakṣa* and they must be *prasiddha* for both, for the *vādin*, as well as for the *prativādin*; were they not admitted by either of them, the *pakṣa* would be an erroneous one. We may give two examples: (a) if a Sāṅkhya, discussing with a Bauddha, argues that the *ātman* is the perceiver, in this case the *ātman* is *aprasiddha* for the Buddhist, that is to say, the *dharmin* is *aprasiddha* (*aprasiddha-viśeṣya-pakṣābhāsa*, NP., p. 3). But, if the Buddhist, discussing with a Sāṅkhya, maintains that sound is *vināsin*¹ perishable, in this case the *dharma vināsin* cannot be admitted by the opponent (*aprasiddha-viśeṣaṇa-pakṣābhāsa*, NP., p. 2). But what we have in fact to prove is the absolute connection (*avinābhava* 不相離性) of the *dharmin* and the *dharma*, which is expressed in the *pakṣa* as a whole; our aim is not that of proving the *āśrayas* of the *pakṣa*. Were this the case, we should prove these *āśrayas* of the *pakṣa* and so the *sādhana* would prove another proposition. Therefore the *āśraya* of the *pakṣa* must be accepted, *anujñāta* (共許) or *prasiddha*; but of course the *pakṣa*, which expresses their relation, must not be *prasiddha*; otherwise its result would be nil.

viśiṣṭatayā

The *dharmin* and the *dharma* are reciprocally distinct; as, for instance, when I say “*rūpa-skandha* is not the *ātman*”, I do not say that the *vedanā-skandha* is not the *ātman*, nor do I say that the *ātman* is *rūpa-skandha*. But, as *dharmin* and *dharma* are combined together, they are not such as to exclude each other. This relation is expressed by the law of their being *viśiṣṭāvṛta* (差別不相離性).

Svayaṃ sādhyatvenepsita

¹ It is known that Sāṅkhya is a *sat-kārya-vāda* and that it admits only change but not destruction.

There are four kinds of *pakṣa*:

(a) that which is universally accepted, as, for instance, “ the eyes see material objects ”. It is evident that it cannot be matter of discussion.

(b) That which expresses a principle already accepted by the school to which the speakers belong, as, for instance, if two Vaiśeṣikas discuss on the existence of the *ātman*.

(c) When we establish a thesis in order to demonstrate another, as, for instance, if we say that sound is non-eternal in order to prove that it is *anātman*.

(d) A thesis which is not entailed by some a priori theory, *sāstra-nirāpekṣa* (不顧論宗), but which is freely chosen, for the purpose of proving it. The sentence: *sādhyatvenepsita* is meant to exclude the *sādhana*, that is to say the reason and the example. The proposition is to be proved by the reason and the example while these, in order to prove it, must be already proved (in order to avoid *regressus in infinitum*).

Hetus trirūpak

The first distinction that we must make concerning a reason, *hetu*, is that between *utpatti-hetu* (生因) and *upalabdhi-hetu* (or *vyañjaka-hetu* 了因).

The *utpatti-hetu* is threefold: *vacana-utp.-h.*, *jñāna-utp.-h.*, *artha-utp.-h.*

(a) *vacana-utpatti-hetu*. The words of the *vādin*, as the reason, etc., produce a right knowledge in the *prativādin*.

(b) *jñānā-utpatti-hetu*. These words are nothing else but the effect of the knowledge of the *vādin*, and therefore this is the cause of the convincing power of those words.

(c) *artha-utpatti-hetu*. *Artha* is twofold: it corresponds either to “ logical meaning ” (道理) or to “ object ” (境界).

In the first sense it is represented by the meaning inherent in the words which are expressed; in the second sense it indicates those objects which may produce a corresponding knowledge in the *prativādin*.

Upalabdhi-hetu is also threefold:—

(a) *jñāna-upalabdhi-hetu* is that intelligence which allows the *prativādin* or those who are present at a discussion to understand the words of the *vādin*.

(b) *vacana-upalabdhi-hetu* are those words through which the *prativādin* can understand what is the proposition that the *vādin* wants to establish.

(c) *artha-upalabdhi-hetu*, that is to say, the understanding of the meaning expressed in the words of the *vādin*.

We have therefore altogether six *hetus*, of which the first three are enunciated in regard to the *vādin* and the last three in regard to the *prativādin*.

pakṣadharmatvaṃ sapakṣe sattvaṃ vipakṣe cāsattvaṃ

Pakṣa-dharmatva. In this sentence the word *pakṣa* means *dharmin* only and not the relation between a subject and a predicate as in the definition already given. That particular predicate which is attributed to the *dharmin* is called, as we saw, *dharma*. This *dharma* can be of two kinds: (a) *asādhāraṇa* (不共有), which is attributed to the *dharmin*, by the *vādin* only, but not by the *prativādin*, and (b) *sādhāraṇa* (共有) that is to say, accepted by both and representing the reason. This *dharma*, which is equally accepted and which is taken as the reason, proves that other *dharma*, which is not equally recognized, to be the predicate of the subject.

These two *dharmas* are therefore the predicable of the subject. So in the example “sound is non-eternal because it is a product” the *dharmin* “sound” as well as the reason are accepted by both the disputants; but the predicate “non-eternal”, which was not accepted by the *prativādin* at the beginning of the discussion, is accepted by him as a predicate of the *dharmin* in consequence of the reason, which he recognizes as predicable of the subject. It is evident that this *hetu* is only a *dharma* of the *dharmin* and not of the predicate.

In Chinese the sentence *pakṣa-dharmatva* is translated 徧是宗法性. In Skt. there is no equivalent for 徧, which usually corresponds to *vyāp*, or *sarvataḥ*. This word, according to K'uei-chi, is used in order to express that the *hetu* must cover completely the whole extension of the subject. Were this not the case, some part of it could remain unproved. *Sapakṣe sattva* (同品定有性). Here the word *sapakṣa* is explained as meaning: of the same class or genus (相似體類). Now, they may ask, why in this case is there not the word: completely (徧) as before? In order to give a reply to this objection K'uei-chi quotes the table of the *hetus* (*hetu-cakrā*), as it is expounded in the *Nyāya-mukha*. As I have already dealt with it in my translation of

this text I do not here repeat the long discussion. We must only remember that according to Diñnāga a *hetu*, which is totally absent in the *vipakṣa*, but is partly present and partly absent in the *sapakṣa*, is valid.

