

Buddhismo

di Ester Bianchi

IL BUDDHISMO CINESE*

L'introduzione del buddhismo in Cina risale alla dinastia Han, ma fu nell'ambito dei successivi secoli di divisione territoriale e smarrimento ideologico che esso seppe attrarre l'attenzione dei cinesi di ogni provenienza geografica e strato sociale. Così, all'epoca della riunificazione dell'impero con le dinastie Sui e Tang, il buddhismo si era oramai imposto come parte integrante della civiltà cinese.

In effetti, nonostante le origini indiane, costantemente rimarcate o rivendicate dai suoi detrattori o sostenitori, la religione di Śākyamuni si pone ancora al giorno d'oggi come uno degli aspetti più identitari della Cina. Come ebbe già a dire Sylvain Lévi: "Il buddhismo è ovunque: dottrine, sistemi di credo, istituzioni politiche, architettura, scultura, pittura, in qualsiasi ambito esso è un fattore di importanza capitale; in sua assenza, nulla può essere spiegato; grazie a esso, tutto diviene chiaro e ordinato" (Wright, 1957: 17).

Per più di due millenni l'influenza del buddhismo si esprime in modo trasversale e nei più disparati ambiti della vita dei cinesi, determinando rivoluzioni di grande portata e piccoli cambiamenti a livello sociale e culturale, nelle arti come in ambito istituzionale ed economico, nelle scienze mediche e astronomiche, nel pensiero filosofico e nella cultura materiale. I contributi portati dal buddhismo alla civiltà cinese includono l'istituzione di forme di vita comunitaria per rinuncianti dediti al celibato e l'uso di oggetti quali la seggiola o lo scettrò *ruyi*, il consumo rituale del tè e la credenza nei cicli cosmici (*kalpa*) e nelle rinascite (*samsāra*), l'affermazione di valori universalistici e salvifici e l'assorbimento del concetto metafisico di vacuità (*śūnyatā*), sviluppi di linguistica e fonologia e la nascita della letteratura narrativa in lingua vernacolare (Ch'en, 1972; Guang, 2013; Kieschnick, 2003; Mair, 1988).

* I contenuti del presente saggio sono tratti dalla prima parte del volume *Il Buddhismo cinese. Storia, dottrine, pratiche e specificità* (Bianchi, in corso di stampa), dove sono sviluppati in modo più articolato e completo. In questo lavoro i termini cinesi sono scritti secondo il sistema di trascrizione fonetica ufficiale *pinyin*. Per le regole di pronuncia del *pinyin* si rimanda al sito: <http://www.infocina.net/corso/appendice-pinyin.html>. Per le date e la sequenza delle dinastie cinesi, si veda la tavola in appendice.

Gli studiosi si sono interrogati a lungo sul quesito se il buddhismo abbia conquistato la Cina (Zürcher, 2007, prima edizione 1959) o se non ne sia stato esso stesso profondamente trasformato (Chan, 1957-58), se nell'incontro tra buddhismo e Cina sia prevalsa una forma di fedeltà al modello indiano o la forza intrinseca della civiltà cinese. Si tratta a ben vedere di una "finta dicotomia", che non tiene conto della complessità del processo analizzato (Neelis, 2010: 7; Sharf, 2002: 10). Il problema della presunta 'indianizzazione', ad esempio, si basa sul presupposto che idee e simboli del buddhismo indiano siano rimasti inalterati nel processo della trasmissione attraverso le aree collocate tra l'India e la Cina, senza considerare le possibili contaminazioni locali (Teiser, 2006).

Il buddhismo cinese è quindi un'entità sfaccettata e cangiante, in cui il rispetto per i propri modelli originari si accompagna a un vivace dialogo con aspetti della cultura locale. Nel corso di secoli di costante interazione con la società e con le istituzioni cinesi, il buddhismo si è trasformato sul piano filosofico e culturale, ma ha anche saputo e dovuto plasmarsi a livello politico-istituzionale, assumendo di volta in volta nuove forme e tratti inediti per adattarsi alle nuove circostanze.

Si è a lungo ritenuto che il buddhismo abbia seguito in Cina una parabola discendente dopo il presunto apogeo segnato dalla fioritura delle scuole buddhiste di epoca Tang, un'idea che è oramai considerata superata. Questa 'retorica del declino' ha una sua origine nella stessa storiografia buddhista cinese, propensa a creare una propria età dell'oro a cui fare riferimento, ma la sua fonte principale va cercata nell'influenza esercitata sugli studi occidentali e cinesi dalla buddhologia giapponese di inizio ventesimo secolo, a sua volta legata a una visione settaria propria della storiografia del buddhismo giapponese (Schreckentanz, 2017-18; Sharf, 2002: 6-10).

In occidente la griglia temporale adottata per più di mezzo secolo, con qualche lieve modifica nei dettagli, è stata delineata da Arthur Wright nel suo *Buddhism in Chinese History* (1959) ed è articolata in quattro fasi: una fase di "preparazione" (Han orientali e Tre Regni) e una successiva fase di "domesticazione" (dinastie del sud e del nord), preludio della "crescita indipendente" delle dinastie Sui e Tang; a questi secoli di massimo splendore del buddhismo cinese sarebbe seguita una lunga fase di "appropriazione" e di inesorabile declino (dalle cinque dinastie al diciannovesimo secolo). Diversamente, gli studi più recenti tendono a mettere in risalto sia la grande vivacità del buddhismo Song (Gregory, 2002), sia la continuità della tradizione nelle epoche successive.

Per ragioni di spazio, in questo saggio presenteremo in modo dettagliato storia e peculiarità del primo millennio di sviluppo del buddhismo in Cina, dando solo una visione d'insieme dell'evoluzione del buddhismo durante il periodo tardo imperiale fino all'epoca contemporanea. Questioni di prio-

rità ci obbligano inoltre a concentrarci sulla cosiddetta “grande tradizione”, rappresentata dai casi esemplari e dalle figure più influenti di cui trattano abbondantemente le fonti a disposizione. Vale la pena ricordare, tuttavia, che queste stesse fonti non riflettono che una parte parziale ed elitaria dell’insieme, la mera “piccola punta dell’iceberg” (Zürcher, 1982: 164).

ESORDI DEL BUDDHISMO IN CINA:
DAGLI HAN AI JIN OCCIDENTALI

L’introduzione del buddhismo in Cina è narrata in miti e leggende il cui chiaro intento è di legittimare il *Dharma* (la ‘legge’ del Buddha, ossia il suo insegnamento) e di giustificare il ruolo in Cina (Ch’en, 1972: 27-29; Zürcher, 2007: 19-23). Accanto ad aneddoti in cui il Buddha è associato a Confucio o Laozi, alcune leggende fanno risalire l’esordio della storia del buddhismo cinese a epoche precedenti la dinastia Han. Ad esempio, secondo una tradizione, alla fine del quarto secolo a.C. uno straniero munito di ciotola e bastone da monaco si sarebbe presentato alla corte del re dello stato di Yan. Un’altra leggenda narra di un monaco, talvolta identificato con un messo del re buddhista indiano Aśoka, che nel terzo secolo a.C. sarebbe giunto alla corte del Primo Imperatore della dinastia Qin.

Ma il mito di fondazione più influente ha per protagonista l’imperatore Ming degli Han e colloca l’introduzione del buddhismo nel primo secolo d.C. (Maspero, 1910; Tang, 1983). La leggenda è narrata in numerose fonti di diversa provenienza e datazione, in cui è descritta l’apparizione in sogno del Buddha all’imperatore e il conseguente invio di un’ambasceria in India (Palumbo, 2007). Al faticoso viaggio di ritorno avrebbe partecipato il monaco Kāśyapa Mātanga e, secondo altre versioni, anche il monaco Dharmaratna; con costoro, sul dorso di un cavallo bianco, sarebbe giunto anche il “*Sūtra* in quarantadue capitoli” (*Sishier Zhang jing*, T. 784), testo che una dubbia ma longeva tradizione considera il primo *sūtra* tradotto in Cina. Lo stesso cavallo avrebbe dato il proprio nome al Baimasi di Luoyang, ancora oggi erroneamente celebrato come primo monastero buddhista della Cina (Palumbo, 2003).

La realtà storica non ci porta tanto distanti dal mito. Fonti ufficiali attestano infatti che il buddhismo era noto alla corte Han proprio durante il regno di Mingdi (r. 58-75 d.C.). Un editto imperiale del 65 d.C. riportato nella “Storia degli Han posteriori” riferisce che il principe imperiale Liu Ying di Chu, “recitava le sottili parole di Huang-Lao e promuoveva i benevoli sacrifici per il Buddha” (*Hou Hanshu*). Si tratta della più antica testimonianza scritta della presenza del buddhismo in Cina.

In epoca Han il buddhismo fu solo un aspetto marginale della vita spirituale e intellettuale dei cinesi. Per contro, nello stesso periodo la religione si

diffuse nell'India del nord-ovest, all'altro lato del deserto del Taklamakan, prosperando nei territori governati dai sovrani indo-sciti della futura dinastia dei Kuṣāṇa. Dato che ancora non vi era traccia di un buddhismo stanziale nei territori collocati fra i due imperi, si è oggi propensi a credere che la religione sia inizialmente passata dall'India del nord alla Cina secondo una "trasmissione su lunga distanza" che coinvolse i regni collocati nell'attuale Xinjiang unicamente come zone di passaggio; solo in seguito, con la netta affermazione del buddhismo anche in quell'area, si sarebbero create le condizioni per una più proficua "trasmissione per contatto" (Zürcher, 1990).

Come conseguenza delle sue peculiari modalità di diffusione, il buddhismo Han si presenta come un insieme composito che include sia ibridazioni con forme di religiosità autoctone sia l'affermazione di prime comunità monastiche e la produzione delle prime traduzioni cinesi di testi buddhisti, fenomeni apparentemente slegati, riflessi diversi e, in certi ambiti, quasi casuali della religione indiana (Zacchetti, 2010a: 433-34). Per questo motivo, benché i segni della sua presenza siano inequivocabili, è opportuno considerare il buddhismo Han come lo stadio ancora embrionale del buddhismo in Cina (Zürcher, 1990).

L'aneddoto sul principe Liu Ying narrato nell'editto del 65 d.C. ci fornisce informazioni importanti su questa prima fase di sviluppo. Scopriamo ad esempio che nel I secolo d.C. il Buddha e la sua dottrina erano noti alla corte imperiale; questo dato, assieme a una presunta visita del messo indo-scita del 2 a.C. riferita in una fonte tarda ma autorevole, sembrerebbe avvalorare la tesi per cui il buddhismo giunse inizialmente in Cina come "culto di re" (Palumbo, 2011). L'editto ci riferisce inoltre che all'epoca esisteva a Pengcheng (nell'attuale Jiangsu) una comunità di laici e monaci buddhisti. Altro aspetto interessante è l'accostamento delle pratiche buddhiste alla tradizione Huang-Lao, un culto molto diffuso in epoca Han e dedicato a Laozi, oramai divinizzato, e all'Imperatore Giallo (Huangdi).

Un memoriale al trono più tardo di un secolo, conservato anch'esso nello *Hou Hanshu*, testimonia della sopravvivenza, in ambienti di corte, di simili commistioni buddho-daoiste. Inviato all'imperatore Huan (r. 147-68) nel 166 da un *fangshi* ('esperto delle arti segrete') di corte, il testo critica il sovrano per il suo indulgere nei piaceri dei sensi, una condotta ritenuta contraria allo spirito dei sacrifici rivolti a Huang-Lao e al Buddha. La descrizione precisa e coerente delle dottrine buddhiste che vi si trova rivela una notevole familiarità con la religione indiana. È verosimile supporre che aspetti del buddhismo fossero confluiti nell'ambito delle credenze e delle arti proprie dei *fangshi*. In altri termini, "non è probabilmente il caso di parlare, per questi culti di corte, di buddhismo in senso proprio. Piuttosto, ci troviamo di fronte alla 'citazione' di elementi buddhisti [...] in un contesto religioso essenzialmente cinese" (Zacchetti, 2010a: 433).

L'iniziale assimilazione del buddhismo nel quadro delle credenze locali riguarda anche l'ambito funerario, come rivela l'analisi di siti diffusi ed eterogenei (Mongolia, Cina sudorientale e Sichuan) dove è possibile apprezzare l'inclusione di motivi di origine indiana in situazioni culturali e mitologiche cinesi (Abe, 2002: 18-51; Zürcher, 1990: 164-69).

D'altro lato, sappiamo dell'esistenza, nella Cina degli Han orientali, di comunità buddhiste straniere con un'iniziale presenza di convertiti cinesi. Si trattava di maestri provenienti dalle zone sotto il controllo della dinastia filo-buddhista dei Kuṣāṇa, giunti in Cina al seguito delle carovane di mercanti e viaggiatori. La più documentata è la comunità stanziata durante la seconda metà del secondo secolo nella capitale Luoyang, città cosmopolita posta al capo orientale del reticolo delle cosiddette vie della seta, che da ormai un secolo collegavano la Cina con le regioni occidentali. La prima menzione della presenza di monaci buddhisti a Luoyang è contenuta nel componimento "Fu della capitale occidentale" (*Xijing fu*) di Zhang Heng (78-130 d.C.), dove si legge che persino uno *śramaṇa* non sarebbe rimasto impassibile di fronte alla bellezza delle donne del luogo.

Piuttosto che di un'organica "chiesa di Luoyang" è opportuno parlare di una pluralità di comunità distinte e che ci sono note in particolare per aver dato inizio all'opera di traduzione delle scritture buddhiste, impresa che sarebbe durata più di un millennio e avrebbe finito col dotare la Cina del più vasto e vario canone buddhista della storia.

Tra i più autorevoli traduttori del periodo Han figura An Shigao (c. 148-70), di origini parte, autore secondo il catalogo *Chu sanzang ji ji* di una trentina d'opere incentrate prevalentemente su tematiche del cosiddetto 'piccolo veicolo' (*hīnayāna*). A Lokakṣema, che fu attivo a Luoyang poco dopo An Shigao, si attribuisce invece il merito di avere introdotto il 'grande veicolo' (*mahāyāna*) in Cina.

Dai contenuti dei testi tradotti, così come da commentari e trascrizioni di insegnamenti dei principali maestri, siamo in grado di dedurre una serie di caratteristiche del buddhismo che veniva insegnato e praticato presso le comunità di Luoyang. L'attenzione sembra essere rivolta soprattutto alle pratiche meditative, all'insegnamento del *karma* e alle dottrine buddhiste sul *post-mortem* (*samsāra* e teoria delle rinascite), così come ad aspetti etici quali il divieto di uccidere esseri viventi o il controllo di passioni e desideri. Alla fine del II secolo risale anche la prima versione cinese di un testo della "Perfezione della saggezza" (*Prajñāpāramitā*), *corpus* fondante del 'grande veicolo' (*mahāyāna*) che di lì a poco si sarebbe imposto come la tradizione buddhista preminente in Cina.

L'assenza di riferimenti a insegnamenti buddhisti fondamentali come le quattro nobili verità e la dottrina dell'insorgenza causale, che rappresentano secondo la tradizione il contenuto dei primi discorsi pronunciati dal

Buddha dopo la sua illuminazione, rivela il carattere ancora immaturo del buddhismo Han. D'altro lato è oramai superata l'idea che i traduttori Han abbiano cercato punti di convergenza, sia nel lessico sia negli insegnamenti, con il daoismo (Mair, 2012). A differenza di quanto avveniva alla corte imperiale e negli ambienti popolari, le comunità monastiche della capitale non tentavano alcuna sintesi con dottrine e pratiche locali, rivendicando invece in modo netto la propria alterità rispetto alle credenze autoctone (Zacchetti, 2010a: 438).

Il terzo secolo, con la caduta degli Han da un lato e la penetrazione della religione nei territori che lambiscono il deserto del Taklamakan dall'altro, segnò una svolta nella storia del buddhismo in Cina. La crisi dell'istituzione imperiale, l'inizio delle guerre, la successiva frammentazione territoriale e l'incertezza politica portarono con sé una crisi ideologica diffusa, creando le condizioni favorevoli a nuove esperienze religiose. In un simile contesto, il buddhismo trovò terra fertile per potersi sviluppare in modo capillare su tutto il territorio.

D'altra parte, la diffusione del buddhismo in Serindia diede il via a quella "trasmissione per contatto" che, agevolando scambi costanti e un flusso ininterrotto di testi, immagini, idee e persone, permise alla religione di uscire dalla sua fase embrionale. Il buddhismo penetrò e si stanziò inizialmente sui confini meridionali del Taklamakan, da dove passava la rotta carovaniere che collegava Dunhuang con Khotan. In questo prospero regno buddhista nel 260 si recò Zhu Shixing, il primo pellegrino buddhista cinese di cui abbiamo menzione, con l'obiettivo di procurarsi una copia della "Perfezione della saggezza in ottomila stanze" (*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā*).

Nel corso del terzo secolo la Cina fu divisa in tre regni in lotta tra loro: il regno di Wei nel nord, il regno di Shu nel sud-ovest e il regno di Wu nel sud-est. Non sembra che il buddhismo abbia avuto sviluppi significativi nel regno di Shu, benché gli scavi abbiano rivelato che vi si preservò la consuetudine di inserire elementi iconografici buddhisti nel contesto dell'arte funeraria locale. Quanto al regno settentrionale di Wei, la casa regnante si oppose alle credenze religiose non conciliabili con il confucianesimo; ciò nonostante, le relazioni lungo le vie della seta non furono interrotte, favorendo l'arrivo di nuovi maestri, la circolazione di idee, immagini, miti e leggende, e la preservazione di comunità buddhiste nei centri urbani. Secondo una tradizione, che è tuttavia stata messa in discussione, per dotare queste comunità di regolamenti disciplinari e norme comportamentali furono qui tradotti i primi testi del *vinaya*, la disciplina monastica buddhista (Heirman, 2007: 170; Nattier, 2008: 158-60).

Ma l'opera di traduzione delle scritture buddhiste proseguì prevalentemente nel regno meridionale di Wu, dove erano giunti molti maestri della comunità di Luoyang spostatisi nel sud in seguito ai disordini della fine del

periodo imperiale. I più importanti traduttori del periodo sono Kang Senghui (?-280), di origini sogdiane, e l'indo-scita Zhi Qian (c. 223-53). La qualità dei loro scritti rispetto alla media delle traduzioni dell'epoca deriva dal fatto che, nonostante la loro origine straniera, avevano ricevuto anche un'educazione tradizionale di stampo cinese. Zhi Qian fu un laico attivo a Jianye (odierna Nanchino), capitale del regno di Wu, durante la prima metà del terzo secolo. Prolifico traduttore di opere prevalentemente del *mahāyāna*, è stato spesso paragonato a Lokakṣema. Kang Senghui operò invece a Jianye nella seconda metà del secolo e si interessò in particolare di meditazione e di *abbhidharma* (la scolastica delle scuole del buddhismo antico). Tra le sue opere spicca il *Liu du ji jing* (T. 152), una raccolta di storie delle vite anteriori del Buddha (*jātaka*) destinata a godere di grande popolarità in Cina (Zacchetti, 2013).

Durante la temporanea riunificazione operata dai Jin occidentali, si assistette a un progressivo radicamento del buddhismo e a primi significativi contatti con l'élite dei funzionari e la nobiltà. Per quanto concerne l'attività di traduzione, il suo centro fu nuovamente spostato nel nord e poté beneficiare degli scambi lungo le vie della seta. Degna di nota è la traduzione, realizzata nel 291, della versione della "Perfezione della saggezza in ottomila stanze" trovata da Zhu Shixing a Khotan (*Fanguang jing*, T. 221). Ma la figura di spicco del periodo è senz'altro l'indo-scita Dharmarakṣa (c. 230-316). Originario di una famiglia stanziata a Dunhuang, crebbe in un ambiente multietnico, studiando con un maestro indiano e ricevendo anche una formazione tradizionale cinese. Come Zhu Shixing, anch'egli si spinse verso le regioni occidentali, riportando con sé numerosi testi di cui curò in seguito la traduzione. Le sue numerose opere appartengono principalmente al *mahāyāna* e includono la prima versione cinese del *Sūtra del Loto* (*Saddharma puṇḍarīka sūtra*, *Zhengfabua jing*, T. 263).

In generale, si è soliti considerare le traduzioni prodotte durante gli Han orientali, i Tre Regni e i Jin occidentali come rappresentative del primo dei tre periodi di traduzione: le 'traduzioni antiche' (*guyi*). A queste seguiranno le 'traduzioni vecchie' (*jiuyi*) prodotte dai Jin orientali alla dinastia Sui e le 'traduzioni nuove' (*xinyi*) di epoca Tang e Song (Demieville, 1973: 170; Zacchetti, 1996: 137-42).

In questa prima fase, l'opera di traduzione era svolta da squadre di esperti composte da uno o più maestri stranieri, che traducevano il testo in lingua cinese colloquiale, e da collaboratori e assistenti cinesi, il cui compito era di trascrivere e trasporre il testo in lingua letteraria. La scarsa conoscenza del cinese da parte dei monaci stranieri, che solitamente parlavano la lingua vernacolare ma non erano pratici della forma scritta, impediva loro di procedere a una verifica attenta del testo d'arrivo. D'altro lato, i collaboratori erano spesso ottimi conoscitori della lingua letteraria ma non conoscevano le lin-

gue dell'India né avevano un'adeguata preparazione dottrinale di ambito buddhista. Com'è facile comprendere, queste traduzioni si presentavano spesso in forma di parafrasi ed erano infarcite di fraintendimenti ed errori. Va tuttavia riconosciuto un "più alto grado d'interazione con il pensiero indigeno" e "una maggiore attenzione allo stile letterario" delle traduzioni dei Tre Regni e Jin rispetto al periodo Han (Zacchetti, 2010b: 440-41).