Vipakṣa designates those objects or notions in which the *sādhya* cannot be found. In this way Diñnāga differs from the ancient masters, according to whom *vipakṣa* is either the same thing as “contradictory to the *sapakṣa*” (同品相違) as non-eternal is contradictory to eternal, and so on, or is meant to express a notion different from the proposition, as, for instance, “*anātman, duḥkha*”, etc., after having established non-eternity. But according to Diñnāga the *vipakṣa* of the non-eternal, for instance, is all that to which the predicate “non-eternal” cannot be attributed.

sādhyadharmasāmānyena samāno 'rthaḥ sapakṣaḥ

It is necessary to say *sādhya-dharma* in order to avoid any possible misunderstanding. If one understands it as similarity with the proposition to be proved, the everything would be *sapakṣa* because even in the *vipakṣa* there are qualities such as *anātmatā* and so on, which can be attributed to sound. If one understands similarity to the *dharmin* of the proposition to be proved, then many propositions would be without *sapakṣa*. In the example “sound is non-eternal, like a pot”, pot is not similar to sound. The pot, in fact, can be broken, burnt, etc., while the same cannot happen to sound.

Vipakṣo yatra so nāsti

We have already seen that the *vipakṣa* is represented by those objects in which the characteristics of the *sādhya* cannot be found.

*Tatra kṛtakatvaṃ prayatnānantarīyakatvaṃ vā sapakṣa
evāsti vipakṣe nāsty eva*

These two reasons are not synonymous. But when somebody argues that sound is non-eternal, they must be used in relation to the particular thesis of the eternity of sound held by the different schools of the *Śābdikas*. Among these there were two main currents; the one maintained that sound is originated when certain conditions are given, but after being originated it lasts eternally. Others held that sound is existent *ab aeterno*, and therefore we cannot speak of a creation of sound, but of a manifestation of sound under special conditions. We have

therefore the thesis of the *śabda-utpatti* and the thesis of the *śabda-abhivṛtyakti*. If the Buddhist, refuting the theory of the *śabda-utpatti*, asserts that sound is non-eternal, because it is a product (*kṛtakatvāt*), this reason is valid. But if he uses the same reason against the theory of the *śabda-abhivṛtyakti*, the reason is *anyatarāsiddha* (隋一不成), because, as we saw, that school of the *Śābdikas* held that sound eternally exists. Therefore the right reason in this case will be the other one, as the opponent also maintains that sound may manifest itself in consequence of some exertion. If again he refutes the *śabda-utpatti-vāda* saying that sound is non-eternal, because it is the consequence of some exertion, then the *pakṣa-dharma* is *avyāptaka* (非) (徧), because the opponent believes that only the internal sound arises from some exertion, but not the external one.

The word *ādi* (not in Tib.) is explained as including: void, *anātman*, etc.

Dṛṣṭānto dvividhaḥ, sādharṁyeṇa vaidharṁyeṇa ca, etc.

Sādharṁyeṇa means that both the predicate of the subject of the syllogism and the reason are applicable to the example. In the proposition already referred to, "sound" is the subject and "non-eternal" and "product" are respectively the predicate and the reason. Now these two attributes can be equally well ascribed to the example "pot". In fact "pot" is that object in which the *vādin*, the *prativādin* and the *pariṣat* agree that the condition of being a product and of being subject to destruction are coexistent.

But the ancient masters believed that the example is not included in the reason. When a proposition is given there must be the reason and separately the example, which is *sādharṁyeṇa* (like a pot in our example) and *vaidharṁyeṇa* (like the ether). According to Diñnāga the threefold characteristic of the reason includes the two examples; the two examples are therefore the reason.

The followers of the ancient school object: "If it be so, the example is not distinct from the reason, but elucidates the meaning of the reason. Then the syllogism is in fact reduced to two members¹; why do you enunciate the twofold example?"

Diñnāga replies that the example, it is true, belongs to the reason, but it is also true that the reason by itself indicates only the *pakṣa-*

¹ This will be maintained in fact by Dharmakīrti.

dharmatā, but it cannot indicate the *sapakṣa astitvam* and the *vipakṣe nāstitvam*; therefore the separate enunciation of the two examples is necessary, in order to show that where there is the reason there is the *pakṣa*.

The opponent objects again: "As the reason only expresses the *abhidheyārtha* (所詮表義, viz. product), why should it be wrong to call only that the reason and to call the pot or the ether the examples and not the *hetu*? If you ask, what shall we obtain in this way, the reply is that, if it be so, the example must be enunciated as a different member of the syllogism".

Diñnāga replies: "Then you accept the theory of the non-Buddhist logicians according to whom the example is only a means or instrument (方便 *upāya*). If it be so, it is distinct from the reason, but not connected with it. In this way it would assert that there are some objects having the same qualities as that which is to be proved, but it could not have any probative force.

Moreover, if you think that the pot constitutes the essence of the *drṣṭānta* then you must admit that pot and sound cannot be compared, as the one can be seen, burnt, and so on, while the other has none of these qualities. But when I say: "if something is a product is it manifestly non-eternal, as a pot", in this way there is a similarity of meaning between the two proprieties, i.e. "being a product" and "noneternal", and they rest upon objects such as a pot, etc. And again, if reason and example are distinct, the *sādharmya* and the *vaidharmya* with the proposition to be proved cannot demonstrate in any way the indissoluble connection (不相離性) of the *hetu* with the *pakṣa*. And therefore they cannot prove anything. In fact, as you do not formulate the syllogism as we do ("that which is a product is non-eternal", etc.), therefore the *pakṣa-dharma* (product) and the predicate (non-eternal) are not connected through the *sādharmya-drṣṭānta* (pot). So that, as the example is defective, when you say "like the pot", your opponent will ask "But how is the pot non-eternal?" Then you are obliged to have recourse to another example, and, in this way, there is *regressus in infinitum* (*anavasthā*, 無窮).