I testi tradotti durante questa fase nel loro insieme sembrano già prefigurare gli sviluppi successivi del buddhismo in Asia orientale. Comprendono storie delle vite anteriori del Buddha (*jātaka*) e racconti edificanti (*avadāna*), generi che rimasero sempre molto cari ai cinesi, assieme ad alcuni dei principali *sūtra* del *mahāyāna*, tra cui le prime versioni del *corpus* della terra pura, che introdussero in Cina il culto del Buddha Amitābha e formeranno la base testuale della tradizione *jingtu*. Quanto al già menzionato *Sūtra del Loto*, esso deve la sua fortuna in Asia orientale al suo messaggio di salvezza universale insito nella teoria dell'«unico veicolo» (*yisheng*) ed espresso in parabole di grande impatto popolare. A quest'epoca risale anche la prima versione del *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* (T. 474): incentrato sulla figura di Vimalakīrti, un ricco laico padre di famiglia la cui saggezza è pari a quella del *bodhisattva* Mañjuśrī, l'opera era destinata a esercitare una considerevole influenza in Cina, in particolare tra i laici colti e abbienti (Ch'en, 1972: 378-85).

DIFFUSIONE E CRESCITA: LE DINASTIE DEL SUD E DEL NORD

Dopo la breve riunificazione operata a cavallo del quarto secolo dalla dinastia Jin, sopraggiunse un nuovo periodo di frammentazione che si protrasse per oltre due secoli e mezzo, durante i quali il nord fu controllato da dinastie di origine straniera variamente sinizzate, mentre il sud si erse a bastione difensivo della tradizione cinese.

Fu questo il momento in cui il buddhismo seppe imporsi come fattore determinante sul piano politico e in ambito culturale, diffondendosi fra tutti gli strati sociali, attirando l'interesse delle élite intellettuali e guadagnandosi l'appoggio governativo. La fioritura della religione si riflesse in una crescita del *sangha*, la comunità monastica, sia in termini numerici sia qualitativi, con la nascita della figura del monaco colto e raffinato in grado di disquisire di filosofia e metafisica con i letterati cinesi. D'altro lato, grazie al contributo di Kumārajīva e della sua scuola di Chang'an, all'inizio del quinto secolo si ebbe un perfezionamento delle tecniche traduttive e un conseguente significativo miglioramento della qualità delle traduzioni. Nasceva, nel sesto secolo, il primo nucleo del Canone buddhista cinese.

Tutto ciò fu reso possibile anche da fattori esterni che permisero agevoli comunicazioni attraverso la Serindia, oramai prevalentemente buddhista, garantendo un costante flusso di testi, immagini e idee. I territori sulla rotta carovaniere settentrionale del Taklamakan videro la penetrazione del buddhismo un secolo dopo quelli meridionali, come testimoniano i resti più antichi del complesso di Kizil (nord-ovest di Kucha), risalenti al quarto secolo. Se nel sud prevaleva il *mahāyāna*, sembra che nel nord si sia sviluppata innanzitutto la tradizione antica *sarvāstivāda*. Queste aree, sottoposte all'influenza culturale indiana come cinese, furono a loro volta fucine creative, contribuendo allo sviluppo del buddhismo cinese in modo più attivo di quanto si sia ritenuto in passato (Neelis, 2010: 291-309).

Negli stessi anni cominciava a formarsi il complesso rupestre di Dunhuang. I templi in grotta di Mogao, scavati a partire dal quinto secolo sulle colline Mingsha, a pochi chilometri dalla città-oasi di Dunhuang, sono un chiaro segno dell'importanza oramai assunta dal buddhismo in Serindia. Quando fu abbandonato nell'undicesimo secolo (probabilmente in seguito a invasioni di etnie islamiche) il complesso contava 492 templi, decorati con 2400 statue e 45000 mq di dipinti.

Dunhuang era una delle prime tappe lungo l'intricato reticolo delle vie della seta, che rimase il principale canale di accesso del buddhismo in Cina fino agli inizi dell'ottavo secolo, quando l'espansione islamica nelle regioni centroasiatiche lo interruppe. D'altro lato, le rotte marittime verso l'Asia sud-orientale, già attive dal secondo secolo, rimasero di importanza secondaria fino ai Tang (Sen, 2014). Questi stessi itinerari furono percorsi a ritroso anche da decine di pellegrini cinesi che si avventurarono verso occidente "alla ricerca del *Dharma*" (*qiufa*).

Nel periodo delle dinastie del sud e del nord, Faxian (c. 336/45-418/23) rappresenta senz'altro il caso più importante per l'influenza esercitata in seguito dalle sue memorie di viaggio (T. 2085). Partito da Chang'an nel 399, attraversò le regioni occidentali lasciandoci dettagliate descrizioni in cui menziona la coesistenza nell'area di centri del 'grande veicolo' (*dasheng*) e del 'piccolo veicolo' (*xiaosheng*). Faxian trascorse una decina d'anni tra l'India settentrionale e centrale e il regno di Sri Lanka, rientrando in Cina via nave nel 413/414, per dedicare gli ultimi anni di vita alla traduzione dei testi che aveva raccolto e portato con sé (Bianchi, 2013).

Oltre a Faxian, il novero dei pellegrini buddhisti include i già menzionati Zhu Shixing e Dharmarakṣa (terzo e quarto secolo), figure come Zhiyan e Baoyun (tra i compagni di viaggio di Faxian), Huisheng e il laico Song Yun (membri di un'ambasceria dei Wei settentrionali), fino ai più noti casi di Xuanzang e Yijing in epoca Tang. Il motore principale di questi monaci viaggiatori era la ricerca delle scritture buddhiste e degli insegnamenti di cui lamentavano l'assenza in Cina, un'aspirazione primaria, che comunque

si accompagnava al desiderio di rendere omaggio ai luoghi sacri legati alla vita del Buddha e alla storia antica del buddhismo (Zürcher, 2007: 61; Magnin, 1987: 284).

Tra il quarto e il sesto secolo, lo sviluppo del buddhismo proseguì secondo linee diverse nelle regioni settentrionali e meridionali della Cina. È comunque bene ricordare che le relazioni tra nord e sud non furono mai interrotte. Al contrario, la comunicazione tra i diversi ambienti buddhisti agevolò prime forme di sintesi operate da alcune delle più autorevoli figure buddhiste del periodo. In linea di massima, tuttavia, è possibile affermare che il nord e il nord-ovest, rimasti in contatto diretto con le regioni occidentali, preservarono una “maggiore consapevolezza delle origini straniere del buddhismo” (Zürcher, 2001: 187). Nel sud del paese, invece, l’assimilazione della religione indiana fu maggiormente filtrata attraverso una visione del mondo tipicamente cinese. Alla fine del periodo di divisione queste due tendenze finirono con il convergere entro un unico alveo, permettendo il passaggio dalla fase di assimilazione del buddhismo in Cina alla vera e propria nascita del “buddhismo cinese”.

Sul piano istituzionale, il passaggio dal quarto al quinto secolo è generalmente considerato un momento di svolta, perché portò alla messa a punto, sia da parte dei governi settentrionali sia meridionali, di misure finalizzate a controllare la comunità monastica integrandola all’interno del sistema burocratico imperiale e di fatto privandola dell’autonomia politica che era stata propria del *sangha* in India. Nel nord, ad esempio, fu istituito un organismo centralizzato con a capo un sovrintendente e incaricato dell’amministrazione delle comunità buddhiste, della gestione delle risorse economiche e della supervisione di attività quali le ordinazioni monastiche. Analogamente nel sud fu ideato un sistema amministrativo retto da un “capo del *sangha*” e responsabile della supervisione e gestione delle attività dei monasteri (Ren, 1988: 75-84; Zacchetti, 2010a: 461-63).

Molte delle corti meridionali furono favorevoli al buddhismo. Già nel quarto secolo, l’imperatore Xiaowu dei Jin occidentali (r. 372-96) dichiarò con un atto formale la propria adesione al buddhismo e prese i voti del laicato. Wendi (r. 424-53), dei Song meridionali, finanziò la costruzione di monasteri e organizzò dibattiti di argomento buddhista a corte. Ma l’apice del sostegno imperiale fu raggiunto durante il regno di Liang Wudi (r. 502-49), il quale si dichiarò ‘imperatore *bodhisattva*’ ispirandosi all’ideale indiano del *cakravartin* (monarca universale sostenitore del *Dharma*), escluse il daoismo, promosse il vegetarianesimo, proibì i sacrifici di animali nei rituali di stato e prese egli stesso i voti del *bodhisattva* (Ch’en, 1972: 124-28).

La corte e le grandi famiglie della nobiltà finanziarono la costruzione di templi e monasteri e la comunità monastica si ampliò, con la fondazione e la rapida affermazione dell’ordine monastico femminile e il coinvolgimento

di ogni strato della popolazione. Si stima che all'inizio del quinto secolo la Cina meridionale contasse più di 1700 monasteri e che verso la metà del sesto secolo vi vivessero circa 82000 monaci e monache (Zürcher, 2001: 207).

La prosperità e la diffusione del buddhismo si accompagnò all'emergere di un'opposizione da parte degli ambienti cinesi più conservatori e in vari momenti furono fatti dei tentativi per sottoporre il *sangha* al controllo statale o per contenerne la crescita. Un tipico esempio è costituito dal dibattito avvenuto presso la corte dei Jin orientali sulla questione se i monaci dovessero o meno inchinarsi al cospetto dell'imperatore come atto di sottomissione al sovrano; la questione fu momentaneamente accantonata ma era destinata a ripresentarsi nei secoli a venire (Zacchetti, 2010a: 450-51). Quanto al daoismo, Gu Huan, patriarca dello *shangqing* attivo nei territori dei Qi meridionali, nel 467 compose il celebre "Trattato sui barbari e i cinesi" (*Yi xia lun*), in cui presentava il buddhismo come una religione inferiore destinata ai barbari (Bumbacher, 2012: 157-58). Nonostante il sussistere di questi conflitti, e il fatto che sovrani come lo stesso Wendi e il suo successore Xiaowudi (r. 454-64) dei Song meridionali siano intervenuti con misure atte a limitarne la crescita, non si ebbe nella Cina meridionale nessuna reale repressione del buddhismo, come avvenne invece nel nord del paese.

Lontano dalle rotte carovaniere dell'Asia centrale, il buddhismo meridionale ebbe uno sviluppo autonomo rispetto al modello indiano. In effetti, il suo più significativo contributo sul piano intellettuale va ricercato nella fioritura di un'esegesi di forte impronta cinese e nella nascita del genere della storiografia buddhista cinese. Va comunque detto che non furono pochi i maestri stranieri giunti in Cina attraverso le rotte marittime, la cui importanza si accrebbe a partire dal quinto secolo. Costoro si dedicarono qui come al nord alla traduzione delle scritture, che tuttavia rimase un'attività relativamente marginale rispetto a quanto stava accadendo a Chang'an.

Il processo di graduale penetrazione della religione negli ambienti elitari si concretizzò nell'emergere di figure di monaci eruditi e raffinati, versati nei classici cinesi quanto nella dottrina buddhista (Kieschnick, 1997: 141). Prevalentemente provenienti dalle grandi famiglie nobiliari, costoro seppero dialogare con politici e letterati, contribuendo, per la prima volta nella storia, allo sviluppo del pensiero cinese. La fioritura dello 'studio dell'arcano' (*xuanxue*), incentrato sulla lettura metafisica delle opere daoiste del *Laozi* e *Zhuangzi* e del "Classico dei mutamenti" (*Zhouyi*), aveva portato nei salotti dei Jin orientali la moda delle 'conversazioni pure' (*qingtan*), in cui i buddhisti introdussero il concetto della vacuità universale (*śūnyatā*) espresso nel corpus dei *sūtra* della "Perfezione della saggezza".

In questo contesto, una figura molto influente fu Zhi Dun (314-66), monaco eccezionalmente colto, conoscitore della letteratura secolare (suo un

commentario al *Zhuangzi*) e autore di erudite opere di esegesi buddhista, che ci sono solo parzialmente pervenute. Zhidun era noto anche per la sua maestria nelle buone maniere dell'alta società, per le sue relazioni influenti e le conoscenze altolocate (Zürcher, 2007: 116-36). A lui si deve l'elaborazione di un'articolata teoria sulla vacuità, intesa come "né piena sostanzialità né assoluta non esistenza" e riferita all'interdipendenza condizionata dei *dharmas*, gli elementi costitutivi dell'esistenza empirica (Zacchetti, 2010a: 452).

Tra i monaci più importanti del sud del paese figura Huiyuan (334-417), la cui esperienza di vita è esemplificativa degli scambi e dei costanti contatti fra meridione e settentrione durante questi secoli di divisione. Discepolo di Dao'an (312/314-85) presso la comunità di Xiangyang, nella Cina centrale, fu costretto a trasferirsi nel sud in seguito alla conquista del territorio da parte delle truppe dei Qin. Nel 380 fondò il centro buddhista del monte Lu (Lushan, attuale Jiangxi), che ospitava una comunità di monaci e laici dediti a pratiche meditative e al culto di Amitābha. La ripetizione del nome del Buddha (*nianfo*) finalizzata alla rinascita nella sua terra pura di occidente si accompagnava a tecniche di purificazione e visualizzazione. Huiyuan ospitò presso il proprio centro alcuni tra i più autorevoli maestri del periodo e intrattenne costanti e proficui rapporti con Kumārajīva, a Chang'an (Zürcher, 2007: 204-53).

Il centro di Huiyuan fu visitato anche dal monaco indiano Buddhahadra (358-429), autorevole traduttore meridionale originario di Kapilavastu, nell'India settentrionale. Costui raggiunse la Cina settentrionale attraverso le rotte carovaniere dell'Asia centrale, tuttavia fu presto contrastato dalla scuola di Kumārajīva e costretto a lasciare Chang'an, all'epoca principale centro delle traduzioni, per trasferirsi dapprima sul monte Lu e poi a Nanchino. Tra le sue opere spicca la prima traduzione del *Mahāparinirvāṇa sūtra* (*Foshuo daban niyuan jing*, T. 376), realizzata in collaborazione con Faxian e destinata a suscitare una delle *querelle* dottrinali più significative dell'epoca.

Testo fondamentale del tardo *mahāyāna*, in cui è introdotta la dottrina della 'natura di Buddha' (*foxing*), il *Mahāparinirvāṇa sūtra* fu tradotto quasi contemporaneamente nel sud e nel nord della Cina. La versione meridionale sembrava negare che tutti gli esseri senzienti possedessero la natura di Buddha, causando la sfortuna di Daosheng (355-434), che era invece un convinto sostenitore della possibilità per ciascuno di realizzarla. Daosheng, che in passato aveva frequentato sia il monte Lu sia il centro di Kumārajīva e godeva di un notevole prestigio, nel 428 fu accusato di eresia ed espulso dalla comunità buddhista della capitale Jiangkang. Fu riabilitato qualche anno dopo grazie alla versione settentrionale del *sūtra*, che dava credito alle sue teorie (Liebenthal, 1956 e 1957).

Il quinto secolo vide lo sviluppo della letteratura storiografica, rappresentata in particolare dalle raccolte di biografie di monaci eminenti a opera di Baochang (466-?) e di Huijiao (497-554), che inaugurarono un genere destinato ad avere grande fortuna per tutta la storia del buddhismo cinese (Koichi, 1994; Wright, 1954). A Baochang è attribuita la compilazione di una raccolta di “Biografie di monaci famosi” (*Mingseng zhuan*), che non ci è pervenuta, e della prima raccolta di “Biografie delle monache” (*Biqiuni zhuan*, T. 2063; Tsai, 1996), mentre Huijiao è autore delle “Biografie di monaci eminenti”, vero e proprio capolavoro letterario che comprende 275 biografie (*Gaoseng zhuan*, T. 2059; Shih, 1968). Complementari ai cataloghi delle scritture, queste biografie dal forte carattere agiografico ci forniscono al contempo dati storici importanti sulle attività delle comunità buddhiste dal quarto al sesto secolo e informazioni sui modelli esemplari a cui quelle stesse comunità si dovevano ispirare (Kieschnick, 1997).

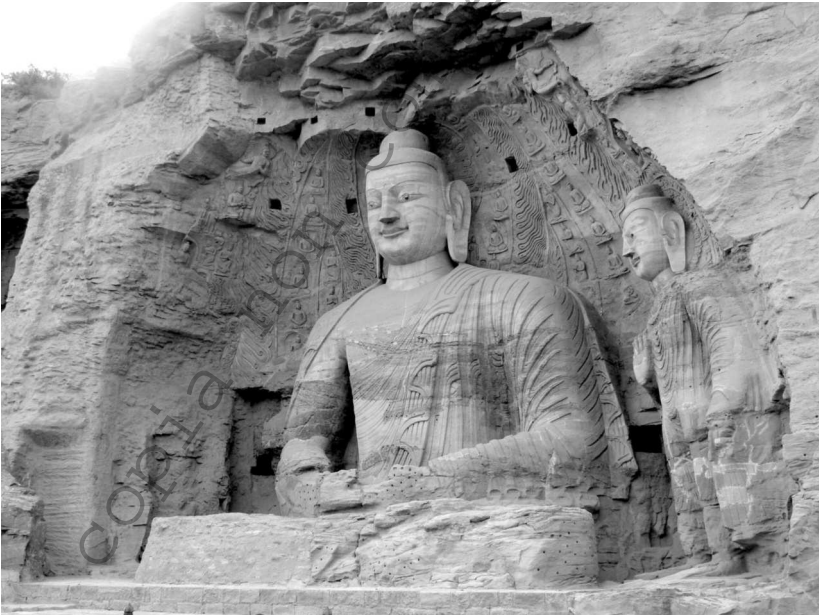
Quanto all'attività di traduzione, la figura più significativa del sud del paese è Paramārtha (499-569), un maestro altamente qualificato proveniente da una famiglia brahmanica nell'India centrale. Giunto a Canton verso la metà del sesto secolo, fu accolto con ogni onore dall'imperatore Wu dei Liang, che tuttavia morì l'anno successivo lasciando la dinastia nel caos. Nonostante le difficili circostanze in cui venne a trovarsi, Paramārtha fu un prolifico traduttore, che ebbe il merito di introdurre in Cina le principali opere di Asaṅga e Vasubandhu, gli ideatori della scolastica *yogācāra*, inclusa la traduzione parziale dello *Yogācārabhūmi śāstra* (T. 1584). La sua tradizione interpretativa è nota come *shelun*, dal titolo cinese delle sue traduzioni del “Compendio del *mahāyāna*” (*Mahāyānasamgraha śāstra*, *She dasheng lun*, T. 1593) di Asaṅga e del relativo commentario di Vasubandhu (T. 1595).

La tradizione attribuì a Paramārtha la traduzione del “Risveglio della fede” (*Dasheng qixin lun*, T. 1666), testo oggi da molti considerato apocrifo e destinato a esercitare un'enorme influenza sulla tradizione *huayan* e in generale sullo sviluppo del *mahāyāna* dell'Asia orientale. Facendo riferimento, oltre al concetto di ‘coscienza deposito’ (*ālayavijñāna*, *alaiyeshi*), proprio della *yogācāra*, anche all'idea di ‘embrione del *tathāgata*’ o del Buddha (*tathāgatagarbha*, *rūlaizang*), l'opera fu considerata inattendibile da Xuanzang e dalla sua scuola. Studi recenti tendono a negare a Paramārtha la paternità dell'opera (Keng, 2009).

Anche le corti settentrionali, rette da sovrani di origine non cinese, favorirono il buddhismo, una religione straniera alla quale potevano fare riferimento per legittimare il proprio potere e controbilanciare l'influenza del confucianesimo, dottrina cinese dal forte carattere identitario. Gli stati settentrionali, fortemente centralizzati, tesero a creare una stretta interrelazione fra stato e chiesa e a mettere in atto misure di controllo maggiori rispet-

to ai governi del sud. L'apice dell'appoggio imperiale fu garantito dalla dinastia proto-mongola dei Wei settentrionali, o Toba-Wei, che tra la seconda metà del quinto secolo e la prima metà del sesto secolo regnò sull'intero territorio della Cina settentrionale. Questo avvenne nonostante i sovrani Wei, impegnati in un un processo di profonda sinizzazione, favorissero il confucianesimo e accordassero il proprio sostegno anche al daoismo dei maestri celesti.

Si assistette a una fioritura di monasteri e luoghi di culto senza precedenti. Gli edifici buddhisti, che nel 518 occupavano un terzo della superficie di Luoyang, erano prevalentemente in legno e non ci sono pervenuti. Ma possiamo farci un'idea piuttosto precisa della ricchezza e varietà dell'arte e architettura buddhista del periodo grazie ai maestosi templi-grotta di Yungang e Longmen, la cui costruzione è testimonianza di quanto si fosse ormai radicata la pratica della donazione al *sangha* per acquisire meriti spirituali (McNair, 2007). Il complesso di Yungang, presso Datong, fu scavato tra il 460 e il 525 (252 templi e oltre 50000 immagini), mentre lo scavo di Longmen fu iniziato nel 493, in seguito allo spostamento della capitale a



Grotte di Yungang (Datong, Shanxi) (Fotografia Ester Bianchi, 2016).

Luoyang, e proseguì durante i Tang (2345 templi e oltre 100000 immagini). Un censimento del 525 rivela che la Cina settentrionale contava all'inizio del sesto secolo una popolazione monastica di circa due milioni di religiosi (Zürcher, 2001: 211-12).

In generale, durante tutto il periodo i monasteri si rafforzarono economicamente, grazie alle ingenti donazioni delle classi abbienti e all'esenzione fiscale di cui godevano le loro proprietà. Com'era accaduto nel sud del paese, prosperità e crescita portarono allo sviluppo di forme di anticlericalismo (Hureau, 2002), soprattutto da parte di rappresentanti del daoismo e del confucianesimo. In due occasioni il malcontento sfociò in vere e proprie persecuzioni.

La prima repressione del buddhismo avvenne nel 446 e fu messa in atto da Taiwudi, dei Wei settentrionali, secondo la storiografia tradizionale su istigazione del ministro antibuddhista Cui Hao e del maestro daoista Kou Qianzhi. Per quanto le ragioni delle drastiche misure adottate dall'imperatore siano senz'altro più complesse e vadano ricercate nel timore della componente eversiva del buddhismo nelle aree rurali, è comunque evidente che Kou Qianzhi, consigliere dell'imperatore, ebbe nella vicenda un ruolo importante. La seconda persecuzione, invece, si tenne durante il regno di Wudi dei Zhou settentrionali negli anni 574-78 e colpì anche il daoismo. Sembra plausibile che l'obiettivo delle misure fosse il rafforzamento dell'esercito e la raccolta di fondi per la campagna militare contro i Qi settentrionali. Comunque sia, Wudi era un sovrano incline al confucianesimo e la motivazione ideologica alla base della sua repressione del buddhismo non va sottovalutata. In entrambi i casi, le misure adottate (il ritorno forzato allo stato laicale dei religiosi e la distruzione di immagini e testi sacri) ebbero breve durata, ma causarono ingenti danni, soprattutto materiali, al buddhismo delle zone coinvolte (Ch'en, 1972: 147-51 e 190-94; Zacchetti, 2010a: 473-74).

Se nel sud del paese si stava affermando la figura del monaco letterato, una caratteristica del settentrione è la presenza, presso le corti principesche, di monaci buddhisti incaricati di svolgere pratiche e rituali per il benessere e la salvaguardia della dinastia. In effetti, il sostegno accordato dalle corti imperiali ai monaci missionari stranieri era spesso ispirato dal desiderio di servirsi delle loro arti segrete e poteri soprannaturali (Zürcher, 2012: 18). Ne è un chiaro esempio Fotudeng (?-348), monaco taumaturgo nativo di Kucha che giunse a Luoyang nel 310 e fu consigliere per questioni politiche e militari di re Shi Le (319-33) dei Zhao posteriori (Wright, 1948). Fotudeng fu in grado di creare uno stretto legame fra l'autorità imperiale e le comunità buddhiste, a cui diede un assetto istituzionale che sarebbe stato preso a modello dai suoi eredi. Le sue abilità di mago gli portarono inoltre grande notorietà e migliaia di devoti.

Il caso di Fotudeng è esemplificativo di quanto il buddhismo dell'epoca dovesse essere molto più complesso e vario di quanto comunemente riconosciuto. La traduzione dei testi, su cui maggiormente si sono concentrati gli studi, era solo una delle tante attività a cui si dedicavano le sempre più numerose comunità buddhiste. Se questo è valido per i grandi monasteri, che potevano contare sull'appoggio della corte e della nobiltà, lo è a maggior ragione per le migliaia di piccoli templi, spesso non riconosciuti ufficialmente, nei quali monaci poco più che illetterati si dedicavano a liturgie basilari, a forme di esorcismo e a guarigioni, e dove la pratica buddhista si mescolava ai culti locali (Zürcher, 2001: 213).

Fotudeng fu maestro di Dao'an (314-85), dotto e autorevole monaco cinese autore del primo catalogo delle scritture buddhiste parzialmente pervenutoci. Considerato precursore delle cosiddette 'traduzioni vecchie' (*jiuyi*), seppe creare a Chang'an l'ambiente favorevole alle successive attività di Kumārajīva. Prima di giungere nel nord, Dao'an aveva guidato una comunità monastica nella Cina centrale, presso Xiangyang, nota per il rigore nel rispetto della disciplina monastica e per lo sviluppo del culto di Maitreya. A Dao'an si deve la consuetudine, rimasta valida sino a oggi, di attribuire ai monaci cinesi il cognome Shi, dal primo carattere del nome cinese di Buddha Śākyamuni (cin. Shijiamouni). In seguito alla conquista della regione da parte di truppe dei Qin anteriori, Dao'an fu preso prigioniero e costretto a trasferirsi a Chang'an, capitale del regno. Qui divenne consigliere di corte e ottenne l'incarico di dirigere l'attività di traduzione, incentrata in particolare su opere dei generi *vinaya* (la disciplina monastica), *āgama* e *abhidharma* (entrambi generi non *mahāyāna*). Come affermato da Stefano Zacchetti, Dao'an "è una delle figure più importanti della storia del buddhismo in Cina [...] Egli rifiutò ogni facile 'via cinese' al buddhismo, ricercando sempre, con passione e fatica, una soluzione che non tradisse il significato originale del messaggio di Śākyamuni" (Zacchetti, 2010a: 459).

L'altra grande figura del buddhismo settentrionale è il noto traduttore Kumārajīva (344-413), monaco centrasiatatico nativo di Kucha che giunse presso l'ufficio di traduzioni di Chang'an nel 401. A riprova della varietà dottrinale che regnava all'epoca in Serindia, vale la pena di ricordare che Kumārajīva era stato inizialmente un *sarvāstivādin* (tradizione dominante nei territori a nord del Taklamakan) e che si convertì al *mahāyāna* solo dopo avere visitato Kashgar (Palumbo, 2011: 75).

L'attività di Kumārajīva e della sua scuola di Chang'an segnò un netto miglioramento nella traduzione dei testi, grazie in particolare allo sviluppo di una forma di cinese buddhista standardizzato che sarebbe rimasto un riferimento imprescindibile nei secoli successivi. D'altro lato, l'attività di traduzione cessò di avere un carattere privato per divenire un'impresa ufficiale che coinvolgeva decine di traduttori e collaboratori e richiedeva pianifica-

zione e una sistematica organizzazione dei lavori. Le traduzioni si fecero così più fluide e raffinate, benché talvolta la ricercatezza stilistica andasse a sfavore dell'accuratezza filologica.

Nella decina di anni intercorsi tra l'arrivo a Chang'an e la sua morte, Kumārajīva poté dedicarsi interamente all'attività di traduzione, godendo dell'appoggio incondizionato dell'imperatore Yao Xing (r. 394-416) dei Qin posteriori. Tra le sue numerose opere (trentacinque per il catalogo più antico, più di cento in quelli successivi) spiccano le prime traduzioni della tradizione *mādhyamika*, l'altra grande scuola della scolastica del *mahāyāna* assieme alla *yogācāra*. Nello specifico, rese in cinese tre testi di Nāgārjuna e uno di Āryadeva: *Madhyamaka śāstra* (*Zhonglun*, T. 1564), *Dvādaśanikāya śāstra* (*Shiermen lun*, T. 1568), *Mahāprajñāpāramitā śāstra* (*Dazhidu lun*, T. 1509) e *Śata śāstra* (*Bailun*, T. 1569). Degne di menzione sono anche le sue traduzioni di testi del corpus della *Prajñāpāramitā* e del "Sūtra di Amitābha" (*Amituo jing*, T. 366), e soprattutto le sue versioni, poi divenute standard, del *Sūtra del Loto* (*Miaofa lianhua jing*, T. 262) e del *Vimalakīrtinīrdeśa sūtra* (*Weimojie suoshuo jing*, T. 475).

Le competenze linguistiche acquisite e affinate da Kumārajīva lo rendono un caso eccezionale nel panorama dei traduttori stranieri, per la sua abilità a tenere sermoni sui contenuti dottrinali dei testi tradotti, per la fitta corrispondenza che intrattenne con i più importanti monaci cinesi dell'epoca e, unico caso a nostra conoscenza oltre a Paramārtha, per la scrittura di trattati e commentari in lingua cinese (Zürcher, 2012: 21).

Alla sua scuola si formarono alcune delle menti più fini del buddhismo cinese. Al già menzionato Daosheng è attribuita la teoria della 'illuminazione improvvisa', che diverrà in seguito il tratto distintivo del buddhismo *chan* e che egli elaborò sulla base del pensiero di Nāgārjuna. Secondo Daosheng, la *bodhi* non è realizzabile attraverso un graduale accumulo di nozioni, ma piuttosto attraverso un'intuizione improvvisa della realtà ultima che soggiace alla manifestazione fenomenica. Un altro noto allievo di Kumārajīva fu Sengzhao (365-434), il cui merito risiede nell'opera di esegesi della *Prajñāpāramitā* (Thompson, 2008).

In questi secoli, il buddhismo prosperò anche nei territori della Cina nord occidentale governati dai Liang settentrionali, anch'essi favorevoli al buddhismo. All'inizio del quinto secolo operò a Langzhou, in qualità di consigliere, mago di corte e traduttore, il maestro indiano Dharmakṣema. Il suo principale contributo risiede nella traduzione della versione settentrionale del *Mahāparinirvāna sūtra* (*Dapan niepan jing*, T. 374).

Questa vasta opera di traduzione era destinata a protrarsi ancora per i secoli a venire perché, come suggerito da Lewis Lancaster, i cinesi volevano essere certi di possedere tutte le scritture buddhiste indiane e finché si continuavano a scoprire testi nuovi sarebbe stato inopportuno chiudere la rac-

colta (Lancaster, 2012). Si rese presto necessaria un'opera di catalogazione che fornisse il quadro delle scritture disponibili. Il primo catalogo di cui abbiamo traccia fu realizzato nel quarto secolo da Dao'an, mentre il più antico catalogo pervenutoci nella sua interezza è il *Chu sanzang ji ji* ("Raccolta di note sulla traduzione dei Tre Canestri", T. 2145) di Sengyou (445-518), una bibliografia di opere e di autori, ricca di riferimenti precisi a date e luoghi e di inestimabile valore per lo studio di questa fase di sviluppo del buddhismo cinese.

Con l'inizio del sesto secolo si affermò la concezione di una raccolta unitaria di 'tutte le scritture' (*yiqiejing*): nasceva così il Canone buddhista cinese. Inizialmente inteso come insieme di traduzioni dalle lingue dell'India, esso accolse presto anche testi scritti direttamente in cinese. Dapprima copiato a mano e distribuito ai principali monasteri del paese, fu stampato per la prima volta nella sua interezza nell'edizione *Kaibaozang* del 972, contenente 1076 testi (la stampa xilografica era stata inventata due secoli prima proprio in contesto buddhista) (Kieschnick, 2003: 180-83). Il Canone buddhista, sia in forma manoscritta sia a stampa, fu da subito oggetto di culto in Cina e il suo possesso divenne fonte di autorità e potere (Wu, 2015). La versione moderna maggiormente impiegata oggi è nota come *Taishō* (dal nome di regno Taishō: 1912-25) e fu pubblicata a Tokyo negli anni 1924-34. I cinquantacinque volumi principali della raccolta includono 2184 opere e sono costituiti per due terzi da traduzioni, incluse le versioni successive di un medesimo testo (Zacchetti, 2010b).

VARIETÀ E FIORITURA IN EPOCA SUI E TANG

La riunificazione imperiale operata dai Sui e consolidata durante i secoli di governo Tang restituì alla Cina unità, stabilità e pace sui propri territori. Allo stesso tempo, i confini si ampliarono come mai prima, estendendo l'influenza del potere imperiale sull'Asia centrale e su stati limitrofi come la Corea, il Tibet e il Vietnam (Annam). La capitale Chang'an, che fu in questi secoli la città più popolosa al mondo, si fece estremamente cosmopolita, ricca e vivace sul piano culturale e intellettualmente fervida.

Gli imperatori Tang si ispirarono ai principi etici e all'ideologia di governo del confucianesimo, fattore fondante dell'istituzione imperiale. Inoltre, considerandosi discendenti di Laozi (con cui condividevano il cognome Li), favorirono il daoismo per ragioni di culto degli antenati. Ciò nonostante, per la maggior parte sostennero apertamente anche il buddhismo, un'evidente scelta politica, considerando quanto era oramai radicato e diffuso fra la popolazione cinese di tutti gli strati sociali. Allo stesso tempo, la presenza presso la corte imperiale di influenti monaci buddhisti in qualità

di consiglieri politici e religiosi dimostra la fiducia nel potenziale spirituale del buddhismo. Gli imperatori Tang li reclutavano per la loro abilità nelle arti mantiche e per la conoscenza dei rituali atti a garantire protezione e prosperità allo Stato e alla dinastia (McRae, 2010: 495-500).

Per comprendere la complessità del rapporto della casa regnante Tang con il buddhismo basti pensare al caso di Taizong (r. 626-49). Il secondo imperatore Tang dichiarò la sua devozione al daoismo, al quale si sentiva legato per questioni di pietà filiale, ma fin dall'inizio non si dimostrò per questo ostile al buddhismo, di cui riconosceva l'efficacia nell'ambito dei rituali per il benessere dello Stato. Infine, dopo diversi incontri con Xuanzang, appena rientrato dal suo pellegrinaggio in India, Taizong giunse ad affermare che il confucianesimo, il daoismo e le altre scuole di pensiero cinesi non erano che piccole pozze d'acqua se paragonate alla grandezza oceanica del buddhismo (Ch'en, 1972: 217-19).

Alcuni imperatori si proclamarono *cakravartin*, secondo l'ideale buddhista del santo monarca universale 'che mette in moto la ruota' (*zhuānlún wáng*). È il caso di Wendi (r. 581-604), il fondatore della dinastia Sui, dell'imperatrice Wu Zetian (r. 684-705) e di Suzong (r. 756-62). L'apice del sostegno imperiale al buddhismo fu raggiunto durante il regno dell'imperatrice Wu Zetian, che si fece riconoscere come manifestazione di Maitreya, il Buddha futuro, e usò il buddhismo per legittimare la propria presa di potere e la fondazione di una sua dinastia (Forte, 1988).

Un fattore favorevole al buddhismo fu anche l'estensione del controllo cinese lungo le vie della seta, che permise un nuovo afflusso di maestri e di testi dall'Asia centrale e dall'India, ma anche l'affermazione di nuovi credi stranieri (nestorianesimo, islam e manicheismo) e l'emergere di un conseguente clima di apertura intellettuale e cosmopolitismo.

In questo contesto, il buddhismo si consolidò e sviluppò ulteriormente, ponendosi come uno degli ingredienti più importanti della vita religiosa, culturale e intellettuale del paese. L'epoca Sui-Tang costituisce, assieme all'epoca Song, il periodo di maggiore sviluppo, maturità e influenza del buddhismo in Cina.

La politica religiosa adottata dai Tang si pose in continuità con quella dei governi delle dinastie del sud e del nord, in particolare dei Wei settentrionali, mirando al controllo della comunità monastica ma garantendole anche sostegno ufficiale e una notevole prosperità economica. Ad esempio, si mantennero sia il sistema dei monasteri statali finanziati con fondi pubblici sia l'esenzione fiscale dei possedimenti monastici. In termini di controllo, furono attuate delle politiche che limitarono ulteriormente l'autonomia del *sangha*. Se nel corso dei secoli precedenti solo i crimini maggiori commessi dai monaci erano di competenza delle autorità statali, con i Tang anche i crimini minori cessarono di essere materia monastica e furono sottoposti alle leggi civili.

Il caso più esemplificativo delle politiche Tang verso il buddhismo è fornito da Xuanzong (r. 712-56), imperatore che si mostrò favorevole al buddhismo pur preferendo il daoismo. Egli proibì la costruzione di nuovi monasteri su iniziativa di patroni privati, ricondusse allo stato laicale 30000 monaci considerati non meritevoli e ideò esami clericali per le ordinazioni monastiche. Amministrati dal governo e mutuati dal sistema per il reclutamento dei funzionari imperiali, questi esami miravano a controllare e contenere il numero dei religiosi, prevedendo che chi li superava ricevesse un certificato di ordinazione (Ch'en, 1972: 222-24).

Le cifre ufficiali relative al *samgha* buddhista di epoca Tang riferiscono dell'esistenza di 126100 monaci e monache e di 5358 monasteri nel 729, e di 260500 monaci e monache, 4600 monasteri e 40000 piccoli templi nell'845 (Zürcher, 2001: 220). Questi dati sono tuttavia parziali, in quanto non tengono conto dei novizi in attesa di ordinazione e dei cosiddetti 'monaci tra il popolo', ossia tutti i religiosi buddhisti non ufficialmente ordinati.

Il monastero divenne un'importante istituzione sociale con funzioni educative e formative, ma anche di soccorso e cura per la popolazione. Se tutti i monasteri fornivano agli aspiranti monaci l'istruzione necessaria per la lettura dei testi buddhisti, nelle grandi istituzioni i rappresentanti del *samgha* potevano dedicarsi anche allo studio approfondito degli insegnamenti buddhisti così come di materie mondane, sul modello della figura del monaco erudito che si era sviluppata nei secoli precedenti nel sud del paese. Inoltre, nel nome degli ideali caritatevoli del *mahāyāna*, molti monasteri istituivano scuole-convento in cui i laici potevano ricevere un'educazione elementare, realizzavano opere pubbliche come la costruzione di ponti, strade e pozzi (secondo quanto previsto dai voti del *bodhisattva*) e organizzavano ospedali, dispensari e altre tipologie di aiuto ai poveri.

I privilegi di cui godeva il *samgha* (esenzione fiscale, dal servizio militare e dalle corvée) e le donazioni dei laici permisero ai monasteri di accumulare ingenti ricchezze che nulla portavano alle casse dello Stato. A ciò si aggiunsero una serie di consuetudini altrettanto gravose per lo Stato, come la vendita illecita dei certificati di ordinazione, che fornivano a chi li acquisiva gli stessi privilegi dei monaci. Un'altra pratica che si diffuse capillarmente riguardava la costruzione di monasteri votivi sulle terre dei grandi proprietari terrieri, con l'obiettivo di ottenere l'esenzione fiscale per l'intero possedimento. Verso la metà dell'ottavo secolo lo Stato, gravemente indebolito dalla rivolta di An Lushan (755-63), attuò una serie di misure antibuddhiste che minarono l'indipendenza economica dei monasteri, in particolare attraverso l'esproprio delle proprietà monastiche.

Tutto ciò si accompagnò a un inasprimento dell'opposizione confuciana e daoista nei confronti del buddhismo, che bene si collocava in una tendenza generale di ritorno alle origini della tradizione cinese. Presso la corte im-

periale, la fazione degli eunuchi, favorevoli al buddhismo, si contrapponeva a quella dei funzionari-letterati, aspramente critici nei confronti della religione straniera. Così, nell'819, Han Yu (768-824), letterato confuciano molto influente a corte e considerato tra i precursori del neoconfucianesimo Song, scrisse all'imperatore Xianzong (r. 805-20) un famoso memoriale al trono con il quale sperava di ridimensionare l'influenza del buddhismo e di ristabilire a corte il ruolo del confucianesimo (Ch'en, 1972: 225-26). L'occasione che scelse per presentare le proprie critiche fu l'annuale processione di una reliquia di un dente di Buddha conservata presso il monastero Famen di Pechino, criticando l'imperatore perché permetteva alle "ossa consumate e marce" e ai "resti ripugnanti e nefasti" di un barbaro di accedere negli antri proibiti della corte (*Tangshi*).

L'insieme di questi fattori economici e ideologici avversi al buddhismo portò alla repressione dell'845, la più severa e violenta delle persecuzioni del periodo pre-moderno. Le misure includevano la distruzione dei monasteri e dei piccoli templi e l'obbligo imposto a tutti i religiosi di lasciare l'abito e tornare allo stato laicale (Ch'en, 1972: 231-33). Nella Cina centrale, dove le misure furono applicate con maggior rigore, si ebbe la perdita della quasi totalità dell'arte buddhista pre-Tang e Tang. Secondo la storiografia tradizionale, il buddhismo non si sarebbe più ripreso da questa battuta d'arresto, vista come l'inizio di un inesorabile declino. In realtà, le misure attuate da Wuzong (r. 840-46) furono revocate pochi anni dopo dall'imperatore Xuanzong (r. 846-59) e il buddhismo poté riprendersi celermente avviandosi verso gli sviluppi e la prosperità del periodo Song. Ciò avverrà tuttavia in una società rinnovata, in cui il buddhismo assumerà funzioni diverse rispetto al periodo medievale. In questi termini, è ancora possibile considerare la terza repressione come un momento di svolta nella storia del buddhismo cinese.

Sul piano dottrinale, il periodo Tang si caratterizza per il proseguimento dell'opera di traduzione, che permise l'introduzione in Cina dei più recenti sviluppi del buddhismo indiano, e per lo sviluppo di approcci esegetici e di pratica più marcatamente cinesi.

I maggiori centri di traduzione erano situati nella capitale Chang'an e nella capitale secondaria Luoyang, ma analoghe attività erano svolte anche nei grandi monasteri che si andavano formando in ogni parte dell'impero. L'opera di traduzione continuò a essere patrocinata dalla corte, che si fece anche carico, attraverso l'Ufficio per gli affari buddhisti, di supervisionare i testi che erano inclusi nel Canone, per evitare l'inserimento di *sūtra* apocrifi (ossia di testi redatti in Cina ma che si presentavano come originali indiani). Volti a "preservare l'ortodossia" (Zürcher, 2001: 215), questi interventi contribuirono alla scomparsa della maggior parte della letteratura apocrifica, di cui possiamo parzialmente apprezzare la ricchezza di contenuti e il significato attraverso i pochi esemplari giunti sino a noi (Buswell, 1990).

I principali traduttori dell'epoca furono, per la prima volta, due monaci cinesi. Entrambi pellegrini, Xuanzang e Yijing trascorsero lunghi anni in India alla ricerca del *Dharma* e al rientro in Cina si dedicarono alla traduzione dei testi raccolti. Le loro opere sono rappresentative delle 'traduzioni nuove' (*xinyi*) e sono caratterizzate dall'impiego di una terminologia standardizzata, con un ampio uso della trascrizione fonetica, e dalla tendenza a seguire in modo rigoroso la sintassi del testo originale, talvolta a scapito della fruibilità del testo d'arrivo. Per questo motivo, per l'uso rituale si continuò spesso a preferire le più eleganti e vivaci 'traduzioni vecchie' (in particolare quelle di Kumārajīva). Ad ogni modo, la conoscenza sia della lingua cinese sia del sanscrito da parte dei traduttori, unita alla profonda comprensione delle dottrine buddhiste esposte nelle scritture tradotte, rende queste opere le più accurate traduzioni mai prodotte in Cina.