In this way it is evident that the syllogism in three members is valid and that there is no necessity of admitting the *upanaya* and *nigamana* of the ancient masters. Therefore according to Diñnāga this is the real formulation of a syllogism:—

pakṣa sound is non-eternal.
hetu because it is a product,

sādharmya-dr̥ṣṭānta. Whatever is a product is non-eternal, as a pot.

vaidharmya-dr̥ṣṭānta. Whatever is eternal is not a product as the ether.

yan nityam tad akṛtakam dr̥ṣṭam yathākāṣam

The *vaidharmya-dr̥ṣṭānta* is represented by the exclusion of the predicate (non-eternal). Therefore in its enunciation the negation of the predicate must come before and the negation of the reason will come afterwards; otherwise it would be nothing else but a re-endorsement of a thesis which represents no object for discussion as both the *vādin* and the *prativādin* will acknowledge that whatever is not a product is eternal. On the other hand, if the predicate is denied (non-eternal), as it is excluded by the *vaidharmyadr̥ṣṭānta*, it is evident that the *hetu* also does not exist (non non-product).

nityaśabdenātrānityatvasyābhāva ucyate, akṛtaśabdenāpi kṛtakatvasyābhāva

We may have many cases.

If the proposition is negative of existence, the *sādhana* (reason and example) must be negative.

(a) *ātman* (not accepted by Buddhists) is non-existent.

(b) Because it is not perceived.

(c) As the horns of a hare.

If the proposition is affirmative of existence, the *sādhana* must be affirmative.

(a) Sound is non-eternal (the negation is only of a quality, not of the existence of sound).

(b) Because it is a product.

(c) Like a pot.

If the proposition is negative, the existence cannot be taken as a *sādhana*, because the reason cannot rest on the non-existent and the example in that case could not have any object to establish. Then in this case the existence must be taken only as *vaidharmya*. As, for instance:—

“The *ātman* is non-existent” because “it is not perceived”.

“Whatever is not perceived is non-existent, as the horns of the hare”.

“ Whatever is existent is perceived, as a pot ”.

On the contrary, if a proposition is affirmative of existence, existence only can be employed as *sādhana*.

Therefore negation and affirmation of existence must be considered as the *vaidharmya* of each other. Moreover, the *vaidharmya-dṛṣṭānta* is only exclusive (遮詮) (eternal is exclusive of non-eternity), while the *sādharmya-dṛṣṭānta* is affirmative as well as exclusive.

Pakṣābhāsaḥ | tadyathā: pratyakṣaviruddha, anumānaviruddha, āgama-viruddha, lokaviruddha, svavacanaviruddha, aprasiddhaviśeṣaṇa, aprasiddhaviśeṣya, aprasiddhobhaya, prasiddhasambandha

The first five only were formulated by Diṅnāga; the others were added by Śaṅkarasvāmin.

The *pratyakṣa-viruddha* can be of four kinds,

(a) contradictory to one's own evidence, but not to that of another, as, for instance, if a Vaiśeṣika discussing with a Mahāyānist says that *sāmānya-viśeṣa* and *mahā-bhūtas* are non-perceptible by the five organs of sense. This thesis is not only (*sva*)-*pratyakṣa-viruddha*, but also *āgama-viruddha* and (*prasiddha*)-*sambandha*, as the Buddhist does admit the same theory.

(b) Contradictory to others' evidence, but not to one's one. For instance, if Buddhist discussing with a Vaiśeṣika argues that intelligence, desire, joy, etc., are not the object of the perception of the *ātman*; this is also *viśeṣanāprasiddha*.

(c) Contradictory to the perception of both the *vādin* and the *prativādin*, as the example given in the *śāstra*.

(d) The consequence is that the proposition which is not contradictory either to the *vādin* or to the *prativādin* is the right one, as “ sound is non-eternal ”.

Other cases are possible:—

(a) Partially contradictory to one's own evidence, not contradictory to the other's evidence. For instance, if a Vaiśeṣika says “ all the four material elements can be perceived by the eye ”. His thesis is that *vāyu*, “ wind ” is atomic and cannot be perceived by the eyes. Now he says “ all the four material elements ”, and this is a partial contradiction of his theory. It is also *āgama-viruddha*.

(b) Partially contradictory to the other's evidence, not to one's own. For instance, if the Buddhist discussing with a Vaiśeṣika, main-

tains that “ earth, water, fire cannot be perceived by the eye ”. The other, on the contrary, affirms that they can be seen in the coarse state, but not in the atomic condition.

(c) Partially contradictory to the theories of both. For instance, if a Vaiśeṣika discussing with a Buddhist says that *rūpa*, *gandha*, *rasa*, cannot be perceived by the eyes. On the contrary both schools admit that *rūpa* can be perceived.

(d) Both theories are partially non-contradictory. For instance, if a Buddhist discussing with a Sāṅkhya, says: The *prakṛti* (自性) and the *ātman*, maintained by you, are subject to change, cannot be perceived, and are non-eternal. They disagree so far as the eternity and non-eternity are concerned, but they agree so far as the non-perceptibility of both principles is concerned.

Therefore among all these various possibilities the proposition which is contradictory to the thesis of the opponent, or the thesis which is contradictory to neither is correct.

*Lokaviruddho yathā [śaśī na candro bhavāt], yathā ca śuci
naraśirahkapālaṃ prānyaṅgatvāc chaṅkhasuktivad iti*

(The first sentence is not in the Sanscrit text, but it is in the Chinese translation and in T². It is to be found also in the *Nyāya-mukha*).

Suppose that somebody without any further determination (we shall see later on the meaning of this determination) says, “ *śaśī na candra*, because it exists, as the sun, the stars and so on ”; in this case the reason and the example may be exact, but the proposition is contradictory to the general and common opinion. The same is to be said concerning the other thesis, which is attributed to the Kāpālin (結鬘).

In the proposition to be proved and the *sādhana* are determinate or specified, then there is no mistake. So in the *svato 'numāna* one will introduce his thesis saying, “ according to me ”, etc. In this way the error *anyatarāsiddha* is avoided. In the *anumāna* for another's sake one must so specify: “ according to your theory ”. (E.g. the Buddhist will say to a Sāṅkhya: “ The *ātman* which is maintained by you is non-existent ”). In this way the *viruddha-pakṣa* and other errors are avoided. In the *anumāna* for one's own and another's sake the specification will be reciprocal as regards the special meaning in which the various notions are used. In this way errors such as *loka-viruddha*, *āgama-viruddha*, etc., will be avoided.

Aprasiddhaviśeṣo yathā Bauddhasya Sāṅkhyam prati vināśī śabda iti

For the Sāṅkhya the notion of indestructibility is well established. Eight cases are possible.

(a) *Viśeṣaṇa aprasiddha* for the *vādin* himself, not for the opponent; e.g. if a Sāṅkhya says “Sound, etc., are modifications of the *ālayavijñāna* (藏識)”. The *āl. vij.* is admitted by some Buddhist only, but not by the Sāṅkhya.

(b) The opponent’s *viśeṣaṇa* is *aprasiddha* for the opponent, not for the *vādin*; example given in the *NP*.

(c) *Aprasiddha* for both: if a Sāṅkhya discussing with a Buddhist says “*rūpa* and so on are included among the *padārthas*”. The theory of the *padārthas* is accepted neither by the Sāṅ. nor by the Buddh.

(d) The *viśeṣaṇa* is partly *aprasiddha* for the *vādin*, but not for the opponent; e.g. if a Sarvāstivādin (薩婆多) discussing with a Mahāyānist says that the *bhautikas* (所造色) are derived from the *mahā-bhūtas* and the *ālaya-vijñāna*. His school does not admit the existence of the *ālaya*.

(e) The *viśeṣaṇa* is partly *aprasiddha* for the opponent, not for the *vādin*; e.g. a Buddh. discussing with a Sāṅkhya says that organs of the sense, such as the ear, etc., are subject to destruction and to change. The Sāṅkhya cannot accept that they are subject to destruction.

(f) The *viśeṣaṇa* is partly *aprasiddha* for both, e.g. a Vaiśeṣika discussing with a Buddh. says that *rūpa* and so on are derived from *sāmānya-viśeṣa* and from *svabhāva* (自性). Neither the Vaiś. nor the Buddh. accept the *svabhāva* theory.

The two remaining cases are not quoted by K’uei-chi because it is evident that they have no error:

(g) Non-*aprasiddha* for both;

(h) non-partly-*aprasiddha* for both.

Aprasiddhaviśeṣyo yathā Sāṅkhyasya Bauddham prati cetanā ātmeti

Here also we have eight cases:—

(a) The *viśeṣya* is *aprasiddha* for the *vādin*, but not for the opponent, e.g. a Bauddha, discussing with a Sāṅkhya, says “the *ātman*

is non-eternal". It is known that no Buddhist believes in an *ātman*; the theory of the specification already referred to must be remembered.

(b) *viśeṣya aprasiddha* for the opponent, not for the *vādin*. Example as in the *NP*.

(c) *viśeṣya aprasiddha* for both; e.g. a Sarvāstivādin discussing with a Mahāyānist and arguing that the *ātman* exists as a substance.

(d) *viśeṣya* partly *aprasiddha* for the *vādin*, but not for the opponent; e.g. if the Buddh., discussing with the Sāṅkhya, says that the *ātman* and *rūpa* are void, without any further specification.

(e) *viśeṣya* partly *aprasiddha* for the opponent, but not for the *vādin*; e.g. when a Sāṅkhya, discussing with a Buddh., maintains that the *ātman*, *rūpa*, etc., exist as substance. No Buddhist school will admit that, so far as the *ātman* is concerned.

(f) *viśeṣya* partly *aprasiddha* for both; e.g. if a Sarvāstivādin, discussing with a Mahīśāsaka (化地部), says that the past (去來) and the *ātman* exist. The existence of time is accepted by both, but not that of the *ātman*¹.

K'uei-chi expounds here under the item *aprasiddho-bhayo* the main principles of the Vaiśeṣika system, quoting also from the Daśa-padārthī. See Ui, *Vaiśeṣika System*, p. 181.

Prasiddhasambandho yathā śrāvaṇaḥ śabda iti

Here also we have eight cases:—

(a) *sambandha* existent for the opponent, but not for the *vādin*; e.g. if a Sāṅkhya, discussing with a *Vaiśeṣika*, says that *karman* is destructible (*vināśin*).

(b) *sambandha* existent for the *vādin*, but not for the *prativādin*; the reverse of the preceding example.

(c) *sambandha* for both, as in the example of the *NP*.

(d) *sambandha* non-existent for both, as if a Sāṅkhya, discussing with a Buddhist, maintains that *karman* is *vināśin*.

¹ So the text, but it is known that according to the Mahīśāsakas, the past as well as the future, do not exist. Cf. Vasumitra's treatise on the sects (transl. by Masuda, p. 59; WALLESER, *Die Sekten des alten Buddhismus*, p. 45); cf. *Abhidharma-kośa* (transl. by La Vallée Poussin, v. 24 ff.).

(e) *sambandha* partly existent for the opponent, but not for the the *vādin*; e.g. if a Sarvāstivādin, discussing with a Sāṅkhya, maintains that the *ātman* and the *manas* exist as a reality (*dravyataḥ*). Neither of them thinks that *manas* exists as a real substance; but the Sāṅkhya holds the reality of *ātman*.

(f) *Sambandha* partly existent for the *vādin*, but not for the opponent; e.g. if a Sarvāstivādin, discussing with a Mahāyānist, argues that *ātman* and *paramānus* exist as realities. The existence of the *ātman* as a reality is accepted by neither of them, but the Sarv. accepts the reality of the *paramānus*.

(g) *Sambandha* partly existent for both the *vādin* and the opponent; e.g. if a Sarvāstivādin, discussing with a Vaiśeṣika, argues that *svabhāva* and sound are both non-eternal. *Svabhāva* is accepted by neither of them; but the non-eternity of sound is maintained by both.

(h) *Sambandha* partly non-existent for both; e.g. if the Sarvāstivādin, discussing with a Mahāyānist, says that the *ātma-bhava* exists *dravyataḥ*.

*Eṣāṃ vacanāni dharmasvarūpanirākaraṇamukhena pratipādanāsambhava-
taḥ sādhanavaiṣalyataś ceti pratijñādoṣaḥ*

The sentence *dharma . . . mukhena* is to be referred to the five *viruddha-pakṣadoṣa*; *svarūpa* is the *dharmin* of the proposition. This sentence means that mistakes of such a kind prevent the right knowledge from being produced in the mind of the opponent and the *pariṣat*. *Pratipādanāsambhavataḥ* is to be referred to the three *aprasiddha*; *sādhana-vaiṣalyataḥ* to the *prasiddhasambandha*.

Asiddhānaikāntikaviruddhā hetvābhāsāḥ

Asiddha-hetu may be understood as reason not proved in itself (*asiddha eva hetu*) or as a reason which cannot prove (*na sādhayati iti asiddha-hetu*). A reason is *anaikāntika* when it is in the *sapakṣa* as well as in the *vipakṣa*; it is called *viruddha* when it is contradictory to the proposition, but proves the *vipakṣa*.