Xuanzang (602-64), le cui memorie di viaggio ispirarono il famoso romanzo cinese di epoca Ming "Viaggio in occidente" (*Xiyou ji*), intraprese il proprio pellegrinaggio nel 629, seguendo le rotte carovaniere attraverso l'Asia centrale, dove ebbe modo di vedere tra l'altro i Buddha giganti di Bāmiyān, che sarebbero stati rasi al suolo nel marzo 2001 dal governo talebano. In India, oltre a visitare i principali centri e luoghi sacri del buddhismo, Xuanzang studiò presso l'università di Nālandā, dove fu ammirato per la sua erudizione ed ebbe la possibilità di instaurare importanti relazioni diplomatiche. Il suo *Xiyu ji* ("Memorie sulle regioni occidentali"), è il più completo e attendibile resoconto di viaggio mai scritto da un pellegrino cinese (T. 2028; Beal, 1884). Al suo ritorno a Chang'an, nel 644, Xuanzang fu accolto con ogni onore dall'imperatore Taizong che lo incaricò di dirigere l'opera di traduzione. Le oltre seicento cinquanta opere da lui raccolte in India comprendevano *sūtra* e *śāstra* del *mahāyāna*, ma anche trattati di logica, linguistica e opere delle principali correnti del buddhismo antico.

Xuanzang aveva intrapreso il proprio pellegrinaggio spinto dal desiderio di approfondire le proprie conoscenze della scolastica *yogācāra*. Così la sua traduzione più importante è la prima versione completa del compendio del pensiero *yogācāra* "Discorso sugli stadi della pratica yogica" (*Yogācārabhūmi śāstra*, T. 1579). Degne di menzione anche la traduzione della *summa* di testi del *corpus* della "Perfezione della saggezza" *Mahāprajñāpāramitā sūtra* (T. 220), che costituisce l'opera più estesa di tutta la letteratura canonica (occupa tre volumi del *Taishō*), e la traduzione dell'*Abhidharma mahāvibhāsa śāstra* (T. 1545), *summa* della scuola *sarvastivāda*. Xuanzang è anche autore della terza versione cinese del *Vimalakīrtinirdeśa* (*Shuo wugoucheng jing*, T. 476).

L'altro grande pellegrino traduttore Tang fu Yijing (635-713). Partito da Canton via mare nel 671, si trattenne in India per più di venti anni, dieci dei quali presso l'università buddhista di Nālandā, di cui ci ha lasciato un dettagliato resoconto nelle sue memorie di viaggio (T. 2025; Takakusu

2005). Rientrato in Cina, sempre ripercorrendo le rotte marittime, fu accolto a Luoyang dall'imperatrice Wu, che lo incaricò della guida dell'Ufficio di traduzione. Yijing dedicò i restanti anni di vita alla traduzione dei testi raccolti in India, concentrandosi in particolare sul *vinaya* (la sezione del *vinaya* del Canone buddhista contiene diciotto testi a suo nome: T. 1442-1459). Fra le sue traduzioni figurano anche diverse opere tantriche, a testimonianza dell'importanza assunta dal buddhismo tantrico nell'India del settimo secolo; esso era centrale anche presso l'università di Nālandā, dove si sviluppò associato alla *yogācāra*.

L'influenza del buddhismo tantrico in Cina raggiunse il suo picco durante l'ottavo secolo grazie all'opera di figure come Śubhakarasiṃha (637-735), Vajrabodhi (669-741) e Amoghavajra (705-74), che seppero esercitare una notevole influenza presso la corte quali esperti di potenti rituali tantrici (Chou, 1945; Strickmann, 1996). Sia Śubhakarasiṃha sia Vajrabodhi studiarono a Nālandā e, in Cina, operarono come traduttori a Chang'an producendo rispettivamente la prima versione cinese del *Mahāvairocana sūtra* (T. 848), noto come *Dari jing*, e del *Vajraśekhara sūtra* (T. 866), ossia le due principali scritture del buddhismo esoterico giapponese.

Il più influente dei tre maestri tantrici fu Amoghavajra il quale, dopo avere collaborato con Vajrabodhi, alla morte di quest'ultimo fece ritorno nello Sri Lanka per rientrare in Cina nel 746 portando con sé un centinaio di opere tantriche (Orlando, 1981). Ottimo conoscitore del cinese, Amoghavajra fu molto vicino alla corte imperiale sia come capo traduttore sia come consigliere, astrologo e mago di corte. La sua traduzione del *Vajraśekhara sūtra* (*Jingangding jing*, T. 874) divenne presto la più popolare. Amoghavajra ha il merito di aver creato un metodo standard per la trascrizione fonetica delle formule tantriche (*mantra* e *dhāraṇī*).

Questa fervente attività di traduzione si accompagnò allo sviluppo di correnti di pensiero note come *zong* ('linee ancestrali') e specializzate in determinati insegnamenti o pratiche proprie.

Si è soliti distinguere tra correnti rimaste maggiormente fedeli alla tradizione indiana e sviluppi tipicamente cinesi. Appartengono alla prima categoria la *lüzong* ('tradizione del *vinaya*'), specializzata nella disciplina monastica; la *sanlun* ('tre trattati'), versione cinese della *mādhyamika*; la *faxiang* o *weisbi* ('sola mente'), versione cinese della *yogācāra*, e la *zhenyan* ('vera parola'), versione cinese del *tantra*. Le altre correnti che fiorirono durante i Tang, pur rivendicando lignaggi indiani sono rappresentative del solo buddhismo dell'Asia orientale: la *tiantai* ('monte Tiantai'), incentrata sul *Sūtra del Loto*; la *buayan* ('ghirlanda fiorita'), incentrata sull'*Avatamsaka sūtra*; la *jingtu* ('terra pura') e il *chan* ('meditazione'). A queste otto *zong* sono talvolta aggiunte altre correnti più specifiche, tra le quali la *jushe* (*abhidharma*), relativa allo studio della scolastica del buddhismo antico e incen-

trata sull'*Abhidharmakośa śāstra*; la *niepan* (*nirvāṇa*), incentrata sul *Mahā-parinirvāṇa sūtra*; la *dilun* ('trattato delle dieci terre'), basata sull'opera di Vasubandhu sulle dieci terre del *bodhisattva* (*Daśabhūmika bhāṣya*), e la *shelun*, dal titolo del *Mahāyānasamgraha śāstra* di Asaṅga, entrambe considerate come sviluppi del pensiero *yogācāra*.

Diversamente da quanto si è ritenuto in passato, queste cosiddette 'scuole buddhiste' Tang non vanno intese in un'ottica esclusivista o settaria. Anziché designare entità organizzate e indipendenti, il termine *zong* ha un'accezione simile a quella di 'lignaggio spirituale'. L'adesione a uno *zong* era puramente nominale, "un monaco poteva appartenere a un lignaggio *chan*, studiare le dottrine *tiantai* e praticare al contempo la recitazione del nome di Buddha secondo la tradizione della terra pura" (Welch, 1968: 194-5).

Ciò nonostante, la dinastia Tang è spesso presentata come *aetas aurea* del buddhismo cinese proprio in virtù dello sviluppo delle 'scuole Tang', la cui scomparsa nelle epoche successive avrebbe determinato il declino della religione. Questo modello settario è stato messo in discussione come poco rappresentativo della realtà storica cinese da Robert Sharf (2002: 6-10) e altri studiosi. In effetti, la suddivisione in otto, dieci o tredici scuole proposta da molte storie del buddhismo cinese non è riscontrabile nelle fonti cinesi e riflette una lettura della realtà filtrata attraverso l'ottica del buddhismo giapponese (Schickelanz, 2017-18).

Contrariamente al Giappone, non si ebbero nel buddhismo cinese istituzionali sviluppi in senso settario. Alcune delle cosiddette 'scuole' erano in realtà gruppi di studio o circoli di discussione formati da specialisti di specifici testi (come nel caso delle correnti riferibili alla *mādhyamika* e alla *yogācāra*). La *lüzong* d'altro lato designa esperti conoscitori della disciplina monastica a cui era possibile fare riferimento per questioni disciplinari o di ordinazione a prescindere dall'inclinazione dottrinale. Né è corretto parlare di una vera e propria scuola esoterica di epoca Tang, considerando che il *tantra* era inteso come un sapere segreto di particolare efficacia, di cui si servivano i potenti e che poteva essere trasmesso a prescindere dall'affiliazione. Per quanto riguarda il buddhismo *chan*, le fonti hanno dimostrato che l'idea di una tradizione unitaria e sviluppata durante i Tang è una costruzione a posteriori del *chan* di epoca Song. La *jingtu*, d'altro lato, non fu mai una tradizione esegetica indipendente, tantomeno quindi una setta. Nel caso della *tiantai* è possibile parlare di un'identità sul piano istituzionale, data la potenza economica e l'influenza politica dei suoi grandi monasteri, senza per questo implicare esclusivismo dottrinale. Com'è stato osservato da Robert Sharf, "gli studiosi sono ora consapevoli che le linee che separano la *sanlun* dalla *tiantai*, la *tiantai* dalla terra pura, la terra pura dal *chan*, il *chan* dal neoconfucianesimo, l'elitario dal popolare e il popolare dal *tantra* non sono affatto netti come si è ritenuto in passato" (Sharf, 2002: 9).

Molte *zong* si delinearono già durante il periodo delle dinastie del sud e del nord, ma la maggior parte fiorì con i Sui e i Tang e alcune ebbero significativi sviluppi durante le epoche successive. Per chiarezza e comodità di esposizione, saranno presentate insieme qui di seguito.

Il pensiero *mādhyamika* fu introdotto in Cina da Kumārajīva attraverso la traduzione del “Trattato sul mezzo” (*Madhyamaka śāstra*) e del “Trattato delle dodici porte” (*Dvādaśanikāya śāstra*) di Nāgārjuna, e del “Trattato in cento versi” (*Śata śāstra*) di Āryadeva. I tre testi, incentrati sul concetto di vacuità universale e sulle dottrine di ‘verità assoluta’ (*zhendi*) e ‘verità convenzionale’ o ‘mondana’ (*sudi*), ebbero notevole risonanza anche nel sud del paese. A essi si ispira la *sanlun* (‘tre trattati’), che si sviluppò in particolare durante la dinastia Sui grazie al grande commentatore Jizang (549-623) e ai suoi seguaci. Gli eredi di Jizang ne continuarono l’opera durante la prima parte della dinastia Tang, dopodiché la vitalità di questa tradizione si andò affievolendo. Ciò non significa che il pensiero della *mādhyamika* sia scomparso in Cina. Al contrario, esso proseguì e si sviluppò nell’ambito di correnti come la *tiantai*, la *huayan* e la *chan*, che seppero darne una nuova e originale interpretazione (Liu, 1997).

La tradizione *yogācāra*, iniziata da Asaṅga e Vasubandhu nel quarto secolo, fu introdotta in Cina pressoché simultaneamente al suo sviluppo in India, motivo per cui la sua assimilazione avvenne in modo non sistematico, attraverso la traduzione e l’esegesi di specifici testi a opera di traduttori diversi e talvolta associati alla tradizione del *tathāgatagarbha*. Il periodo di maggiore fioritura si estende tra il quinto e l’ottavo secolo e può essere suddiviso in tre fasi distinte (Makeham, 2014: 4-10).

Le figure dominanti della prima fase furono Bodhiruci (m. 527) e Ratnamati (sesto secolo). Ratnamati fu chiamato a collaborare con Bodhiruci alla traduzione del “Trattato sulle dieci terre del *bodhisattva*” (*Shidi jing lun*, T. 1522), testo incentrato sulle dieci tappe attraversate dal *bodhisattva* lungo il proprio percorso verso la *bodhi* e che diede vita in Cina alla tradizione esegetica nota come *dilun*. I due pensatori si trovarono in disaccordo sull’interpretazione dell’opera, determinando la rottura fra una corrente *dilun* del nord e una del sud. Tra i motivi del dibattito, che si protrasse per tutta la prima metà del sesto secolo, spicca la questione se la ‘coscienza deposito’ (*ālayavijñāna*), flusso di coscienza comune a tutti gli esseri e ricettacolo dei semi del *karma*, fosse da intendere come un ostacolo da rimuovere (corrente settentrionale) o se fosse invece da assimilare all’ ‘embrione del Buddha’ (*tathāgatagarbha*), come voleva la corrente meridionale.

La seconda fase di sviluppo fu inaugurata dall’opera di Paramārtha (499-569), autore di numerose traduzioni che permisero una visione più completa e articolata del pensiero *yogācāra*. La tradizione esegetica che si sviluppò da questi testi è nota come *shelun* e rimase dominante fino all’inizio del set-

timo secolo. Essa introdusse in Cina il concetto di *amalavijñāna*, la ‘coscienza immacolata’, una nona forma di coscienza oltre l’*ālayavijñāna*, pura e coincidente con la ‘sicceità’ (*tathatā*) e destinata a emergere al momento della *bodhi*.

Sulla scia delle controversie tra le correnti *dilun* e *shelun*, Xuanzang decise di intraprendere il proprio viaggio verso l’India, convinto che il dibattito avrebbe trovato una soluzione grazie alla traduzione integrale dello *Yogācārabhūmi śāstra* (Makeham, 2014: 8). L’opera di Xuanzang, che si rivelò fondamentale per i successivi sviluppi della *yogācāra* in Asia orientale, è il “Discorso sulla teoria della sola mente” (*Cheng weishi lun*, T. 1585), ispirato alla *Trimśikā* di Vasubandhu. Kuiji (632-82), discepolo ed erede di Xuanzang, collegò il testo alla figura del pensatore indiano del sesto secolo Dharmapāla e creò i presupposti per l’emergere della tradizione *weishi*, che si contrappose alla cosiddetta corrente del ‘Risveglio della fede’ (*Dasheng qixin lun*) e propose un’interpretazione del pensiero *yogācāra* scevro di riferimenti al *tathāgatagarbha*.

Parallelamente a questi sviluppi della scolastica del *mahāyāna* indiano, in questi stessi secoli nacquero in Cina correnti di pensiero con una forte connotazione cinese. Dal momento che le tradizioni *tiantai* e *huayan* mantennero un approccio anche speculativo, sono state spesso considerate come rappresentative di un momento di passaggio tra l’ultima fase di assimilazione delle dottrine indiane (rappresentata dalle correnti viste sopra) e la definitiva rielaborazione avvenuta con il *chan*. Sia la *tiantai* sia la *huayan* operarono una radicale rivalutazione della realtà fenomenica, che divenne punto di partenza e di arrivo del percorso spirituale, un aspetto che andrà ad assumere un’importanza fondamentale nel buddhismo *chan*.

Il principale esponente e fondatore di fatto della tradizione *tiantai* fu Zhiyi (538-97), il quarto patriarca nel lignaggio (Swanson, 1989). Il nome della scuola deriva dalla sede del suo principale centro, situato sul monte Tiantai, nell’odierno Zhejiang. Zhiyi fu molto stimato presso le corti Chen e Sui e la tradizione da lui creata rimase estremamente influente anche in epoca Tang. I monasteri *tiantai* erano ricchi complessi economicamente indipendenti e gestiti sul modello dei grandi possedimenti fondiari. Vi risiedevano monaci colti e di elevata estrazione sociale, che avevano strette relazioni con la corte e con le élite intellettuali.

Tra le teorie di Zhiyi spicca il *panjiao* (‘classificazione degli insegnamenti’), con cui pose ai vertici del *Dharma* buddhista il *Sūtra del Loto*. Il metodo del *panjiao* consiste nel tentativo di riorganizzare la molteplicità delle scritture buddhiste secondo un ordine gerarchico e graduale, sulla base del periodo di predicazione e del tipo di pubblico a cui erano indirizzate. Ogni *panjiao* individuava un dato *sūtra* come il più autorevole in quanto espressione di un *Dharma* più sublime. In questo modo dottrine e concetti bud-

dhisti, giunti in Cina attraverso i secoli e rappresentativi di tutti gli sviluppi del buddhismo indiano, risultavano inseriti in un sistema coerente a prescindere da divergenze o contraddizioni. Il più noto fra tutti è proprio quello di Zhiyi, che distinse “cinque periodi dell’insegnamento del Buddha”, spiegando che ciascun *sūtra* era necessario in quanto adatto a uno specifico momento storico. Nel primo periodo il Buddha predicò il “*Sūtra della Ghirlanda*”, ma il suo insegnamento elevato fu compreso solo dai *bodhisattva* più avanzati; il secondo periodo coincise con la predicazione dello *hīnayāna*, il terzo con i primi insegnamenti del *mahāyāna* e il quarto con i principi della “Perfezione della saggezza”; il quinto periodo, infine, è costituito dall’insegnamento dell’unico veicolo del *Sūtra del Loto* (McRae, 2010: 505-506).

Sul piano dottrinale, Zhiyi elaborò l’insegnamento della ‘triplice verità’ (*sandī*), sviluppando i presupposti insiti nella distinzione tra ‘verità assoluta’ e ‘verità convenzionale’ della *mādhyamika*. Secondo questa teoria la realtà può essere spiegata adottando tre prospettive diverse: la ‘verità della vacuità’ (*kongdī*), per cui ogni forma di esistenza è soggetta alla legge della produzione condizionata, è priva di esistenza intrinseca e quindi vuota; la ‘verità dell’esistenza provvisoria’ (*jiādī*), per cui i fenomeni costitutivi della realtà hanno comunque una forma di esistenza benché solo nominale, che dipende dal loro essere designati; e la ‘verità del mezzo’ (*zhongdī*), una sintesi tra le due precedenti forme di verità, per cui i fenomeni non sono né semplicemente vuoti né semplicemente temporaneamente esistenti. In questo modo la manifestazione fenomenica assumeva una valenza reale, in virtù della sua necessaria correlazione e identificazione con la realtà ultima.

Zhiyi propose anche una nuova forma di coltivazione spirituale nota come *zhiguan*, che univa in un unico esercizio meditativo le pratiche della ‘concentrazione’ (*zhi*, *śamatha*) e della ‘contemplazione’ (*guan*, *vipāśyanā*). Nel buddhismo antico e nel *mahāyāna* indiano, *śamatha* e *vipāśyanā* erano intese come due momenti distinti del processo meditativo, implicando rispettivamente la cessazione delle attività mentali e la visione profonda della realtà. Zhiyi stabilì la loro indispensabile correlazione e individuò nella pratica derivante dalla loro unione (*zhiguan*) la quintessenza della pratica meditativa, in quanto permetteva l’esperienza della dottrina della triplice verità. Più precisamente, *zhi* consisteva nella realizzazione dell’illusorietà e vacuità di tutti i *dharma*, mentre *guan* doveva condurre al discernimento della realtà ultima che a essi soggiace (Shen, 2014).

Sviluppatasi parallelamente alla *tiantai*, la corrente della *huayan* deriva il proprio nome dal “*Sūtra della Ghirlanda*” (*Āvatamsaka sūtra*, *Huayan jing*, T. 278, 279, 293), ossia la scrittura posta al vertice del suo *panjiao* (Hamar 2007). Il principale rappresentante del lignaggio fu il terzo patriarca Fazang

(643-712), un monaco erudito ed estremamente influente. Ottimo conoscitore del sanscrito, in giovane età fece parte dell'équipe di traduttori di Xuanzang e in seguito poté collaborare anche con Yijing. Fazang servì alla corte di quattro imperatori e fu a stretto contatto con l'imperatrice Wu, per la quale nel 704 compose il noto "Trattato sul leone d'oro" (*Jin shizi zhang*, T. 1881), in cui cercò di spiegare attraverso la metafora del leone d'oro il complesso insegnamento dell'*Āvatamsaka* (Zacchetti, 2000). L'opera di Fazang fu continuata da Chengguan (738-839), prolifico commentatore, e Zongmi (780-841), un maestro molto influente e significativamente legato anche ai lignaggi *chan*.

L'*Āvatamsaka* è uno dei *sūtra* più influenti nel buddhismo dell'Asia orientale (Williams, 1990: 137-62). Pervenuto in tre versioni cinesi d'inizio quinto secolo (Buddhabhadra), fine settimo secolo (Śikṣānanda) e fine ottavo secolo (Prajñā), i testi che lo compongono rappresentano la fase matura del *mahāyāna* indiano. Sono esposti da *bodhisattva* come Samantabhadra e Mañjuśrī o da altri esseri sovrumani, mentre il Buddha Śākyamuni rimane assorto in stato meditativo, e offrono una descrizione visionaria del cosmo visto attraverso l'occhio di un realizzato e composto di mondi che si compenetrano.

Pur muovendo da posizioni influenzate dalla *yogācāra*, prevale nell'*Āvatamsaka* e nel pensiero della *huayan* l'idea dell'illuminazione innata, rimandando ai concetti di embrione del *tathāgata* e di natura di Buddha. D'altro lato, il concetto di vacuità della *mādhyamika* viene riformulato attraverso la distinzione fra un suo aspetto statico (la realtà ultima o il noumeno) e un aspetto dinamico (la molteplice manifestazione cosmica). Una teoria fondamentale è quella dei quattro *dharmadhātu* (*fajie*, 'reami dei *dharma*'), che forniscono una quadruplica prospettiva per comprendere la realtà: 'reame dei fenomeni' (la manifestazione dei molteplici *dharma*), 'reame del principio' (la realtà ultima della vacuità), 'reame dell'assenza di ostacoli fra principio e fenomeni' e 'reame dell'assenza di ostacoli tra i singoli fenomeni'. In questo modo la *huayan* postula la perfetta identificazione fra principio e fenomeno (*lishi*), per cui ogni *dharma* conterrebbe in sé la realtà ultima nella sua interezza, e la reciproca e universale compenetrazione (*yuanrōng*) dei singoli *dharma* tra loro. Queste teorie eserciteranno una grande influenza sul buddhismo *chan* e saranno fondamentali anche per lo sviluppo del pensiero neo-confuciano (Gimello e Gregory, 1983; Hamar, 2014).

Le origini del *chan* (lo *zen* giapponese), o 'scuola della meditazione', sono avvolte nella leggenda, così come sono poco chiare le linee di trasmissione Tang e la sua formazione come entità organizzata. La versione tramandata della sua nascita e dei primi secoli di evoluzione è frutto di una rivisitazione operata dagli stessi ambienti *chan* successivi. Il *chan* ebbe infatti

significativi sviluppi in epoca Song, momento in cui fu creato il mito di un *chan* Tang puro e incontaminato, modello a cui ispirarsi e strumento di legittimazione (Foulk, 1993). A prescindere dalla storicità, questa visione mantenne un forte valore simbolico e identitario dai Song in poi (Dumoulin, 1988) e merita pertanto di essere presentata nel dettaglio. Si noti tuttavia che alcuni manoscritti Tang rinvenuti a Dunhuang o specifiche genealogie di maestri e patriarchi preservatesi in Giappone presentano linee di trasmissione alternative rispetto alla sequenza che sarà poi standardizzata (Lin, 2011).

Il *chan* fa risalire le proprie origini allo stesso Śākyamuni. Il Buddha avrebbe trasmesso l'insegnamento attraverso una rivelazione senza parole (cogliendo un fiore) al suo discepolo Mahākāśyapa, unico personaggio in grado di comprendere il *Dharma* più sublime in occasione di un raduno a cui partecipavano migliaia di esseri sul Picco dell'Avvoltoio.

La genealogia tradizionale, narrata ad esempio negli "Annali della trasmissione della lampada dell'era Jingde" (*Jingde chuandenglu*, T. 2076), un testo dell'inizio dell'undicesimo secolo, ci rivela che, circa un millennio dopo Mahākāśyapa, l'insegnamento fu trasmesso al ventottesimo maestro indiano del lignaggio, Bodhidharma, che l'avrebbe poi introdotto in Cina. Figura semileggendaria, Bodhidharma (Damo) sarebbe giunto a Canton nel sesto secolo, per poi spostarsi nel nord governato dai Wei settentrionali e stabilirsi nel monastero Shaolin. Rimasto assiso e assorto in meditazione di fronte a un muro per nove anni consecutivi, incontrò Huike (487-593), il secondo patriarca cinese del *chan*. L'accettazione del discepolo da parte di Bodhidharma è altamente simbolica e rimanda al carattere non convenzionale del *chan*: Huike, per provare la sincerità delle proprie intenzioni, si amputò un braccio. A testimonianza dell'avvenuta trasmissione, Bodhidharma gli consegnò la propria veste e la ciotola delle elemosine.

La linea della trasmissione passa poi da Sengcan a Daoxin e Hongren, rispettivamente terzo, quarto e quinto patriarca del lignaggio. Con il passaggio al sesto patriarca si sarebbero create le condizioni per la spaccatura tra un ramo settentrionale, che attribuiva ancora importanza allo studio delle scritture e che è generalmente definito 'gradualista', e un ramo meridionale, che sottolineava l'idea della realizzazione improvvisa e che è pertanto definito 'subitista'. Questa divisione è legata alla figura di due maestri, entrambi riconosciuti come legittimi successori di Hongren da uno dei due rami del *chan*: Shenxiu (m. 706) e Huineng (638-713). Secondo un celebre aneddoto narrato nel "Sūtra del sesto patriarca" (*Liuzu tan jing*, T. 2007, 2008), Hongren indisse una gara per scegliere il proprio successore spirituale. Shenxiu, il suo discepolo più dotto, rispose con versi eruditi che sembrarono decretarne la vittoria; tuttavia, qualche giorno dopo, Huineng,

monaco di cui sono enfatizzate le umili origini e l'educazione rudimentale, compose segretamente una poesia rivelatrice della sua profonda comprensione. A questo punto Hongren avrebbe scelto Huineng, suggellando l'evento attraverso la consegna della veste di Bodhidharma. Tuttavia, alla morte del maestro, Shenxiu si impose come sesto patriarca finché il principale discepolo di Huineng, Shenhui (668-760), attaccò la linea di trasmissione settentrionale e si scontrò apertamente con gli eredi di Shenxiu, emergendo vincitore.

Tra l'ottavo e il nono secolo vissero poi alcuni maestri influenti che inaugurarono specifiche linee di trasmissione, delle quali le principali erano, oltre alla *linji* e alla *caodong* (le due tradizioni rimaste attive sino all'epoca contemporanea), la *weiyang*, la *yunmen* e la *fayan*. Considerati come i cinque petali di un medesimo fiore, i cinque lignaggi si distinguevano soprattutto da un punto di vista della pratica realizzativa.

Questi, in breve, il mito di fondazione e la storia dei primi secoli di sviluppo del *chan* come ci sono stati trasmessi dalle fonti Song e oggi considerati in gran parte mera invenzione dagli studiosi (Faure, 1991; McRae, 2003). Lo studio dei manoscritti *chan* emersi a Dunhuang all'inizio del ventesimo secolo (in cui sono inclusi molti testi non tramandati), assieme all'indagine dei materiali preservatisi in Giappone e all'introduzione di moderni approcci teoretici e metodologici, hanno stimolato nel corso del ventesimo secolo un radicale ripensamento della storia del *chan* (Barrett, 1992; Faure, 2003; McRae, 1995; Robson, 2011). Ad esempio, secondo la visione più accettata, non vi sarebbe stata durante i primi secoli di sviluppo la netta divisione tra un ramo settentrionale/gradualista e uno meridionale/subitista come vuole la tradizione. Al contrario, lo sviluppo dei lignaggi *chan* avrebbe avuto un carattere multipolare e non unitario finché nell'ottavo secolo, al tempo della composizione del "Sūtra del sesto patriarca" (Yampolsky, 1967; McRae, 2000), si cercò di unificare il movimento sotto l'egida di un unico maestro, a cui furono attribuiti insegnamenti dal forte carattere identitario, come l'illuminazione improvvisa. La scelta di Huineng sarebbe spiegabile, secondo John McRae (2000), sulla base del suo relativo anonimato e quindi della sua neutralità.

È comunque plausibile supporre che già in epoca Tang i diversi lignaggi *chan* fossero accomunati da una visione condivisa derivante dall'insistenza sulla pratica meditativa e sulla dottrina della natura di Buddha. La stessa definizione che il *chan* assumerà come autorappresentativa ("una trasmissione speciale separata dalle scritture, non dipendente dalle parole, che punti direttamente alla mente e permetta di vedere la propria vera natura e divenire Buddha"), che compare per la prima volta in un testo dell'inizio dell'undicesimo secolo, contiene con grande probabilità elementi di epoca precedente (Gregory, 2002: 4).

Come suggerisce lo stesso nome della tradizione (*chan*, da *channa*, traslitterazione di *dhyāna*, ‘meditazione’), la sua principale preoccupazione era la pratica meditativa, da svolgersi in silenzio sotto la rigida supervisione del maestro. La pratica poteva anche coinvolgere tecniche non convenzionali che miravano a un recupero della spontaneità innata, come l’uso del bastone per picchiare i discepoli o di affermazioni irrazionali. La meditazione e le altre pratiche dovevano condurre all’interruzione di ogni attività mentale e al superamento di ogni dicotomia tra sé e altro. *Wu* (*satori* in giapponese), il concetto impiegato per definire il risveglio, implica un cambiamento di prospettiva e una presa di consapevolezza della realtà. In altri termini, *wu* è la realizzazione della propria innata identità con il Buddha e della fondamentale identità tra la manifestazione fenomenica e la realtà ultima.

Un altro aspetto caratteristico del *chan*, a cui rimanda chiaramente il mito delle origini, è il rifiuto di un approccio eccessivamente speculativo e l’idea della necessità di una trasmissione diretta da maestro a discepolo, da cui derivano le posizioni iconoclaste e lo spregio dell’autorità delle scritture accentuati dalla tradizione. Questi tratti si fecero più estremi dopo la devastante repressione del buddismo dell’845, quando il celebre Linji Yixuan (m. 866), uno dei maestri più influenti nell’intera storia del *chan*, giunse ad affermare che le scritture buddhiste non erano più importanti dei pali per legare gli asini e a incoraggiare chiunque avesse visto il Buddha per strada a ucciderlo (Welter, 2006).

Nonostante la retorica del rifiuto delle scritture, anche il *chan* fece riferimento ad alcuni *sūtra*, come il *Lankāvatāra*, o “*Sūtra* della discesa a Sri Lanka” (*Lengjia jing*, T. 670, 671 e 672), di cui secondo la tradizione lo stesso Bodhidharma era un grande conoscitore, il “*Sūtra* del diamante” (*Vajracchedikā prajñāpāramitā sūtra*, *Jīngang jing*, T. 235), un breve testo appartenente al *corpus* della *Prajñāpāramitā*, e il presunto apocrifo *Sūtra* *Śūraṅgama* (*Shoulengyan jing*, T. 945). Questi testi, in cui erano esposti i concetti di *ālayavijñāna* e *amalavijñāna* (‘coscienza deposito’ e ‘coscienza immacolata’), di embrione del *tathāgatagarbha* e natura di Buddha, di vacuità universale, visione non-duale e illuminazione improvvisa, fornirono ai maestri *chan* i fondamenti dottrinali da cui muovere.

Tra le ‘scuole buddhiste’ Tang è solitamente menzionata anche la ‘terra pura’ (*jingtu*), rappresentata da una precisa serie di patriarchi e fondata su un suo *corpus* di testi (T. 360, 365, 366) incentrati sul culto di Amitābha e della sua terra di beatitudine (*sukhāvatī*). In realtà non vi fu, almeno nel periodo Tang e Song, nulla di paragonabile a una *jingtu* intesa come corrente di pensiero indipendente e autoconsapevole: com’è stato dimostrato da Robert Sharf (2003: 293), la prima lista di maestri di un lignaggio *jingtu* può essere attribuita a Hōnen (1133-212), il fondatore della scuola della terra pura giapponese (*jōdo*). Ciò nonostante, il culto per il Buddha Amitābha e

il suo attendente Avalokiteśvara (Guanyin) era molto popolare già durante le dinastie del sud e del nord e finì col costituire per tutto il periodo imperiale sino all'epoca contemporanea la forma di devozione buddhista più diffusa in Cina. Inoltre, come si è visto nel caso di Huiyuan, la recitazione dei *sūtra* della terra pura e la 'commemorazione del Buddha' o recitazione del nome di Amitābha (*nianfo*, *buddha anusmṛti*) furono comuni anche in ambienti monastici ed elitari, parallelamente ad altre pratiche. Si trattava di un approccio alternativo rispetto alle altre forme di coltivazione buddhista, perché basato essenzialmente sulla ricerca di un aiuto ultraterreno. La recitazione del nome del Buddha, accompagnata alla salmodia delle scritture e alla partecipazione a rituali e liturgie, era considerata di per sé bastevole a garantire la rinascita nella terra pura di Amitābha. In quest'ottica, si riteneva che l'impegno individuale nella pratica e, in generale, la qualità della condotta di ciascuno si riflettessero nell'ottenimento di una condizione più o meno favorevole sulla terra pura. Tuttavia, chiunque si fosse dedicato al *nianfo* una volta rinato sulla terra pura a tempo debito avrebbe realizzato l'illuminazione (Jones, 2003).



I Tre Santi di Occidente: Amitābha, Guanyin e Dashizhi (Wutaishan, Shanxi)
(Fotografia Ester Bianchi, 2016).

LA DINASTIA SONG E IL CONSOLIDAMENTO
DEL BUDDHISMO CINESE

La dinastia Song costituisce, assieme al periodo Tang, l'altra epoca d'oro del buddhismo cinese. Lungi dal segnare il momento d'inizio di un inesorabile declino, il buddhismo Song fu estremamente vitale sotto vari punti di vista. Esso continuò a diffondersi tra la popolazione comune, la comunità monastica si ampliò ulteriormente e il patrocinio imperiale non venne meno, favorendo la fondazione di numerosi nuovi centri monastici. In termini quantitativi, il numero dei templi e monasteri, dei membri del clero e delle opere buddhiste prodotte fu tra i più elevati della storia. Nel 1021 il *sangha* raggiunse la quota di 488000 monaci e monache, un dato che rimane significativo per quanto necessita di un ridimensionamento, in quanto includeva anche fasce della popolazione laica che avevano acquistato impropriamente i certificati di ordinazione (Zürcher, 2001: 225).

Non è corretto parlare di una decadenza del buddhismo Song nemmeno sul piano qualitativo della pratica e della dottrina. Se è vero che non furono create nuove correnti di pensiero, il buddhismo non perse affatto la propria vitalità intellettuale. Fu anzi proprio durante i Song che molte tendenze emerse nel periodo precedente si consolidarono e si definirono ulteriormente (Gregory, 2002: 1-4).

Quello che cambiò in modo radicale fu il ruolo politico del buddhismo. In una Cina che si andava affrancando dal modello medievale e andava assumendo caratteristiche più moderne, in cui le grandi famiglie dell'aristocrazia feudale lasciavano sempre più spazio alle classi sociali della *gentry* e della borghesia, il buddhismo cessò di essere strumento di legittimazione del potere imperiale; in altri termini, "non rappresentava più un'opzione vitale come interpretazione generale del mondo" (McRae, 2010: 501). Esso rimase tuttavia un elemento chiave nella pratica religiosa della popolazione di ogni strato sociale e mantenne un ruolo importante anche nella vita intellettuale del paese.

Un'altra novità di questo periodo è costituita dalla disgregazione del modello della grande ecumene buddhista asiatica (Palumbo, 2011). All'inizio del secondo millennio, l'Asia buddhista cominciò a sviluppare un carattere policentrico portando all'emergere di forme di buddhismo perfettamente indipendenti e a sé stanti: il buddhismo *mahāyāna* in Asia orientale, il buddhismo tantrico indo-tibetano nell'area himalayana e il buddhismo *theravāda* nell'Asia del sud-est. Le conseguenze di questo fenomeno sulla storia del buddhismo cinese furono di enorme portata. Ad esempio, la frammentazione dell'Asia buddhista, unita alla maturità raggiunta dalla religione durante la dinastia Tang, rese di fatto vana la ricerca del *Dharma* oltre i propri confini, con la conseguente graduale interruzione dei pellegrinaggi verso le re-

gioni occidentali. La Cina si era trasformata da paese periferico ai limiti del mondo buddhista a centro della propria tradizione. In quanto tale, divenne essa stessa la meta privilegiata per pellegrini e viaggiatori provenienti dal Giappone e dalla Corea e, nel caso di alcuni luoghi sacri di valenza più universale come il monte Wutai, anche dal Tibet, dalla Mongolia e dall'Asia meridionale.

In questo contesto l'attività di traduzione si fece del tutto marginale (Sen, 2002). Per quanto durante il primo secolo dei Song settentrionali sia rimasto attivo un ufficio governativo delle traduzioni (982-1050), le opere tradotte, 260 delle quali si sono preservate, erano prevalentemente di contenuto tantrico e non esercitarono nessuna duratura influenza sullo sviluppo del buddhismo cinese (Bianchi, 2016). Ciò nonostante, il Canone buddhista si ampliò notevolmente grazie alla produzione di testi autoctoni, espressioni delle diverse correnti di pensiero cinesi. Significativamente, questa stessa letteratura cominciò a essere tradotta dal cinese in altre lingue, come il sogdiano, il turco o il tanguto. Si tratta di chiari segni dell'avvenuta affermazione del buddhismo cinese come tradizione autonoma e centro di riferimento per i paesi limitrofi.

Lo stato Song attuò misure di controllo intervenendo direttamente nella gestione del *samgha* (selezione degli abati, controllo nel numero delle ordinazioni, subordinazione delle norme del *vinaya* alle leggi dello stato), senza mai determinare un suo drastico indebolimento paragonabile a quanto avvenuto in epoca Tang. Fu preservato il sistema dei monasteri ufficiali, con cui la dinastia esercitava una forma di controllo sulle istituzioni monastiche ma che comportava anche sostegno e patrocinio. Essi furono ripartiti in tre categorie, che ben descrivono le caratteristiche del buddhismo dell'epoca. Accanto ai 'monasteri della disciplina monastica' (*lüsi*), termine con cui per un periodo ci si riferì anche ai monasteri ereditari (Schlütter, 2005), vi erano monasteri specializzati nella meditazione (*chansi*) e monasteri specializzati nella dottrina (*jiaosi*). I primi sono chiaramente collegati ai lignaggi *chan*, mentre i secondi sono identificabili con la *tiantai* (Yü, 1981: 147).

Come si è visto, la formazione del *chan* come tradizione consapevole e unitaria risale al periodo Song, benché molti degli elementi che la costituiscono fossero già sviluppati in epoca Tang. La vivacità del *chan* durante i Song è testimoniata in particolare dalla produzione di un ricco *corpus* di 'annali della lampada' (*denglu*), ossia storie genealogiche che contribuirono a creare il mito di un *chan* puro e perfetto di epoca Tang, e di 'registrazioni di dialoghi' (*yulu*), in cui erano riportati episodi della vita di maestri e patriarchi esemplari su cui meditare e a cui ispirarsi. In particolare, fu proprio in quest'epoca che nacque il genere dei 'casi antichi' (*gongan*), quesiti irrisolvibili che divennero una delle pratiche più caratteristiche del *chan* (un chiaro esempio è la domanda irrazionale "qual è il suono di una mano che batte?").

In questo periodo si imposero come predominanti i lignaggi *linji* e *caodong*, che furono trasmessi anche in Giappone (*rinzai* e *sōtō*) e si sono preservati sino all'epoca moderna. Il più celebre maestro *chan* fu probabilmente Dahui Zonggao (1089-163) (Levering, 2000). Appartenente al lignaggio di *linji*, fu un sostenitore del metodo dello *huatou* (una sorta di parola chiave in grado di richiamare alla mente un intero *gongan*). Nei suoi scritti si oppose strenuamente alla pratica della meditazione sulla 'illuminazione silenziosa' (*mozhao*) sostenuta dal maestro del lignaggio *caodong* Hongzhi Zhengjue (1091-157). Benché i termini precisi del dibattito siano stati messi recentemente in discussione, i contenuti degli scritti di Dahui rivelano chiaramente che durante i Song meridionali vi era una tensione crescente tra *linji* e *caodong* per la supremazia presso le élite laiche (Schlüter, 2004).

L'altra tradizione che fu vivace sul piano intellettuale in epoca Song è la *tiantai*. Dopo la repressione del nono secolo e i successivi passaggi dinastici, all'inizio del decimo secolo essa aveva perduto gran parte della propria letteratura di riferimento, mentre le sue pratiche principali stavano cadendo in oblio. Fu rivivificata nel primo periodo Song da Zhili (960-1028) e Zunshi (964-1032), riguadagnando prestigio e visibilità, per quanto sempre all'ombra del *chan*. Anche la *tiantai* creò una sua linea genealogica ed elaborò una sua visione della storia del buddhismo cinese, che furono formalizzate alla fine della dinastia da Zhipan (1220-75) nella "Storia di Buddha e patriarchi" (*Fozu tongji*, T. 235) (Shinohara, 2002).

I dibattiti su questioni dottrinali coinvolsero maestri della stessa tradizione ed esponenti di tradizioni diverse (*chan*, *tiantai*, ma anche *huayan*). Inoltre, monaci eruditi dialogavano anche con intellettuali esterni al buddhismo, favorendo proficui scambi e determinando interessanti sviluppi del pensiero cinese, soprattutto in seno al neo-confucianesimo (Borrell, 2002).

Si noti infine che, durante il periodo di governo dei Song, il buddhismo ebbe un ruolo di primaria importanza nei territori governati dalle dinastie sinizzate dei Liao (907-1125), dei tanguti o Xixia (990-1227) e dei Jin (1115-234). I Liao pubblicarono un proprio Canone buddhista cinese particolarmente ricco e accurato (Tarocco, 2010: 528-530). Quanto ai tanguti, si interessarono sia al buddhismo cinese sia a quello tibetano, favorendo commistioni fra le due tradizioni e rielaborazioni interessanti del *chan* e della *huayan* (Solonin, 2013).

IL BUDDHISMO CINESE NEL TARDO PERIODO IMPERIALE

Durante le ultime tre dinastie, il buddhismo cinese continuò a esercitare un'influenza rilevante tra la popolazione e, a eccezione di alcune fasi del pe-

riodo Ming, poté contare sul patrocinio imperiale, con il mantenimento del sistema dei grandi monasteri sostenuti dallo stato. D'altro lato, lo stato si contrappose a tutte le forme di buddhismo popolari non ufficiali, considerate potenzialmente sovversive e a cui spesso attingevano le società segrete (Ter Haar, 1992).

Fra gli elementi comuni di questo lungo periodo spicca la diffusione di monasteri definiti di 'pratica mista *chan* e *jingtu*' (*chan jing shuangxiu*), in cui trovavano spazio sia la meditazione *chan* sia la devozione propria della terra pura. Questa commistione era favorita dalla trasversalità della pratica della terra pura; in effetti, già in epoca Tang e Song era comune che monaci *chan* si dedicassero alle pratiche *jingtu* senza per questo cadere in contraddizione (Sharf, 2003). La disparità dell'obiettivo (la realizzazione dello stato di Buddha in questa stessa vita e la rinascita nella terra pura) e dei percorsi di coltivazione proposti (meditazione *versus* devozione, intesi come destinati a individui dalle diverse predisposizioni) le rendeva due vie alternative, anziché antagoniste. D'altro lato si svilupparono anche forme di pratica *chan* che inglobavano la commemorazione del nome di Buddha. Un tipico esempio è costituito dal *nianfo gongan*, che prevedeva che il praticante, mentre recitava il nome di Amitābha, si concentrasse sul quesito: "Chi sta compiendo la recitazione?" (Jones, 2000). Tra i maestri *chan* di epoca Ming e Qing che si fecero promotori di una sintesi *chan* e *jingtu* spiccano i nomi di Zhuhong (1535-615) o Jixing Chewu (1741-810). Si trattava di figure di riformatori, critiche nei confronti dell'istituzione monastica, oramai prevalentemente di tradizione *chan*, e che miravano a un maggiore coinvolgimento dei laici (Sharf, 2003: 321).