Tatra śabdānityatve sādhye cākṣutvādīty ubhayāsiddha

Four cases:—

(a) Reason absolutely existent, but *aprasiddha* for both (example given in the *NP*).

(b) Reason absolutely non-existent and *aprasiddha* for both; e.g. if a Śābdika, discussing with a Buddh. says that sound is eternal, because it is included in the eternal categories *padhārthas*. The *hetu* is unreal, since neither of them believe in the existence of the *padārthas*.

(c) Reason partly existent, but *aprasiddha* for both; e.g. when the Śābdika asserts that every sound is eternal, because it is produced by some effort. Both the *vādin* and the opponent know that this reason is not valid so far as the eternity of external sound is concerned (see before).

(d) Reason partly non-existent and *aprasiddha* for both; e.g. if a Śābdika, discussing with a Buddhist, says that sound is eternal because it is included in the *padārthas* and can be perceived by the ear. The first part of the reason is *asiddha* for both.

kṛtakatvād iti śabdābhivṛtyādinam praty anyatarāśiddhaḥ

Eight cases:—

(a) Existent, *anyatarāśiddha* for the opponent; example as that of the NP.

(b) Existent, *anyatarāśiddha* for the *vādin*; e.g. if one who believes in the manifestation of sound (*śabdābhivṛtyā*), discussing with a Buddhist, argues that sound is eternal because it is a product.

(c) Non-existent, *anyatarāśiddha* for the opponent; e.g. if a Vaiśeṣika, discussing with a Śābdika, says that sound is non-eternal, because it is included in the *guṇa-padārtha*. The Śābdika does not believe in the *padārthas*.

(d) Non-existent, *anyatarāśiddha* for the *vādin*; e.g. if a Śābdika, discussing with a Vaiśeṣika, says that sound is eternal because it is included in the *guṇa-padārtha*.

(e) Existent, partly *anyatarāśiddha* for the opponent; e.g. if a Mahāyānist, discussing with a Śābdika, argues that sound is non-eternal because it is perceived by the five senses of the Buddha, which, according to him, possess each the totality of sense perception. The opponent will admit only that sound is perceived by the ear.

(f) Existent, partly *anyatarāśiddha* for the *vādin*; e.g. if a Śābdika, discussing with a Mahāyānist, says that sound is eternal, for the reason already referred to.

(g) Non-existent, partly *anyatarāsiddha* for the opponent; e.g. if a Vaiśeṣika, discussing with a Śābdika, maintains that sound is non-eternal, as it is included in the *guṇa-padārtha*, and is perceived by the ear. Perceptibility by the ear is accepted by both. The *guṇa-padārtha* is a tenet peculiar to the Vaiśeṣika.

(h) Non-existent, partly *anyatarāsiddha* for the *vādin*; e.g. if a Śābdika, discussing with a Vaiśeṣika, argues that sound is eternal for the reason already referred to.

In the *anumāna* for the sake of another, the absolute *anyatarāsiddha* is not an error, if there is the specification already referred to. Here K'uei-chi gives some examples of *anyatarāsiddha* which may be found in some Buddhist texts, specially because in this connection he has the opportunity to extoll the rare ability of his master Hsüan-tsang as a dialectician. One example of *anyatarāsiddha* is that which may be found in the third chapter of the *Mahāyāna-samparigraha-sāstra*, where it is stated that all Mahāyāna *sūtras* are the word of Buddha (proposition), because the whole of them do not contradict the principle that the individuum *pudgala* (補特伽羅) is not the *ātman* (reason), as the *Ekottarāgama*, etc. (增一) also state (example).

This proposition, if confronted with another's *pratijñā*, is *anyatarāsiddha*, because other schools, as the Hīnayānists, do not admit that the Mahāyāna is non-contradictory to the theory that the *pudgala* is not the *ātman*, as they think that according to Mahāyāna there is an eternally existent substance *ātman*-like. Even if we suppose that Mahāyāna is not contradictory, anyhow the reason is *anaikāntika*, because there are books of other schools as the *Jñāna-prasthāna*, etc.¹, which do not contradict that theory, though it is known that they are not the work of Buddha. Therefore, in order to avoid these errors, the great Buddhist doctor Jayasena (勝軍), when he was about forty years old, propounded the following inference: All the Mahāyāna books are the word of Buddha (proposition); because they are not included among those books which both the disputants equally do not recognize as the words of Buddha (*ubhayasiddha-abuddhavadana-anantarbhāvāt*) (reason), as the *Ekottarāgama* (example.)

By *ubhayasiddhābuddhavadana* he meant the teaching of the heretics and of the Sarvāstivādins (*Jñāna-prasthāna* and six *pādas*).

Nobody could succeed in refuting this syllogism.

¹ The *Jñāna-prasthāna* is the fundamental work on the Abhidharma for the Sarvāstivādins.

But when Hsüan-tsang met him, he raised the following objection:—

The *Jñāna-prasthāna*, according to a school of the Hīnayāna, viz. the Sarvāstivādins, represents the words of the Buddha, therefore it is impossible to say the *hetu: ubhayasiddha*, etc. In fact this would mean that you accept the theory of the Sarvāstivādins that the *Jñāna-prasthāna* is *Buddhavacana*. But this is against the tenets of the Mahāyāna.

Moreover the Hīnayānist will argue that the syllogism expounded in that way is *anaikāntika*, as it is a mere supposition of the Mahāyānist that the *Jñāna-prasthāna* is not included among the words pronounced by the Buddha. Therefore Hsüan-tsang corrected the syllogism, expounded by Jayasena, substituting the specification “accepted by our own system” (*svānujñātaprasiddha-abuddhavacana*).

Tatra sādharmaṇaḥ śabdāḥ prameyatvān nitya iti. Tad dhi nityānityapakṣayoḥ sādharmaṇatvād anaikāntikam kiṃ ghaṭavat prameyatvād anityaḥ śabda āhosvid ākāśavat prameyatvān nitya iti.