Zhuhong, anche noto come Yunqi Dashi, fu senz'altro il maestro più importante del periodo Ming e tra le figure più rilevanti dell'intero periodo tardo imperiale (Yü, 1981). Monaco erudito con una solida preparazione anche in materia mondana, prese i voti monastici non essendo riuscito a passare gli esami di stato per divenire un funzionario mandarino. Zhuhong è noto anche per la sua opposizione nei confronti di Matteo Ricci e dei gesuiti. Il suo operato si colloca in un periodo di decadenza del buddhismo, che egli contribuì a rivitalizzare presso la sua comunità sul monte Yunqi (Hangzhou), attraverso la pratica congiunta del *chan* e della terra pura e promuovendo il rispetto del *vinaya*.

Nel 1526, durante il regno Jiajing, era stato imposto un bando alle ordinazioni buddhiste, una misura che mirava al controllo della popolazione monastica (Wu, 2008: 28; Yü, 1981, 157). Il movimento di rinascita del buddhismo che scaturì da questo momento di crisi e declino si espresse anche in un *revival* del *vinaya* che coinvolse tre generazioni di maestri tra la fine del periodo Ming e l'inizio dei Qing (Sheng-Yen, 1991). Costoro riformarono le ordinazioni monastiche attraverso il sistema del 'triplice altare'

(*santan dajie*) che è ancora oggi utilizzato e consiste nel conferimento dei precetti del noviziato, dell'ordinazione monastica completa e dei voti del *bodhisattva* nell'arco di un unico periodo di venti/sessanta giorni e in un unico luogo (Bianchi, 2014).

Le ultime tre dinastie imperiali videro anche lo sviluppo di rapporti tra la corte imperiale, alcuni ambienti dell'aristocrazia e il buddhismo del Tibet. Come ci illustra il resoconto del viaggio di Marco Polo, che descrive la presenza di monaci tibetani presso la corte del Gran Khan, in epoca Yuan il buddhismo tibetano fu scelto dai mongoli come religione di Stato (Chang, 1984; Shen, 2005). La figura chiave in questo processo fu Lodrö Gyeltsen (tib. Blo gros rGyal mtshan, 1235-80), meglio conosciuto come Phakpa (tib. 'Phags pa, 'il Santo'), un alto prelato di tradizione *sakyapa* che fu guida spirituale dell'imperatore Qubilay Khan (r. 1260-1294) e fu insignito del titolo di 'precettore di stato' (*guo shi*) e 'precettore imperiale' (*di shi*), cariche che lo posero al vertice della chiesa buddhista e di tutte le religioni dell'impero (Petech, 1993). Studi recenti tendono a sottolineare la continuità del patronato imperiale per il buddhismo tibetano anche durante la dinastia Ming (Toh, 2004; Sperling, 1980 e 2009). Infine, i Qing sostennero il buddhismo tibetano, soprattutto di tradizione *gelukpa* (tib. *dge lugs pa*) come strategia politica nella gestione dei rapporti con mongoli e tibetani, ma anche per una fiducia nei riti e nelle pratiche tantriche (Berger, 2003). Il patrocinio imperiale giunse al proprio apice durante il regno Qianlong (1736-96), imperatore che scelse lo *butuktu* Changkya Rölpa'i Dorje (tib. lCang skya Rol pa'i rDo rje, 1717-86) come proprio consigliere e guida spirituale, si impegnò personalmente in pratiche tantriche e fu considerato manifestazione del *bodhisattva* Mañjuśrī (Benard, 2004; Farquhar, 1978; Wang, 2000).

Si noti tuttavia che non si ebbero in questa fase significative commistioni con il buddhismo cinese, come avverrà invece in epoca moderna (Bianchi, 2014); al contrario, il *sangha* cinese rimase indifferente, quando non ostile, nei confronti del buddhismo tibetano. Per quanto concerne la popolazione cinese, vi sono indizi che permettono di ipotizzare un interesse maggiore di quanto si sia sino a oggi creduto. Se le traduzioni di opere tibetane in cinese del periodo Yuan e Qing potevano essere prodotte per praticanti mongoli o mancesi (Bianchi, 2016 e 2008), l'esistenza di una legislazione Ming e Qing che vietava ai cinesi di convertirsi al buddhismo tibetano lascia intendere che il coinvolgimento dei cinesi non fosse del tutto marginale. In effetti, fonti sporadiche confermano che *lama* tibetani istruivano occasionalmente discepoli cinesi e che alcune pratiche tibetane erano note e praticate anche tra i buddhisti cinesi (Charleux, 2002; Kapstein, 2009; 9, Shen e Wang, 2008).

Concludiamo con l'idea della conciliabilità di buddhismo, daoismo e confucianesimo, che caratterizzò la religione cinese del tardo periodo imperiale nel suo complesso. Sviluppatisi durante i secoli precedenti, questa

prospettiva si consolidò ulteriormente in quest'epoca, determinando una divisione dei compiti (il confucianesimo si occupava della società, il daoismo del corpo e il buddhismo dello spirito) o prendendo la forma sincretica dei 'tre insegnamenti uniti' (*sanjiao he yi*), in cui trovavano spazio elementi di pratica e culti di tutte e tre le dottrine (Zürcher, 2001: 226).

IL BUDDHISMO NELLA CINA MODERNA

La Cina moderna è stata teatro di eventi drammatici e cambiamenti epocali che hanno avuto enormi ripercussioni sulle religioni. I primi segni di rottura col passato si sono presentati con la rivolta dei Taiping (1849-64), che distrusse templi e monasteri e ridusse drasticamente la popolazione monastica proprio nelle aree dell'impero dove il buddhismo era maggiormente radicato. Lo stesso impatto distruttivo lo ebbe la Grande rivoluzione culturale dell'era maoista (1966-76), quando i luoghi di culto furono depredati e gravemente danneggiati, monaci e monache furono sottoposti a maltrattamenti e costretti a riprendere forme di vita secolare.

Un'altra tendenza che si rivelò altrettanto dannosa per la religione, per quanto meno violenta della precedente, fu inaugurata alla fine del diciannovesimo secolo nell'ambito del movimento noto come 'riforme dei cento giorni' (1898), quando fu proposto di confiscare le proprietà monastiche per istituirvi delle scuole (*miaochan xingxue*). Simili tentativi di convertire templi e monasteri, ritenuti inutili per la società, in enti di pubblico interesse riaffiorarono a più riprese nel corso del ventesimo secolo, minacciando la sopravvivenza stessa delle religioni cinesi (Goossaert, 2006; Goossaert e Palmer, 2010).

Le energie profuse dagli ambienti buddhisti per risollevarsi da queste vere e proprie battute d'arresto giustificano l'utilizzo del concetto di *revival* (*fixing*) per descrivere i movimenti di rinascimento e riforma della prima metà del ventesimo secolo e quelli in atto nell'epoca contemporanea. D'altro lato, questo non deve far pensare che il buddhismo fosse in una fase di assoluto declino morale e spirituale, come si è a lungo ritenuto (Lai, 2013: 30-35). L'idea dello stato di degrado in cui avrebbe versato la religione alla fine dei Qing è fuorviante e deriva sia dalle descrizioni pregiudizievoli di osservatori occidentali (Welch, 1968) sia dall'autorappresentazione degli stessi fautori del *revival*, che la utilizzarono come strumento retorico atto a giustificare la necessità delle riforme (Schicketanz, 2017-18).

Comunque sia, tra la fine del diciannovesimo secolo e la prima metà del ventesimo, gli ambienti buddhisti si dedicarono al recupero del patrimonio materiale e immateriale andato perduto attraverso il restauro dei luoghi sacri, la produzione di testi e immagini, la rivitalizzazione di pratiche, riti e li-

gnaggi (Birnbaum, 2003). Inoltre, per far fronte alle nuove circostanze storiche e all'incontro con ideologie e concezioni della religione di origine occidentale, intrapresero un processo di ammodernamento e riforma che finì col cambiare profondamente alcuni aspetti e peculiarità della religione (Welch, 1968). I risultati di queste trasformazioni sono ben visibili oggi sia in Cina sia a Taiwan e Hong Kong, ad esempio nell'affermazione di un buddhismo socialmente impegnato e imperniato sull'idea della costruzione di una 'terra pura tra gli uomini' (*renjian jingtu*).

Entrambi i 'padri' delle riforme, Yang Wenhui (1837-1911) e Taixu (1890-1947), abbracciarono l'idea moderna di un buddhismo panasiatico stimolata dalle idee di Friedrich Max Müller e dal "modernismo buddhista" (McMahan, 2008; Müller, 1993). Yang Wenhui, che si profuse per il recupero del patrimonio testuale buddhista, è una figura chiave per comprendere il ruolo attivo del laicato nella nuova fase di sviluppo del buddhismo cinese (Goldfuss, 2001). Taixu, invece, mise in atto un progetto di riforma del clero partendo dall'educazione monastica e si pose alla guida di monaci favorevoli a cambiamenti anche radicali (Pittman, 2001).

Questo 'nuovo *sangha*' (*xinseng*) si contrapponeva alla frangia più conservatrice del 'vecchio *sangha*' (*jiuseng*), che si riconosceva nella figura di Yuanying (1878-1953), principale oppositore di Taixu (Ji, 2015). Se i primi ponevano l'accento sulla necessità di un impegno sociale da parte dei religiosi, che dovevano contribuire in modo attivo al benessere del mondo secolare, i monaci più conservatori sostenevano che il clero doveva occuparsi di questioni spirituali, dei riti e della coltivazione, evitando il più possibile gli affari mondani. Per quanto il conflitto tra queste due anime del *sangha* abbia caratterizzato le dinamiche del buddhismo nel ventesimo secolo, rimanendo ancora oggi attuale, è opportuno evitare di tracciare una linea di demarcazione troppo netta tra esse (Scott, 2017-18). In effetti, lo stesso Taixu si dimostrò estremamente tradizionalista in certe sue scelte, come dimostra ad esempio il suo culto per Maitreya (Ritzinger, 2010). D'altro lato, monaci poco inclini alla modernizzazione attuarono alcune significative riforme del sistema, accogliendo novità sul piano istituzionale (creazione di associazioni buddhiste locali e nazionali), fondando moderni istituti di studio (*foxueyuan*) e in generale accettando accomodamenti e forme di compromesso per adattarsi alle esigenze della società moderna.

Una novità dell'epoca moderna è costituita dall'affermazione, anche in Cina, dell'idea di 'buddhismo panasiatico', un concetto nato in seguito all'inclusione del buddhismo tra le religioni del mondo (Masuzawa, 2005). In questa prospettiva, elaborata in Europa ma presto diffusasi in tutta l'Asia, il buddhismo era inteso come una religione unica e unitaria, nonostante le tante diversità locali e varietà dottrinali. Questo processo portò sia alla ripresa dei pellegrinaggi verso l'India e allo sviluppo di un dialogo con le al-

tre forme di buddhismo diffuse in Asia, sia, all'interno della Cina, al tentativo di rivitalizzare le tradizioni o 'scuole' che erano scomparse o versavano in una situazione di declino. In questo modo il buddhismo cinese avrebbe riguadagnato la completezza che si riteneva avesse perduto dopo l'epoca Tang (Schicketanz, 2017-18).

La terra pura, a questo punto intesa come scuola vera e propria, fu rinvigorita dall'opera della figura carismatica di Yinguang (1862-940), che le restituì prestigio sul piano dottrinale e intellettuale (Kiely, 2017). Xuyun (ca. 1864-1959), uno dei monaci *chan* più influenti del ventesimo secolo, ridiede vitalità alla propria tradizione restaurando templi e monasteri, rivivificando le linee di trasmissione che erano andate perdute (*weiyang*, *yunmen* e *fayan*) e ripristinando all'interno delle sue numerose comunità rigore nella disciplina e nella pratica meditativa (Campo, 2013 e 2017). Hongyi (1880-1942), un pittore e calligrafo di fama che abbandonò la propria carriera secolare per la vita monastica, fu tra i principali fautori del *revival* del *vinaya* (Birnbaum, 2017), un fenomeno caratteristico del ventesimo secolo (Bianchi, 2014 e 2017). A Dixian (1858-932) e al suo erede del *Dharma* Tanxu (1875-963) va riconosciuto il merito di avere ripristinato i lignaggi *tiantai*, oggi ancora molto attivi a Hong Kong e in via di ripresa anche in Cina (Carter, 2011). Infine, un cospicuo gruppo di monaci si assunse il compito di ristabilire la tradizione tantrica che si riteneva fosse stata interrotta in epoca Tang (Bianchi, 2004). Maestri come Wuguang (1918-2000) cercarono di ripristinare il tantrismo Tang (*tangmi*) attraverso il recupero delle linee di trasmissione originarie preservatesi in Giappone (Bahir, 2013), mentre Nenghai (1886-1967) e altri si convissero della maggiore completezza della tradizione tantrica tibetana (Bianchi, 2009), confluendo in un movimento più generalizzato di avvicinamento e dialogo con il Tibet (Tuttle, 2005).

Se gli esempi riportati sopra testimoniano dei tentativi di rinvigorire la religione attraverso il recupero, presunto o reale che fosse, di tradizioni e lignaggi del proprio passato, un movimento parallelo cercò di affrancare il buddhismo dai suoi tratti più marcatamente religiosi per enfatizzarne il valore sul piano scientifico (Lopez, 2008). Delle scienze moderne era apprezzato il metodo empirico, che si riteneva fosse in linea con l'approccio conoscitivo buddhista (Hämmerstrom, 2015). Lo sforzo di ripensare la propria tradizione attraverso la lente scientifica si manifestò in particolare nei confronti della Yogācāra, considerata come una sofisticata forma di logica indigena e di pensiero scientifico. Ouyang Jingwu (1871-1943) e Lü Cheng (1896-1989), lo stesso Taixu e molti altri monaci vi si dedicarono anche in virtù della sua vicinanza al modello originario del *mahāyāna* indiano (Makeham, 2014).

In epoca contemporanea, il buddhismo si trova in uno stato di grande vitalità e vivacità sia in Cina sia a Taiwan. In entrambi i casi non è difficile intravedere la continuità con dinamiche e tendenze proprie del buddhi-



Rituale pomeridiano (Shanghai) (Fotografia Ester Bianchi, 2011).

simo della prima metà del ventesimo secolo (Birnbaum, 2003; Ji, Campo e Wang, 2016).

In Cina (Repubblica popolare cinese), dopo le alterne vicende del periodo maoista, alla fine degli anni settanta è stata inaugurata una nuova fase di libertà di credo religioso (Potter, 2003). Essa è garantita alle istituzioni afferenti a una delle religioni ufficiali (buddhismo, daoismo, islam, cattolicesimo e protestantesimo) che sono sottoposte al controllo dello stato tramite una rete di uffici governativi delle religioni e associazioni religiose. Considerato utile per la creazione di una 'società armoniosa', il buddhismo è entrato a far parte del patrimonio culturale nazionale (Laliberté, 2011b) ed è sostenuto dal governo sia in virtù della sua funzione pubblica come elemento di stabilità sociale (Ji, 2012) sia per il suo potenziale utilizzo come strumento di *soft power* nei rapporti internazionali, in particolare con gli altri stati asiatici di fede buddhista (Laliberté, 2011a).

Il nuovo corso ha determinato un aumento esponenziale del numero dei credenti e delle ordinazioni monastiche, che stanno gradualmente riportando la percentuale dei religiosi alle quote precedenti la fondazione della Re-

pubblica popolare (Bianchi, 2014; Ji, 2012). Eredi del buddhismo della prima metà del ventesimo secolo, le nuove istituzioni monastiche rappresentano la maggior parte delle tradizioni o 'scuole', con una prevalenza di monasteri *chan*, *jingtu* o misti, ma anche un aumento di centri dediti ad altre forme di pratica (*tiantai*, *vinaya*, tantrica cinese e tibetana, *theravāda*). Altri centri, come il Longquansi di Pechino, propendono invece per un buddhismo ecumenico in cui trovano spazio elementi di tradizioni diverse. I monasteri più importanti si contraddistinguono per il rigore disciplinare e l'insistenza sullo studio e la pratica, ma anche per l'apertura al laicato (di cui uno dei segni più evidenti è costituito dall'organizzazione di ritiri e campi estivi), l'impegno in opere socialmente utili (orfanotrofi, cura dei bisognosi, ospizi per anziani, donazioni in caso di calamità, eccetera) e il sostegno degli studi accademici di settore.

A Taiwan (Repubblica di Cina) templi e monasteri legati a modelli tradizionali convivono oggi con i grandi monasteri Foguangshan, Fagushan e Zhongtaishan o la fondazione Tzu-Chi (Ciji jijinhui), in cui l'accento è posto sull'impegno sociale e sull'educazione monastica (Jones 1996). Influenzate dal pensiero di Yinshun (1906-2005) e dalla sua rielaborazione del concetto di 'buddhismo tra gli uomini' (*renjian fojiao*) (Bingenheimer, 2007; Trava-gnin, 2004) e guidate da figure altrettanto carismatiche come Xingyun, Shengyan, Weijue e la monaca Zhengyan, queste moderne istituzioni buddhiste attraggono a sé la maggior parte dei fedeli taiwanesi (Madsen, 2007).

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni

- T *Taishō (Taishō shinsū daizōkyō*, a cura di Takakusu Junjirō e Watanabe Kai-kyoku, Tōkyō 1924-35).
- ABE, STANLEY K., *Ordinary Images*, University of Chicago Press, Chicago 2002.
- ADAMEK, WENDY L., *The Mystique of Transmission. On an Early Chan History and its Contents*, Columbia University Press, New York 2007.
- ASHIWA, YOSHIKO e WANK, DAVID L., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, Stanford University Press, Stanford 2009.
- , "The Globalization of Chinese Buddhism: Clergy and Devotee Networks in the Twentieth Century", *International Journal of Asian Studies*, 65/2, 2006, pp. 337-59.
- AVIV, EYAL, "Ouyang Jingwu: From Yogācāra Scholasticism to Soteriology", in John Makeham (a cura di), *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 285-316.

- BAHIR, CODY, “Buddhist Master Wuguang’s (1918-2000) Taiwanese Web of the Colonial, Exilic and Han”, *Journal of East and Central Asian Religions*, 1, 2013, pp. 81-93.
- BARRETT, TIMOTHY H., “Arthur Waley, D. T. Suzuki and Hu Shih: New Light on the ‘Zen and History’ Controversy”, *Buddhist Studies Review*, 6/2, 1989, pp. 116-21.
- , “Reviewed Works: *La volonté d’orthodoxie dans le bouddhisme chinois* by Bernard Faure; *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism* by John R. McRae”, *Bulletin of the SOAS*, 55/2, 1992, pp. 363-4.
- BEAL, SAMUEL, *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World. Translated from the Chinese. Of Hiuen Tsiang (A.D. 629)*, 2 voll., Trübner, London 1884.
- , *The Life of Hiuen-Tsiang. By the Shaman Hwui Li*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1973 (1 ed. London 1911).
- BENARD, ELISABETH, “The Qianlong Emperor and Tibetan Buddhism”, in James A. Millward *et al.* (a cura di), *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, Routledge Curzon, London 2004, pp. 123-35.
- BENN, JAMES A., *Burning for the Buddha. Self-Immolation in Chinese Buddhism*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2007.
- BENN, JAMES A., MEEKS, LORI e ROBSON, JAMES (a cura di), *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*, Routledge, London-New York 2009.
- BERGER, PATRICIA, *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2003.
- BIANCHI, ESTER, “Chinese Chantings of the Names of Mañjuśrī: The *Zhenshi ming jing* 真誓名經 in Late Imperial and Modern China”, in Vincent Durand-Dastès (a cura di), *Empreintes du Tantrisme en Chine et en Asie Orientale. Imaginaires, rituels, influences*, Peeters (Mélanges chinois et bouddhiques, volume XXXII), Leuven-Paris-Bristol (MA) 2016.
- , *Faxian: un pellegrino cinese nell’India del V secolo. Con traduzione del diario di viaggio Gaoseng Faxian zhuan*, Morlacchi, Perugia 2013.
- , *Il Buddhismo cinese. Storia, dottrine, pratiche e specificità*, 2018 (in corso di stampa).
- , “Protecting Beijing: The Tibetan Image of Yamāntaka-Vajrabhairava in Late Imperial and Republican China”, in Monica Esposito (a cura di), *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*, École Française d’Extrême Orient, Paris 2008, pp. 329-56.
- , “Quando rigore e rigenerazione si incontrano. Procedure di ordinazione e disciplina monastica nell’ambito del revival del Buddhismo cinese contemporaneo”, in Magda Abbiati e Federico Greselin (a cura di), *Il liuto e i libri. Studi in onore di Mario Sabattini*, Edizioni Ca’ Foscari, Venezia 2014, pp. 53-65.
- , “The ‘Chinese lama’ Nenghai (1886-1967). Doctrinal Tradition and Teaching Strategies of a Gelukpa Master in Republican China”, in Matthew Kapstein (a cura di), *Buddhism Between Tibet and China*, Wisdom Publications, Boston 2009, pp. 295-346.
- , “The Tantric Rebirth Movement in Modern China. Esoteric Buddhism re-

- vivified by the Japanese and Tibetan Traditions”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica*, 57/1, 2004, pp. 31-54.
- , “*Yi jie wei shi* 以戒為師. Theory and Practice of Monastic Discipline in Modern and Contemporary Chinese Buddhism”, *Studies in Chinese Religions*, Special Issue on Modern Chinese Buddhism 近現代中國佛教專輯, 3:2, 2017.
- BINGENHEIMER, MARCUS, “Chinese Buddhism Unbound: Rebuilding and Redefining Chinese Buddhism in Taiwan”, in Kalpakam Sankarnarayan (a cura di), *Buddhism in Global Perspective*, Somaiya Publications, Mumbai 2003, pp. 122-46.
- , “Some Remarks on the Usage of Renjian Fojiang and The Contribution of Venerable Yinshun to Chinese Buddhist Modernism”, in Mutsu Hsu, Jinhua Chen e Lori Meeks (a cura di), *Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*, Tzuchi University Press, Hua-lien 2007, pp. 141-61.
- BIRNBAUM, RAOUL, “Buddhist China at the Century’s Turn”, *China Quarterly*, 174, 2003, pp. 451-67.
- , “Two Turns in the Life of Master Hongyi, A Buddhist Monk in Twentieth-Century China”, in Vincent Goossaert, Zhe Ji e David Ownby (a cura di), *Making Saints in Modern China*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 161-208.
- BORRELL, ARI, “Ko-wu or Kung-an? Practice, Realization and Teaching in the Thought of Chang Chiu-ch’eng”, in Peter N. Gregory e Daniel Aaron Getz (a cura di), *Buddhism in the Sung*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2002, pp. 62-108.
- BOUCHER, DANIEL, “Dharmarakṣa and the Transmission of Buddhism to China”, in *China at the Crossroads: A Festschrift in Honor of Victor H. Mair. Special Issue of Asia Major*, 3rd ser., 19, 2006, pp. 13-37.
- BUMBACHER, STEPHAN PETER, “Early Buddhism in China: Daoist Reactions”, in Ann Heirman e Stephan Peter Bumbacher (a cura di), *The Spread of Buddhism*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 203-46.
- , *Empowered Writing: Exorcistic and Apotropaic Rituals in Medieval China*, Three Pines, St. Petersburg (FL) 2012.
- BUSWELL, ROBERT E. (a cura di), *Chinese Buddhist Apocrypha*, University of Hawai’i Press, Honolulu 1990.
- CAMPO, DANIELA, “Chan Master Xuyun: The Embodiment of an Ideal, The Transmission of a Model”, in Vincent Goossaert, Zhe Ji e David Ownby (a cura di), *Making Saints in Modern China*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 99-136.
- , *La construction de la sainteté dans la Chine moderne: la vie du maître bouddhiste Xuyun (env. 1864-1959)*, Les Belles Lettres, Paris 2013.
- CARTER, JAMES, *Heart of Buddha, Heart of China. The Life of Tanxu, a Twentieth-Century Monk*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- CELLI, NICOLETTA, “A Question of Gestures: Reflections on the Earliest Buddha Images in China”, in J. S. Rošker e N. Vampelj Suhadolnik (a cura di), *The Yields of Transition: Literature, Art and Philosophy in Early Medieval China*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2011, pp. 101-33.

- , *Buddhismo*, Electa, Milano 2006.
- CHAN, SIN-WAI, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, The Chinese University Press, Hong Kong 1985.
- CHAN, WING-TSIT, "Transformation of Buddhism in China", *Philosophy East and West*, 7/3-4, 1957, pp. 107-16.
- CHANDLER, STUART, *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2004.
- CHANG, JUNN YIH, *A Study of the Relationship Between Mongol Yuan Dynasty and the Tibetan Sa-skya Sect*, Indiana University, 1984 (tesi di dottorato).
- CHARLEUX, ISABELLE, "Les 'lamas' vus de Chine: fascination et répulsion", *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 24, 2002, pp. 133-51.
- CHAVANNES, EMMANUEL ÉDOUARD, *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident par I Tsing*, Ernest Leroux, Paris 1894.
- , "Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra (518-522 p.C.)", *Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient*, 3, pp. 379-471.
- CHEN, BING e DENG, ZIMEI, *Erisi shiji zhongguo fojiao*, Renmin chubanshe, Beijing 2000.
- CHEN, HUAIYU, *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China*, Peter Lang, New York-Washington, DC, Baltimore 2007.
- CHEN, JINHUA, *Making and Remaking History: A Study of Tiantai Sectarian Historiography*, The International Institute for Buddhist Studies in Tokyo, Tokyo 1999.
- , "More than a Philosopher: Fazang (643-712) as a Politician and Miracle Worker", *History of Religions*, 42/4, 2003, pp. 320-58.
- , *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*, Brill, Leiden 2007.
- CH'EN, KENNETH K. S., *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton University Press, Princeton 1972 (1. ed. 1964).
- , *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton 1973.
- CHOU, YI-LIANG, "Tantrism in China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8, 1945, pp. 241-332.
- CLEARY, THOMAS, *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1983.
- COOK, FRANCIS H., *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, University Park, London 1977.
- DEEG, MAX, *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle. Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes*, Harrassowitz, Wiesbaden 2005.
- DEMIEVILLE, PAUL, *Choix d'études bouddhiques (1929-1970)*, E. J. Brill, Leiden 1973.
- , "La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo", *Oriente Poliano*, 1957, pp. 193-236.
- DONGCHU, *Zhongguo fojiao jindai shi*, Dongchu chubanshe, Taipei 1974.

- EBREY, PATRICIA B. e GREGORY, PETER N. (a cura di), *Religion and Society in T'ang and Sung China*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1993.
- ERACLE, JEAN, *La Doctrine bouddhique de la Terre Pure*, Dervy-Livres, Paris 1973.
- FARQUHAR, DAVID, "Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 38/1, 1978, pp. 5-34.
- FAURE, BERNARD, "Chan and Zen Studies. The State of the Field", in Bernard Faure (a cura di), *Chan Buddhism in Ritual Context*, RoutledgeCurzon, London 2003, pp. 1-35.
- , *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- , *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire. Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang*, École française d'Extrême-Orient, Paris 1989.
- , *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- , *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Stanford University Press, Stanford 1997.
- FORTE, ANTONINO, *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock. The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu*, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente ed École française d'Extrême-Orient, Roma-Paris 1988.
- , *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century. Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Dunhuang Document S. 6502, Followed by an Annotated Translation*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1976.
- FOULK, T. GRIFFITH, "The Ch'an Tsung in Medieval China: School, Lineage, or What?", *The Pacific World*, 8, 1992, pp. 18-31.
- , "Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism", in Patricia B. Ebrey e Peter N. Gregory (a cura di), *Religion and Society in T'ang and Sung China*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1993, pp. 147-208.
- FRANKE, HERBERT, *Chinesischer und Tibetischer Buddhismus im Chine der Yüanzeit*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1996.
- GERNET, JACQUES, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, École Française d'Extrême-Orient, Saigon 1956.
- , *Les entretiens du maître de dhyāna Chen-houei du Ho-tsö (668-760)*, École Française d'Extrême-Orient, Paris 1949.
- GIMELLO, ROBERT M. e GREGORY, PETER N., *Studies in Ch'an and Hua-yen*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1983.
- GOLDFUSS, GABRIELE, *Vers un bouddhisme du XXe siècle. Yang Wenbui (1837-1911), réformateur laïque et imprimeur*, Collège de France - Institut des Hautes Études Chinoises, Paris 2001.
- GOOSSAERT, VINCENT, "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?", *Journal of Asian Studies*, 65/2, 2006, pp. 307-36.
- GOOSSAERT, VINCENT e PALMER, DAVID A. (a cura di), *The Religious Question in Modern China*, University of Chicago, Chicago 2010.
- GREGORY, PETER N. e GETZ, DANIEL AARON (a cura di), *Buddhism in the Sung*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.

- GREGORY, PETER N., "The Vitality of Buddhism in the Sung", in Peter N. Gregory e Daniel Aaron Getz (a cura di), *Buddhism in the Sung*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002, pp. 1-20.
- GUANG, XING, "Buddhist Impact on Chinese Culture", *Asian Philosophy*, 23/4, 2013, pp. 305-22.
- HAMAR, IMRE (a cura di), "Huayan Explorations of the Realm of Reality", in Mario Poceski (a cura di), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, Wiley-Blackwell, Chichester (UK) 2014, pp. 145-65.
- , *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007.
- HAMMERSTROM, ERIK J., *The Science of Chinese Buddhism: Early Twentieth-Century Engagements*, Columbia University Press, New York 2015.
- HEIRMAN, ANN e BUMBACHER, STEPHAN PETER (a cura di), *The Spread of Buddhism*, Brill, Leiden-Boston 2007.
- HSU, SUNG-PENG, *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing, 1546-1623*, University of Pennsylvania Press, University Park 1979.
- HUANG, C. JULIA, *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 2009.
- HUREAU, SYLVIE, "L'apparition de thèmes anticléricaux dans la polémique bouddhique médiévale", *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 24, 2002, pp. 17-29.
- HURVITZ, LÉON, *Chih-i (538-597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Monk*, Institut belge des hautes études chinoises, Brussels 1962.
- , *Wei Shou, Treatise on Buddhism and Taoism. An English Translation of the Original Chinese Text of Wei-shu CXIV and the Japanese Annotation of Tsukamoto Zenryu*, Jimbunkagaku Kenkyusho - Kyoto University, Kyoto 1956.
- JAN YUN-HUA, "Buddhist Relations between India and Sung China", *History of Religions*, 6/1, 1966, pp. 24-42; 6/2, 1966, pp. 135-68.
- JENNER, WILLIAM JOHN FRANCIS, *Memories of Loyang, Yang Hsüan-chih and the Lost Capital (493-534)*, Oxford University Press and Calendon Press, Oxford 1981.
- Ji, ZHE, "Buddhist Institutional Innovations", in Vincent Goossaert, Jan Kiely e John Lagerwey (a cura di), *Modern Chinese Religion II: 1850-2015*, Brill, Leiden 2015, pp. 729-66.
- , "Chinese Buddhism as a Social Force. Reality and Potential of Thirty Years of Revival", *Chinese Sociological Review*, 45/2, 2012, pp. 8-26.
- Ji, ZHE, CAMPO, DANIELA e WANG, QIYUAN (a cura di), *Ersbi shiji zhongguo fojiao de liang ci fuxing*, Fudandaxue chubanshe, Shanghai 2016.
- Ji, ZHE e GOOSSAERT, VINCENT, "Social Implications of the Buddhist Revival in China", *Social Compass*, 58/4, 2011, pp. 32-52.
- JONES, CHARLES BREWER, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1999.
- , "Foundations of Ethics and Practice in Chinese Pure Land", *Journal of Buddhist Ethics*, 10, 2003, pp. 2-20.
- KAPSTEIN, MATTHEW T. (a cura di), *Buddhism Between Tibet and China*, Wisdom Publications, Boston 2009.

- KENG, CHING, *Yogācāra Buddhism Transmitted Or Transformed? Paramartha (499-569) and His Chinese Interpreters*, Harvard University, 2009 (tesi di dottorato).
- KIELY, JAN, "The Charismatic Monk and Chanting Masses: Master Yinguang and His Pure Land Revival Movement", in Vincent Goossaert, Zhe Ji e David Ownby (a cura di), *Making Saints in Modern China*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 30-77.
- KIESCHNICK, JOHN, *The Eminent Monk. Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997.
- , *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- KOHN, LIVIA, "Buddhist-Daoist Interactions in Medieval China", in Mario Poceski (a cura di), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, Wiley-Blackwell, Chichester (UK) 2014, pp. 340-60.
- LAI, RONGDAO LEI KUAN, *Praying for the Republic: Buddhist Education, Student-Monks, and Citizenship in Modern China (1911-1949)*, Faculty of Religious Studies McGill University, Montreal 2013 (tesi di dottorato).
- LALIBERTÉ, ANDRÉ, "Buddhist Revival Under State Watch", *Journal of Current Affairs*, 40/2, 2011a, pp. 107-34.
- , "Religion and the State in China: The Limits of Institutionalization", in *Journal of Current Chinese Affairs*, 2, 2011b, pp. 3-15.
- , *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan: 1989-2003, Safeguarding the Faith, Building a Pure Land, Helping the Poor*, Routledge Curzon, London 2004.
- LEVERING, MIRIAM, "Dahui Zonggao and Zhang Shangying: The Importance of a Scholar in the Education of a Song Chan Master", *Journal of Song-Yuan Studies*, 30, 2000, pp. 115-39.
- LEWIS LANCASTER, "The Movement of Buddhist Texts from India to China and the Construction of the Chinese Buddhist Canon", in John R. McRae e Jan Nattier (a cura di), *Buddhism Across Boundaries: Sino-Platonic Papers*, 222, 2012, pp. 226-38.
- LIEBENTHAL, WALTER, "The World Conception of Chu Tao-sheng", *Monumenta Nipponica*, 12, 1/2, 1956, pp. 65-103; 3/4, 1957, pp. 241-68.
- LIN, PEI-YIN, *Precepts and Lineage in Chan Tradition: Cross Cultural Perspectives in Ninth Century East Asia*, SOAS University of London 2011 (tesi di dottorato).
- LINK, ARTHUR E., "Biography of Tao-an", *T'oung Pao*, 46, 1958, pp. 1-48.
- LIU, MING-WOOD, *Madhyamaka Thought in China*, Brill, Leiden 1997.
- LOPEZ, DONALD S. JR., *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*, University of Chicago Press, Chicago 2008.
- MADSEN, RICHARD, *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*, University of California Press, Berkeley 2007.
- , "Religious Renaissance in China Today", *Journal of Current Chinese Affairs*, 2, 2011, pp. 17-42.
- MAGNIN, PAUL, *La vie et l'Œuvre de Huisi (515-577): les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*, École Française d'Extrême Orient, Paris 1979.
- MAIR, VICTOR, "What is Geyi, After All?", *China Report*, 48, 1-2, 2012, pp. 29-59.

- MAKEHAM, JOHN (a cura di), *Transforming Consciousness: Yogācāra Thought in Modern China*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- MASPERO, HENRI, "Le songe et l'ambassade de l'Empereur Ming. Étude critique des sources", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 10/1, 1910, pp. 95-130.
- MASUZAWA, TOMOKO, *The Invention of World Religions*, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- MCMAHAN, DAVID L., *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- McNAIR, AMY, *Donors of Longmen: Faith, Politics, And Patronage in Medieval Chinese Buddhist Sculpture*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2007.
- McRAE, JOHN R., "Chinese Religions: The State of the Field. Part 2: Living Religious Traditions: Buddhism", *Journal of Asian Studies*, 54/2, 1995, pp. 354-71.
- , "Il buddhismo cinese dai Sui ai Song", in Mario Sabattini e Maurizio Scarpri (a cura di), *La Cina vol. 2 - L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Einaudi, Torino 2010, pp. 491-526.
- , *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1986.
- , *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. Translated from the Chinese of Zongbao*, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2000.
- , *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, University of California Press, Berkeley 2003.
- MÜLLER, GÖTELIN, *Buddhismus und Moderne. Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein Zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts*, Steiner, Stuttgart 1993.
- NATASHA, HELLER, "Bodhisattva Cults in Chinese Buddhism", in Mario Poceski (a cura di), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, Wiley-Blackwell, Chichester (UK) 2014, pp. 221-38.
- NATTIER, JAN, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods*, The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, Tokyo 2008.
- , *Once upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Asian Humanities Press, Berkeley 1991.
- NEELIS, JASON, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and Beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*, Brill, Leiden 2010.
- ORLANDO, RAFFAELLO, *A Study of Chinese Documents Concerning the Life of the Tantric Buddhist Patriarch Amoghavajra*, Princeton University, Princeton 1981.
- ORZECZ, CHARLES D. (2006a), "Looking for Bhairava: Exploring the circulation of Esoteric Texts Produced by the Song Institute for Canonical Translation", *Pacific World Journal*, 8, 2009, pp. 139-66.
- , "The 'Great Teaching of Yoga,' the Chinese Appropriation of the Tantras, and the Question of Esoteric Buddhism", *Journal of Chinese Religions*, 34, 2006, pp. 29-78.

- ORZECH, CHARLES, SØRENSEN, D. HENRIK H. e PAYNE, RICHARD K. (a cura di), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, E. J. Brill, Leiden-Boston 2011.
- OVERMYER, DANIEL L., *Folk Buddhist Religion: Disserting Sects in Late Traditional China*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1976.
- PALUMBO, ANTONELLO, "Dharmaraksa and Kanthaka. White Horse Monasteries in Early Medieval China", in Giovanni Verardi e Silvio Vita (a cura di), *Buddhist Asia 1: Papers from the First Conference of Buddhist Studies Held in Naples in May 2001*, Italian School of East Asian Studies, Kyoto 2003, pp. 167-216.
- , "Il Buddhismo dall'Asia Centrale alla Cina", in Francesco D'Arelli e Pierfrancesco Callieri (a cura di), *A Oriente: Città, uomini e dei sulle Vie della Seta*, Mondadori Electa, Milano 2011, pp. 74-7.
- , "Literary Evidence on Han Buddhism: A Brief Reassessment. In: Cultural Encounters Between Han and Tang: New Research on Early Imperial China (International Workshop)", 23 February, School of Oriental and African Studies, London 2007 (inedito).
- PETECH, LUCIANO, "Religious Leader. 'P'ags-pa (1235-1280)", in Hok-lam Chan et al. (a cura di), *In the Service of the Khan. Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200-1300)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1993, pp. 646-54.
- PETZOLD, BRUNO, *Die Quintessenz der T'ien-t'ai-(Tendai-) Lehre*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1982.
- PITTMAN, DON A., *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2001.
- POCESKI, MARIO "Buddhism in Chinese History", in Mario Poceski (a cura di), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, Wiley-Blackwell, Chichester (UK) 2014, pp. 40-62.
- POTTER, PITMAN B., "Belief in Control: Regulation of Religion in China", *The China Quarterly*, 174, 2003, pp. 317-37.
- PRIP-MØLLER, J., *Chinese Buddhist Monasteries. Their Plan and its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life*, Gads Forlag e Oxford University, København e London 1937.
- REN, JIYU (a cura di), *Zhongguo fojiao shi*, 5 voll., Zhongguo shehui kexue chubanshe, Beijing 1988.
- RHIE, MARYLIN M., *Early Buddhist Art of China and Central Asia. Volume One: Later Han, Three Kingdoms and Western Chin in China and Bactria to Shan-shan in Central Asia*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999.
- , *Early Buddhist Art of China and Central Asia. Volume Three: The Western Ch'in in Kansu in the Sixteen Kingdoms Period and Inter-relationships with the Buddhist Art of Gandhāra*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2010.
- RITZINGER, JUSTIN, *Anarchy in the Pure Land: Tradition, Modernity, and the Reinvention of the Cult of Maitreya in Republican China*, Harvard University, Cambridge 2010 (tesi di dottorato).
- , "Original Buddhism and its Discontents: The Chinese Buddhist Exchange Monks and the Search for the Pure Dharma in Ceylon", *Journal of Chinese Religions*, 44/2, 2016, pp. 149-73.

- ROBSON, JAMES, "Formation and Fabrication in the History and Historiography of Chan Buddhism", *Journal of Asiatic Studies*, 71/2, 2011, pp. 311-49.
- SCHICKETANZ, ERIK, "Narratives of Buddhist Decline and Sectarian Formations in Modern China", 2017-18 (in corso di stampa).
- SCHLÜTTER, MORTEN, *How Zen became Zen. The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-dynasty China*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2008.
- , "The Record of Hongzhi and the Recorded Sayings Literature of Song-Dynasty Chan", in Steven Heine e Dale S. Wright (a cura di), *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*, Oxford University Press, Oxford-New York 2004, pp. 181-206.
- SCOTT, GREGORY ADAM, "Buddhist Building and the Buddhist Revival in the Work of Holmes Welch", 2017-18 (in corso di stampa).
- SEN, TANSEN, "Buddhism and the Maritime Crossings", in Dorothy C. Wong e Gustav Heldt (a cura di), *China and Beyond in the Medieval Period: Cultural Crossings and Inter-Regional Connections*, Cambria e Manohar Press, Amherst e Delhi 2014, pp. 39-62.
- , *Buddhism, Diplomacy, and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2003.
- , "The Revival and Failure of Buddhist Translations During the Song Dynasty", *T'oung Pao*, 88, 2002, pp. 27-80.
- SHARF, ROBERT H., *Coming to Terms with Chinese Buddhism. A Reading of the Treasure Store Treatise*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.
- , "On Pure Land Buddhism and Ch'an/Pure Land Syncretism in Medieval China", *T'oung Pao*, 88, 4-5, 2003, pp. 282-331.
- SHEN, HAIYAN, "Tiantai Integrations of Doctrine and Practice", in Mario Poceski (a cura di), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, Wiley-Blackwell, Chichester (UK) 2014, pp. 127-144.
- SHEN, WEIRONG e WANG, LIPING, "Background books and books's background: Images of Tibet and Tibetan Buddhism in Chinese Literature", in Monica Esposito (a cura di), *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*, École Française d'Extrême Orient, Paris 2008, pp. 267-300.
- SHEN, WEIRONG, "Tibetan Tantric Buddhism at the Court of the Great Mongol Khans: Sa skya pandita and 'Phags pa's works in Chinese during Yuan Period", *Questiones Mongolorum Disputatae: Journal of the Association for International Studies of Mongolian Culture*, 2005, pp. 61-89.
- SHENG-YEN, "The Renaissance of Vinaya Thought during the Late Ming Dynasty of China", in Charles Wei-hsun Fu e Sandra A. Wawrytko (a cura di), *Buddhist Ethic and Modern Society*, Greenwood Press, New York 1991, pp. 41-54.
- SHIH, HENG-CHING, *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, Peter Lang, New York 1992.
- SHIH, ROBERT, *Biographies des moines éminents (Kao Seng Tchouan) de Houei-kiao*, Institut Orientaliste, Louvain 1968.
- SHINOHARA, KOICHI, "Biographies of Eminent Monks in a Comparative Perspective: The Function of the Holy in Medieval Chinese Buddhism", *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 7, 1994, pp. 479-98.