This principle is based upon the rule that a wide reason only can prove a wide proposition, but not a narrow or limited one, lest it shall be *anaikāntika*. In fact we may have two propositions, a wider one and a narrower. Example of the first: “sound is *anātman*” because even beside sound, everything, according to the Buddhist, is *anātman*. Example of the second: “sound is non-eternal, because there are things that are eternal”. A reason also can be wide, e.g. “because it is known” or “because it can be perceived”, etc. It is evident, in fact, that there is no *dharma* which is not knowable, etc. Or it can be narrow; e.g. “because it is a product, etc.”, because there are things which are not products. If I establish a narrow *pakṣa* (e.g. “sound is non-eternal” or “it is eternal”) and I employ a wide reason (e.g. “because it is known, etc.”) then my reason is common both to the *sapakṣa* and to the *vipakṣa*, and therefore it is called *anaikāntika* (不定). A wide reason is valid only for a wide proposition (e.g. the *prameyatva* for the *anātmatā*). A narrow reason can prove a wide as well as a narrow proposition (e.g. the condition of being the consequence of an effort can prove a wide proposition such as *anātmatā*, because, as everything is *anātman*, there is no existence of a *vipakṣa* and it can also prove a narrow proposition, e.g. the non-eternity of sound).

sapakṣaikadeśavṛttir vipakṣavyāpī yathā, etc.

In order to understand this example we must remember what we already said concerning the two theories about the *utpatti-vāda* and the *abhivyakti-vāda* of sound. For the first school, sound comes into exi-

stence from a previous non-existence; it is therefore produced, although after its production it lasts eternally; but it is not manifested as the consequence of some effort. On the contrary, the second school maintains that it exists *ab aeterno*, but it is actually manifested as the consequence of some effort. Now if a *śabda-utpatti-vādin*, discussing with a *śabda-abhivyakti-vādin*, employs the argument referred to in the book, his reason is not only *aprasiddha* for both, but also *anaikāntika*. The reason is explained in the text.

Anityaḥ śabdaḥ kṛtakatvāt (Vaiśeṣika against *śabda-abhivyakti-vādin*; see before).

Nityaḥ śabdaḥ śrāvaṇatvāt śabdatvavat (*śabda-utpatti-vādin* against Vaiśeṣika only). In fact, if this argument is used against any other school, the reason *śrāvaṇatvāt* would be *asādhāraṇa-anaikāntika*, because the other sects do not accept that sound has a nature of its own. But according to the Vaiśeṣikas, sound, although a *guṇa*, has a nature of its own, and this nature is the *sāmānya-viśeṣa* (sound-ness). According to the *śabda-utpatti* school sound is threefold:

(a) echo, it can be perceived by the ears but it cannot express anything;

(b) *śabdatva*, each word has an essence of its own, which exists even beyond the verbal expression. When some conditions are given, it is perceived. Therefore it is not like the *śabdatva* of the Vaiśeṣikas, which is the *sāmānyaviśeṣatva*;

(c) verbal expression.

Both theses, although different in many points, agree in so far as they admit that the *śabdatva* is eternal and can be perceived by the ear.

Ubhayaḥ saṁśayahetutvād dvāv apy etāv eko 'naikāntikaḥ samuditāv eva

The proposition of the *Vaiśeṣika*, as well as the proposition of the *Śābdika*, is unable to produce an absolute knowledge in the mind of the opponent; and therefore, like the first five errors already referred to, they are *anaikāntika*. In either case the reason is possessed of the three characteristics that any *hetu* must have; but it is *anaikāntika*, even in the case of the *Vaiśeṣika*, who is supposed to employ this argument ("it is a product"), when discussing with a *śabda-utpatti-vādin* (cfr. above).

As therefore both reasons are *anaikāntika*, it is out of place to recall the rule that the thesis which is wrong or to be refuted must be expounded before, and the thesis supposed to be right afterwards (in this case the right one is that of the *Vaiśeṣika*, who holds a theory similar to that accepted by the Buddhists, for whom also sound is non-eternal); so

the objection raised by some critics against the order followed in the *NP.*: (a) Vaiśeṣika, (b) Śābdika, instead of the other: (a) Śābdika¹, (b) Vaiśeṣika, followed in the *Nyāya-mukha*, is invalid.

Moreover the thesis of the Vaiśeṣika is supported by the force of the evidence and that of the *āgama* and therefore it is manifestly the right one. Nor do we need to establish the non-eternity of sound following the tenets of an heretical school such as the Vaiśeṣika. The Buddha, as soon as he had the intuition of the real essence of all *dharmas*, saw that sound is non-eternal and expounded this intuition in his teachings; therefore, just in order to show the independence of the Buddhist tenets from those of the other schools, the Vaiśeṣikas are quoted here before. And again those who do not accept Buddhism accept at least those notions which are considered as true by common belief. Now it is evident that sound is produced as soon as some circumstances are given, and after a little while it disappears; so it is clear that the theory of the Śābdikas is untenable.

Tatra dharmasvarūpaviṣparītasādhano, yathā nityaḥ śabdāḥ kṛtakatvāt prayatnānantarīyakatvād vety ayam hetur vipakṣa eva bhāvād viruddhaḥ.

The reasons given here are two, because the schools of the Śābdikas are two:—

Sabda-utpatti-vādin:

Sound is eternal;
because it is a product.

The *sapakṣa* is the ether.

The *vipakṣa* is the pot. The characteristic of being a product is only in the *vipakṣa* but absolutely absent in the *sapakṣa* (= fourth *hetu* of the *hetu-cakra*).

Sabda-abhivyakti-vādin:

Sound is eternal;
because it is the consequence of some effort.

The *sapakṣa* is the ether.

The *vipakṣa* is the lighting and the pot, etc.; the reason is completely absent in the *sapakṣa*, existent in some of the *vipakṣas*, as “pot” non-existent in some other *vipakṣas* as the lightning (sixth *hetu* of the *hetu-cakra*).

Dharmaviśeṣaviṣparītasādhano yathā parārthās cakṣurādayaḥ saṅghātātvaḥ chayāsanādyāṅgaviśeṣavad iti ayam hetur yathā pārārthyam cakṣurādīnām sādhayati tathā saṃhatatvam api parasyātmanaḥ sādhayaty ubhayatrāvyabhicārāt.

If a Sāṅkhya wishes to establish that the *ātman* is the perceiver, he cannot formulate the proposition; “the *ātman* perceives and employs

¹ Cf. my article *Buddhist logic before Dinnāga*, in *JRAS* 1929, p. 451 ff.

the organs of sense as the eye, etc.", because the *viśeṣya* (*ātman*) is *anyatarāsidhha*; the *hetu* " *saṅghātatvāt* " then would be *ubhayāsidhha*, because for the Buddhist the *ātman* is non-existent, and therefore the reason is out of place, while for the Sāṅkhya the *ātman* is not *saṃhata*. The example, on the other hand, cannot prove the *sādhyā*. Nor would the proposition, " eyes, etc., are necessarily for the sake of the *ātman* ", be right. In fact, the *viśeṣaṇa*, " for the sake of the *ātman* ", is *asiddha*, and the *hetu*, " *saṅghātatvāt* ", is contradictory to the *dharma*'s *svalakṣaṇa*. Therefore as a mere expedient they try to formulate the syllogism in another way, " eyes, etc., must be for the sake of something else, *para* ". This *para* is to be referred in their mind to the real *ātman*, not to the empirical ego, which is represented by the combination of the various senses and sense-perceptions; but they cannot clearly express this idea lest they fall into the errors already referred to; so they use the undefined *para* which may equally be referred to the *saṅghātaātman* (empirical ego) and to the *asaṅghāta-ātman* (real *ātman*).

Now the real *ātman* perceives the various objects through the eyes, while the empirical ego does not use them, as it is, in fact, nothing else but the sum as it were of the various senses and senses' experiences. On the contrary, bed, seats, etc., referred to in the example are of some use to the empirical ego, but not so much to the real *ātman*. Therefore the reason *saṅghātatvāt* can prove quite well the *svalakṣaṇa* of the *dharma* (*parārtham*); but it is contradictory to the *dharmaviśeṣa* (viz. the *asaṅghāta-para* that the Sāṅkhya has in his own mind).

*dharmisvarūpaviparītasādhano yathā na dravyaṃ na karma na guṇo
bhāvaḥ, etc.*

For the passage see Ui, *Vaiśeṣika Philosophy*, pp. 6, 68, and 181.

ubhayāsidhho dvividhaḥ sann asaṃs ca

As to the theory asserted in the *NP.*, that incorporeity cannot be attributed to the ether, as it is non-existent, the objection may be raised; " ether is eternally non-existent, therefore its essence is *abhāva*, so that it is *amūrta* ". This objection is not right, because when I say " *nityaḥ śabdo 'mūrtatvāt* ", both the proposition and the reason are affirmative; the proposition affirms the eternity and the reason affirms the property of being *amūrta*. Now ether is only non-existence, and therefore it cannot be *amūrta*.

Another objection is possible. The *tathatā* held by Mahāyānists eternally exists and therefore is called eternal. In the same way the

ether is eternally non-existent; so that you must admit that it is eternal. Moreover, if it is non-existent, certainly it is *amūrta*. We reply that the *pakṣa-dharma* is of two kinds: (a) it excludes only (但遮), but it does not affirm (非表). If I say "the *ātman* is non-existent", I mean to exclude the existence of the *ātman*, not to assert its non-existence. In this case the example also must be exclusive, not affirmative. (b) Exclusive and affirmative. When I say, "the *ātman* is eternal", not only do I exclude non-eternity, but I affirm also that it has an eternal nature. The example also then can be exclusive as well as affirmative. So, if in the first case I say "the *ātman* is non-existent, as the horn of a hare", the example, based on the simple exclusion, is right; but if I say, "sound is eternal, like the ether" when I discuss with somebody who does not accept the existence of the ether, then the example would be only exclusive and therefore invalid.

ananvayo yatra vinānvayena, etc.

The passage refers to the ancient masters, who accepted other members of the syllogism, beside the reason and the *drṣṭānta*.

pratyakṣam kalpanāpodham yaj jñānam artharūpādaṁ nāmajātyādikalpanārahitaṁ tad akṣam akṣam prati vartate iti pratyakṣam.

jñānam is used here in order to exclude false knowledge, as, for instance, that of a *tāmirika*; in fact, this also is *nāmajātyādikalpanārahitaṁ*, but cannot be called *pratyakṣa*.

The *jñāna* (正智) of the *NP.* corresponds to *abhrānta* (無迷亂) of the *Mahāyānābhidharma-samyukta-saṅgīti*¹.

The sentence *nāma-jāti*, etc., is explained on the basis of the passage of the *Nyāya-mukha* quoted in the *Tattva-saṅgraha*.

¹ The definition of the *pratyakṣa* alluded to is 自正明了無迷亂義 which corresponds to an original *svayam pratīto 'bhrānto 'rthaḥ*; but cf. *Mahāvīyutpatti* 7621. K'uei-chi takes this definition from the 雜集 *Samyukta-saṅgīti-śāstra*, that is to say, from the 大乘阿毗達磨雜集論 (ch. xvi) by Sthiramati 安慧. But this definition is to be found already in the 大乘阿毗達磨集 *Saṅgīti-śāstra* by Asaṅga. This fact is worth noting as it proves that Dharmakīrti when completing the definition of *pratyakṣa* as given by Dinnāga followed some traditions current before him among the ancient Yogācāras.

The *pratyakṣa* is of four kinds, viz. (a) *pañca-vijñāna-kāya* (五識身); (b) *mano-vijñāna* (五俱意); (c) *ātmasamvedana* (自證); (d) *yogi-jñāna* (修定). The theory is already referred to in the *Nyāya-mukha*.

*Tasmād yad anumeye 'rthe jñānam utpadyate 'gnir atra, anityaḥ śabda
iti vā tad anumānam*

The knowledge is the *upalabdhi-hetu*, while the notions “ here there is fire ”, “ sound is non-eternal ”, are the result which is known. As the cause may be different, viz. either a direct perception or an inference, therefore the result also is twofold. In fact the notions “ here there is fire ” and “ sound is eternal ” are different. I may infer the existence of fire from smoke, and therefore in this case the perception is the cause. But when I assert that sound is non-eternal, this notion is the consequence of my being aware of the fact that it is a product; therefore it is derived from an inference. Now the fact of being a product or the smoke are the remote cause, while the memory or the activity of mind is the near cause. Through it I remember that, wherever there is smoke, there is fire, and that objects like a pot, etc., are a product and non-eternal. It produces therefore those two particular notions as a result. These three elements together represent the essence of the *anumāna*.

Ubhayatra tad eva jñānaṃ phalam adhigamarūpatvāt

Some objections are raised against the definition on the *pramāṇa*. First of all, they say, we know that a foot and so on are the measure, cloth is the object to be measured, the knowledge of the quantity is the result. Now, in the example already quoted, the sentences “ fire is non-eternal ”, etc., represent the notion to be known, the *pratyakṣa* and the *anumāna* are the instruments, through which we know. Which is the result? The Sarvāstivādins on the other hand say: the objects (*viśayas*) are to be known, the organs of sense are the instrument that know, the *citta* and *caitasikadharmas* represent the result of the *pramāṇas*. But according to the Mahāyāna, they add, the knowledge is the instrument. Which is then the result?

The heretics maintain that the objects are to be known, the *vijñānas* know, the *ātman* is the result of the knowledge. But you, they say, do not believe in the *ātman*; which therefore will be the result of the *pramāṇas*?

The reply is that the very knowledge is the result¹. The *pramāṇas* know both the *svalakṣaṇa* (object of the direct perception) and the *sāmānya-lakṣaṇa* (object of the inference). As the knowledge derived from the *pramāṇas* is in fact nothing else but a full realization of the form of their respective objects, in mind itself it is called a result. The form of the external objects (相) is only an appearance in the mind. Owing to the difference of the function in one and the same *citta*, we distinguish a moment or part which is active or knows and a part that is passive or it is known.

Or we may say that the *prameya* (that which is to be known) is an image of the mind and therefore not being distinct from the mind, is called the *pramāṇa*. It is object and mind at the same moment. Or also we may say that the knowledge is composed by three elements: (a) the vision that represents the active moment (能量見分). (b) The consciousness, *sva-samvit* (自證分) which represents the result of the apprehension; as any essence is not distinct from its function (體不離用) therefore knowledge is called the result. It realizes the (c) form (相) under which the first moment, viz. the vision manifests itself. These three moments are in fact a totality. The *svasamvit* as well as the moment of the vision are the *pramāṇa*. But the form also is called *pramāṇa*, because it cannot be conceived as separated from the active moment. According to Mahāyāna from the *svasamvit* the vision-faculty arises which grasps the objects, while the *ākāra* is the *vijñāna* derived from an object. Knowledge is therefore a synthesis of three movements.

śādhana-doṣo nyūnatvaṃ

Seven cases are possible, when we have recourse to the *trairūpya* of the reason as it is established by Diñnāga. (a) Deficiency of one *lakṣaṇa*; three possibilities. (b) Deficiency of two *lakṣaṇas*; three possibilities. (c) Deficiency of three *lakṣaṇas*; one possibility.

I. (1) Sāṅkhya against Śābdika: "sound is non-eternal, because it is seen by the eyes", deficiency concerning the *pakṣa*.

(2) Śābdika against Sarvāstivādin: "sound is eternal, because it is audible", deficiency concerns the second *lakṣaṇa*.

(3) id. "because it can be inferred (*prameyatvāt*)", deficiency of the third *lakṣaṇa*.

¹ For this question cf. *Bhāmātī ad Śaṅkara*, on *Brahma-sūtras*, II, ii, 28.

II. (1) Śābdika against Buddhist, "Sound is not the consequence of some effort, because it is seen by the eyes"; deficiency of the first two *lakṣaṇas*.

(2) Deficiency of the first and third *lakṣaṇa*. "The *ātman* is eternal, because it is not the consequence of some effort" (against a Buddhist).

(3) Deficiency of the second and third *lakṣaṇa*, as the four *viruddha hetus*.

III. Śābdika against the Vaiśeṣika, "sound is eternal, because it is perceived by the eyes".

II

THE EDITION OF THE TIBETAN TEXT OF THE NYĀYAPRAVEŚA

Professor Vidhuśekhara Shāstri of Viśvabharatī has edited in the Gaekwad's Oriental Series (vol. xxxix) the Tibetan text of the *Nyāyā-praveśa* comparing both translations with the Sanscrit original and the Chinese translation made by Hsüan-tsang¹.

In this comparative study—the first of this kind attempted by an Indian scholar—the various readings have been carefully noted and discussed, and useful indexes have been added at the end of the volume, which will facilitate the reading of the Tibetan text. The book testifies to the diligence and accuracy of the author. It is only to be hoped that its example will have many followers among the young Indian scholars. I add here some further notes to the text.

Comparative notes *ad* I, 9: *vipakṣa iti*; Chinese seems to follow Skt. *Iti* is = Ch. 名爲; *wei* 謂 must be taken as introducing the next sentence. It corresponds usually to Skt. *yad uta*.

2, 13; Ch. 似立宗 corresponds quite well to Skt. *pakṣa* or *pratijñā-ābhāsa*.

Ad 3, 3-4, Ch. corresponds to Skt. 和合因緣 *samavāyi-kāraṇam* (*ātmā*).

T. 2 looks like a literal translation from the Chinese.

Ad 2, 4-5, the example shows that T. 1 is wrong when it reads, in 2, 16-17, *prasiddhi-viruddha* instead of *prasiddha-sambandha*. In

¹ The text is based only on the editions of the *bsTan-'gyur* available in India, that is to say the Narthang redaction.

fact, *prasiddhi-viruddha* is the same as *loka-viruddha*. That a *prasiddha-sambandha* is a *pakṣābhāsa* is quite evident, because a thesis like this: "sound can be heard" cannot be the object of any discussion, as the relation between sound and audibility is already proved.

Ad 3, 5-7, Chin. corresponds to Skt., *pratipādana* (成) *asambhavāt* (不容). The difference in T.*2 is more apparent than real; in fact, it is evident that the translator, being unable to guess the exact equivalent of the Chinese characters, rendered the Chinese text in this rather ambiguous way: *sgrub mi dgos pa'i p'yir dan sgrub par nus kyañ 'bras bu med pa'i p'yir*.

Ad 3, 9, T. 1, *gañ yañ ruñ ba la ma grub* corresponds well to *anyatarāsiddha*; I do not see the necessity of supposing an original *yadyogyāsiddha*.

Ad 4, 8-10, Chin. is not defective at all, but corresponds literally to Skt.

Ad 5, 4-6, Chin. 相違 may correspond to Skt. *viruddha* as well as to Skt. *viparīta*.

Ad 7, 16-17, I think that the hypothesis advanced by the editor is out of place. I should be inclined to read: ... *šes pa skeyes pa 'dir me 'añ* (or *dan*) *bum pa mi rtag ces pa*.

So far as T. 2 is concerned, I think that the doubts about it arise from the fact that the Tibetan translator could not understand the Ch.; *de dag rtags la brten nas don rnams dpog pa yin la* is an unclever translation of Ch. 由彼爲因於所比義, like the following: *yañ dag pa'i nes pa'i šes pa dan ldan*, in which 有 has been wrongly rendered as a possessive: *dan ldan*. Moreover the reading of the xyl. is defective; instead of *dan med* I think that we must read *der me 'o*.