- , “From Local History to Universal History: The Construction of the Sung T’ien-t’ai Lineage”, in Peter N. Gregory e Daniel Aaron Getz (a cura di), *Buddhism in the Sung*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2002, pp. 524-76.
- SOLOMIN, KIRILL J., “The Perfect Teaching and Liao Source of Tangut Chan Buddhism: A Study of *Jiexing zhaoxin tu*”, *Asia Major*, Third Series, 26/1, 2013, pp. 79-120.
- SPERLING, ELLIOT, “The 5th Karma-pa and some Aspects of the Relationship between Tibet and the Early Ming”, in Micheal Aris e San Suu Kyi Aung (a cura di), *Tibetan Studies in Honor of Hugh Richardson*, Aris and Phillips, Warminster 1980, pp. 280-89.
- , “Tibetan Buddhism, Perceived and Imagined, along the Ming-Era Sino-Tibetan Frontier”, in Matthew Kapstein (a cura di), *Buddhism Between Tibet and China*, Wisdom Publications, Boston 2009, pp. 155-80.
- STRICKMANN, MICHEL, *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Gallimard, Paris 1996.
- SWANSON, PAUL, *Foundations of T’ien-t’ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Asian Humanities Press, Berkeley 1989.
- TAKAKUSU, JUNJIRŌ, *A Record of the Buddhist Regions. As Practiced in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*. By I-Tsing, Asian Educational Services, New Delhi-Chennai 2005 (1 ed. Oxford 1896).
- TANG YONGTONG, *Han Wei liang Jin Nanbeichao fojiao shi*, 2 voll., Zhonghua shuju, Beijing 1983 (1 ed. Shanghai 1938).
- , *Sui Tang fojiao shi gao*, Zhonghua shuju, Beijing 1982.
- TAROLLO, FRANCESCA, “Il buddhismo e la cultura cinese nel secondo millennio dell’era comune”, in Mario Sabattini e Maurizio Scarpari (a cura di), *La Cina vol. 2 - L’età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Einaudi, Torino 2010, pp. 527-38.
- , *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism: Attuning the Dharma*, Routledge, London 2007.
- TEISER, STEPHEN, *Reinventing the Wheel: Paintings of Rebirth in Medieval Buddhist Temples*, University of Washington Press, Seattle 2007.
- TER, HAAR e BARREND, J., *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, University of Hawai’i Press, Honolulu 1992.
- THIEL, JOSEPH, “Der Streit der Buddhisten und Taoisten zur Mongolzeit”, *Monumenta Serica*, 20, 1961, pp. 1-81.
- THOMPSON, JOHN M., *Understanding Prajñā: Sengzhaos’ “Wild Words” and the Search for Wisdom*, Peter Lang, New York 2008.
- TOH, HOONG TEIK, *Tibetan Buddhism in Ming China*, Harvard University, 2004 (tesi di dottorato).
- TRAVAGNIN, STEFANIA, “Master Yinshun and the Pure Land Thought: A Doctrinal Gap Between Indian Buddhism and Chinese Buddhism”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 57/3, 2004, pp. 271-328.
- TSAI, KATHRYN A., *Lives of the Nuns: The Pi-ch’iu-ni Chuan. Biographies of Famous Chinese Nuns from 317-516 C.E.*, University of Hawai’i Press, Honolulu 1994.
- TSUKAMOTO, ZENRYŪ, *A History of Early Chinese Buddhism: From its Introduc-*

- tion to the Death of Hui-yüan. Translated by L. Hurvitz, 2 voll., Kodansha International, Tokyo 1985.
- TUTTLE, GRAY, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, Columbia University Press, New York 2004.
- WANG, EUGENE Y., *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*, University of Washington Press, Seattle-London 2005.
- WANG, YI-T'UNG, *A Record of Buddhist Monasteries in Lo-yang by Yang Hsüan-chih*, Princeton University Press, Princeton 1984.
- WANG, XIANGYUN, "The Qing Court's Tibet Connection: Lcang skya Rol pa'i rdo rje and the Qianlong Emperor", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 60/1, 2000, pp. 125-63.
- WEIDNER, MARSHA (a cura di), *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2001.
- , *Latter Days of the Law. Images of Chinese Buddhism 850-1850*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994.
- WEINSTEIN, STANLEY, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- WELCH, HOLMES, *Buddhism under Mao*, Harvard University Press, Cambridge 1972.
- , *The Practice of Chinese Buddhism*, Harvard University Press, Cambridge 1967.
- , *The Buddhist Revival in China*, Harvard University Press, Cambridge 1968.
- WELTER, ALBERT, "Chan/Zen Conceptions of Orthodoxy", in Mario Poceski (a cura di), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, Wiley-Blackwell, Chichester 2014, pp. 166-84.
- , *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism*, Oxford University Press, New York 2006.
- WHITFIELD, RODERICK e FARRER, ANN (a cura di), *Caves of Thousand Buddhas. Chinese Art from the Silk Route*, British Museum Publication, London 1990.
- WHITFIELD, RODERICK *et al.* (a cura di), *Cave Temples of Mogao. Art and History on the Silk Road*, Getty Publications, Los Angeles 2000.
- WILLIAMS, PAUL, *Il buddhismo mahayana. La sapienza e la compassione*, Ubaldini Editore, Roma 1990.
- WRIGHT, ARTHUR F., "Biography and Hagiography. Hui-chiao's Lives of Eminent Monks", *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyūsyō*, 1954, pp. 383-432.
- , "Buddhism and Chinese Culture. Phases of Interaction", *The Journal of Asian Studies*, 17/1, 1957, pp. 17-42.
- , *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press, Stanford 1959.
- , "Fo-t'u-teng", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 2, 1948, pp. 322-70.
- WU, JIANG e CHIA, LUCILLE (a cura di), *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, Oxford University Press, New York 2015.
- WU, JIANG, *Enlightenment in Dispute. The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008.

- YAMPOLSKI, PHILIP B., *The Platform Sutra of The Sixth Patriarch: The Text of the Tun-Huang Manuscript with Translation, Introduction, and Notes*, Columbia University Press, New York 1967.
- YIFA, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.
- YÜ, CHÜN-FANG, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*, Columbia University Press, New York 2001.
- , "Some Ming Buddhist Responses to Neo-confucianism", *Journal of Chinese Philosophy*, 15, 1988, pp. 371-413.
- , *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, Columbia University Press, New York 1981.
- YU, JIMMY, "Master Sheng Yen and the Modern Construction of Chan Buddhism", *The 30th Anniversary of Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies: Flowering Fields and Fruitful Harvest*, 2010, pp. 154-76.
- , "Pure Land Devotion in East Asia", in Mario Poceski (a cura di), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, Wiley-Blackwell, Chichester 2014, pp. 201-20.
- YU, XUE, *Buddhism, War, and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle Against Japanese Aggressions, 1931-1945*, Routledge, New York 2005.
- ZACCHETTI, STEFANO, "Il Buddhismo cinese dalle origini al 581", in Mario Sabbatini e Maurizio Scarpari (a cura di), *La Cina vol. 2 - L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Einaudi, Torino 2010a, pp. 429-90.
- , "Il Canone Buddhista Cinese", in Alberto Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2010b, pp. 212-29.
- , "Il Chu sanzang ji ji di Sengyou come fonte per lo studio delle traduzioni buddhiste cinesi: lo sviluppo della tecnica di traduzione dal II al V secolo d.C.", *Annali di Ca' Foscari*, xxxv, 3 (serie orientale 27), 1996, pp. 347-74.
- , *Storie delle sei perfezioni. Racconti scelti dal Liu du ji jing*, Marsilio, Venezia 2013.
- , *Trattato sul Leone d'Oro*, Esedra, Padova 2000.
- ZÜRCHER, ERIK, "Buddhism across Boundaries: The Foreign Input", in John McRae e Jan Nattier (a cura di), *Buddhism Across Boundaries, Sino-Platonic Papers*, 222, 2012, pp. 1-25.
- , "Han Buddhism and the Western Regions", in Wilt L. Idema e Erik Zürcher (a cura di), *Thought and Law in Qin and Han China, Studies Dedicated to Anthony Hulsewé on the Occasion of His Eightieth Birthday (Sinica Leidensia)*, Brill, Leiden 1990, pp. 158-82.
- , "Il Buddhismo in Cina", in Giovanni Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 185-236.
- , "Perspectives in the Study of Chinese Buddhism", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2, 1982, pp. 161-76.
- , *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. With a foreword by Stephen F. Teiser*, E. J. Brill, Leiden 2007 (1 ed. Leiden 1959).

APPENDICE

Tavola delle dinastie cinesi

- Dinastia Qin (221-206 a.C.)
 Dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.)
 Han occidentali (206 a.C.-8 d.C.)
 Han orientali (25-220)
 Sei dinastie (221-589)
 Tre Regni (221-265)
 Dinastia Jin (265-420)
 Jin occidentali (265-317)
 Jin orientali (317-420)
 Dinastie del sud e del nord (420-589)
 Dinastia Sui (589-618)
 Dinastia Tang (618-907)
 Cinque dinastie (907-960)
 Dinastia Song (960-1279)
 Song settentrionali (960-1127)
 Song meridionali (1127-1279)
 Dinastia Jin (1115-1234)
 Dinastia Yuan (1279-1367)
 Dinastia Ming (1368-1644)
 Dinastia Qing (1644-1911)
 Repubblica di Cina (1912-1949 e dal 1949 a Taiwan)
 Repubblica popolare cinese (1949-)

INDICE ANALITICO

- abbidbarma* (scolastica del buddhismo antico, cin. *apitan* 阿毘曇), 407, 416, 423
Abbidharma mahāvibhāṣa śāstra (Summa della scolastica *sarvastivāda*), 422
Abbidharmakośa śāstra (Tesoro dell'*abbidbarma*), 424
āgama (*sūtra* del buddhismo antico, cin. *aban* 阿含), 416
alaiyeshi 阿賴耶識 (*ālayavijñāna*, coscienza deposito), 413
ālayavijñāna (coscienza deposito, cin. *alaiyeshi* 阿賴耶識), 413, 425-6, 431
amalavijñāna (coscienza immacolata, cin. *wugoushi* 無垢識), 426, 431
 Amitābha (nome di Buddha, cin. Amītuōfo 阿彌陀佛), 408, 412, 417, 431-2, 436
Amituo jing 阿彌陀經 (*Sūtra* di Amitābha), 417
 Amītuōfo 阿彌陀佛 (vedi Amitābha)
 Amoghavajra (705-74), 423
 An Lushan 安祿山 (755-63), 420
 An Shigao 安世高 (c. 148-70), 405
 Āryadeva (terzo secolo), 417, 425
 Asaṅga (quarto secolo), 413, 424-5
Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā (Perfezione della saggezza in ottomila stanze), 406
avadāna (racconti edificanti, cin. *piyu* 譬喻), 408

- Avalokiteśvara (nome di bodhisattva, cin. Guanshiyin 觀世音), 432
- Avatamsaka sūtra* (*Sūtra* della ghirlanda fiorita), 423
- Bailun* 白論 (*Sata śāstra*), 417
- Baimasi 白馬寺 (monastero del cavallo bianco), 403
- Baochang 寶昌 (466-?), 413
- Baoyun 寶雲 (quinto secolo), 409
- Biqiuni zhuan* 比丘尼傳 (Biografie delle monache), 413
- bodhi* (risveglio, cin. *puti* 菩提), 417, 425-6, 429
- Bodhidharma (quinto-sesto secolo), 429-31
- bodhisattva* (essere del risveglio, cin. *pu-sa* 菩薩), 408, 410, 420, 424-5, 427-9, 437
- buddha anusmṛti* (commemorazione del nome di Buddha, cin. *nianfo* 念佛), 432
- Buddhabhadra (358-429), 412, 428
- cakravartin* (monarca universale 'che mette in moto la ruota', cin. *zhuan-lun wang* 轉輪王), 410, 419
- caodong* 曹洞 (lignaggio *chan caodong*), 430, 435
- chan* 禪 (meditazione), 423
- chan jing shuangxiu* 禪淨雙修 (pratica mista *chan* e *jingtu*), 436
- Changkya Rölpa Dorje (ICang skya Rol pa'i rDo rje, 1717-86), 437
- chansi* 禪寺 (monasteri specializzati nella meditazione), 434
- Cheng weishi lun* 成唯識論 (Discorso sulla teoria della sola mente), 426
- Chenguan 澄觀 (738-839), 428
- Chu sanzang ji ji* 出三藏記集 (Raccolta di note sulla traduzione dei tre canestri), 405, 418
- Ciji jijinhui 慈濟基金會 (fondazione Tzu-Chi), 442
- Confucio (551-479 a.C.), 403
- Cui Hao 崔浩 (m. 450), 415
- Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089-163), 435
- Damo 達磨 (Bodhidharma, quinto-sesto secolo), 429
- Dao'an 道安 (314-85), 412, 416, 418
- Daosheng 道生 (355-434), 412, 417
- Daoxin 道信 (580-651), 429
- Dapan niepan jing* 大般涅槃經 (*Mahā-parinirvāna sūtra*), 417
- Dari jing* 大日經 (*Mahāvairocana sūtra*), 423
- Daśabhūmika bhāṣya* (trattato delle dieci terre), 424
- dasheng* 大乘 (grande veicolo), 409
- Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (Risveglio della fede del grande veicolo), 413, 426
- Dashizhi 大勢至 (Mahāsthāmaprāpta), 432
- Dazhidu lun* 大智度論 (*Mahāprajñāpāramitā śāstra*), 417
- denglu* 燈錄 (annali della lampada), 434
- dhāraṇī* (formula tantrica, cin. *tuoluoni* 陀羅尼), 423
- dharmadhātu* (reame dei *dharma*, cin. *fajie* 法界), 428
- Dharmakṣema (quinto secolo), 417
- Dharmarakṣa (c. 230-316), 407, 409
- Dharmaratna (primo secolo), 403
- dhyāna* (meditazione, cin. *chan* 禪), 431
- dilun* 地論 (corrente del 'trattato delle dieci terre'), 424-6
- di shi* 帝師 (precettore imperiale), 437
- Dixian 諦閑 (1858-932), 440
- Dvādaśanikāya śāstra* (Trattato delle dodici porte), 417, 425
- Fagushan 法鼓山 (Monastero del tamburo del *dharma*), 442
- fajie* 法界 (*dharmadhātu*, reame dei *dharma*), 428
- Famen si 法門寺 (Monastero della porta del *dharma*), 421
- Fangguang jing* 放光經 (*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā*, Perfezione della saggezza in ottomila stanze), 407

- fangshi* 方士 (esperto delle arti segrete), 404
- Faxian 法顯 (c. 336/45-418/23), 409, 412
- faxiang* 法相 ('caratteri dei *dharma*', versione cinese della *yogācāra*), 423
- fayan* 法眼 (lignaggio *chan fayan*), 430, 440
- Foguangshan 佛光山 (Monastero della luce di Buddha), 442
- Foshuo daban niyuan jing* 佛說大般泥洹經 (*Mahāparinirvānasūtra*), 412
- Fotudeng 佛圖澄 (?-348), 415-6
- foxing* 佛性 (natura di Buddha), 412
- foxueyuan* 佛學院 (istituti di studio), 439
- Fozu tongji* 佛祖統紀 (Storia di Buddha e patriarchi), 435
- fuxing* 復興 (revival), 438
- Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biografie di monaci eminenti), 413
- gongan* 公案 (casi antichi), 434-6
- Gu Huan 顧歡 (c. 425-88), 411
- guan* 觀 (*vipāśyanā*, contemplazione), 427
- Guanshiyin 觀世音 (Avalokiteśvara), 432
- Guanyin 觀音 (Avalokiteśvara), 432
- guo shi* 國師 (precettore di Stato), *guyi* 古譯 (traduzioni antiche), 407
- Han Yu 韓愈 (768-824), 421
- bīnāyāna* (piccolo veicolo, cin. *xiaosheng* 小乘), 405, 427
- Hōnen (1133-212), 431
- Hongren 弘忍 (settimo secolo), 429-30
- Hongyi 弘一 (1880-1942), 440
- Hongzhi Zhengjue 弘智正覺 (1091-157), 435
- Hou Hanshu* 後漢書 (Storia degli Han posteriori), 403-4
- Huandi 桓帝 (r. 147-68), 404
- Huang-Lao 黃老 (culto dell'Imperatore Giallo e Laozi), 403-4
- Huangdi 黃帝 (Imperatore Giallo), 404
- huatou* 話頭 (parola chiave di un *gongan*), 435
- huayan* 華嚴 (ghirlanda fiorita), 413, 423, 425-8, 435
- Huayan jing* 華嚴經 (*Āvatamsaka sūtra*, *Sūtra della Ghirlanda*), 427
- Huijiao 慧皎 (497-554), 413
- Huikai 慧可 (487-593), 429
- Huineng 慧能 (638-713), 429-30
- Huisheng 惠生 (sesto secolo), 409
- Huiyuan 慧遠 (334-417), 412, 432
- jātaka* (storie delle vite anteriori del Buddha, cin. *bensheng* 本生), 407-8
- jiadi* 假諦 (verità dell'esistenza provvisoria), 427
- Jiajing 嘉靖 (r. 1521-67), 436
- jiaosi* 教寺 (monasteri specializzati nella dottrina), 434
- Jin shizi zhang* 金獅子章 (Trattato sul leone d'oro), 428
- Jingang jing* 金剛經 (*Vajracchedikā prajñāpāramitā sūtra*, *Sūtra del diamante*), 431
- Jingangding jing* 金剛頂經 (*Vajrasekhara sūtra*), 423
- Jingde chuandenglu* 景德傳燈錄 (Annali della trasmissione della lampada dell'era Jingde), 429
- jingtu* 淨土 (terra pura), 408, 423-4, 431, 436, 439, 442
- jiuseng* 舊僧 (vecchio *sangha*), 439
- jiuyi* 舊譯 (traduzioni vecchie), 407, 416
- Jixing Chewu 際醒徹悟 (1741-810), 436
- Jizang 智藏 (549-623), 425
- jushe* 俱舍 (corrente dell'*abhidharma*), 423
- Kaibaozang* 開寶藏 (edizione del Canone buddhista del 972), 418
- kalpa* (ciclo cosmico, cin. *jie* 劫), 401
- Kang Senghui 康僧會 (?-280), 407
- Kāśyapa Mātanga (primo secolo), 403
- kongdi* 空諦 (verità della vacuità), 427

- Kou Qianzhi 寇謙之 (365-448), 415
 Kujji 窟基 (632-82), 426
 Kumārajīva (334-413), 408, 412, 416-7, 422, 425
- Lankāvatāra sūtra* (*Sūtra della discesa a Sri Lanka*), 431
 Laozi 老子 (maestro daoista), 403-4, 411, 418
Lengjia jing 楞伽經 (*Lankavatara, Sūtra della discesa a Sri Lanka*), 431
 Li 李 (cognome della casa regnante Tang), 418-20
linji 臨濟 (lignaggio *chan linji*), 430, 435
 Linji Yixuan 臨濟義玄 (m. 866), 431
lishi 理事 (principio e fenomeno), 428
Liu du ji jing 六度集經 (Raccolta delle sei perfezioni), 407
 Liu Ying 劉英 (primo secolo d.C.), 403-4
Liuzu tan jing 六祖壇經 (*Sūtra del podio del sesto patriarca*), 429
 Lodrö Gyeltsen (Blo gros rGyal mtshan, 1235-80), 437
 Lokakṣema (secondo secolo), 405, 407
 Longquansi 龍泉寺 (Monastero della fonte di drago), 442
 Lü Cheng 呂澂 (1896-1989), 440
 Lushan 廬山 (centro buddhista del monte Lu), 412, 420
lüsi 律寺 (monasteri della disciplina monastica), 434
lüzong 律宗 (corrente del *vinaya*), 423-4
- Madhyamaka śāstra* (Trattato sul mezzo), 417, 425
mādhyamika (scuola della via mediana), 417, 423-5, 427-8
 Mahākāśyapa (nome di discepolo del Buddha), 429
Mahāparinirvāṇa sūtra (*Sūtra del grande parinirvāṇa*), 412, 417, 424
Mahāprajñāpāramita śāstra (Trattato sulla perfezione della saggezza), 417
Mahāprajñāpāramita sūtra (*Sūtra della perfezione della saggezza*), 422
- Mahāsthāmaprāpta (nome di bodhisattva, cin. Dashizhi 大勢至), 432
Mahāvairocana sūtra (*Sūtra di Vairocana*), 423
mahāyāna (grande veicolo), 405, 407-9, 412-3, 416-7, 420, 422, 426-8, 433, 440
Mahāyānasamgraha śāstra (Compendio del *mahāyāna*), 413, 424
 Maitreya (nome del Buddha futuro, cin. Mile 彌勒), 416, 419, 439
 Mañjuśrī (nome di *bodhisattva*, cin. Wenshu 文殊), 428, 437
mantra (formula tantrica, cin. *zhenyan* 真言, e *zhou* 咒), 423
miaochan xingxue 廟產興學 (confisca delle proprietà monastiche per istituire scuole), 438
Miaofa lianhua jing 妙法蓮華經 (*Sūtra del Loto*), 417
 Mile 彌勒 (vedi Maitreya)
 Mingdi 明帝 (r. 58-75 d.C.), 403
Mingseng zhuàn 名僧傳 (Biografie di monaci famosi), 413
mozbao 默照 (illuminazione silenziosa), 435
- Nāgārjuna (terzo secolo), 417, 425
 Nenghai 能海 (1886-967), 440
nianfo 念佛 (*buddha anusmṛti*, commemorazione del nome del Buddha), 412, 432
nianfo gongan 念佛公案 (*gongan* della commemorazione del Buddha), 436
niepan 涅槃 (*nirvāṇa*), 417, 424
nirvāṇa (estinzione, cin. *niepan* 涅槃), 424
- Ouyang Jingwu 歐陽竟無 (1871-1943), 440
- panjiao* 判教 (classificazione degli insegnamenti), 426-7
 Paramārtha (499-569), 413, 417, 425
 Phakpa ('Phags pa, 1235-80), 437

- Prajñā (fine ottavo secolo), 428
Prajñāpāramitā (Perfezione della saggezza), 405-6, 417, 431
 Puxian 普賢 (vedi Samantabhadra)
- Qianlong 乾隆 (r. 1736-96), 437
qingtan 清談 (conversazioni pure), 411
qiufa 求法 (ricerca del *dharmā*), 409
 Qubilai Khan (r. 1260-1294), 437
- renjian jingtu* 人間淨土 (terra pura tra gli uomini), 439
rulatzang 如來藏 (*tathāgatagarbha*, embrione del *tathāgata*/Buddha), 413
ruyi 如意 (scettro dei desideri), 401
- Saddharma puṇḍarīka sūtra* (*Sūtra del Loto*), 407
 Samantabhadra (nome di bodhisattva, cin. Puxian 普賢), 428
saṃgha (comunità monastica, cin. *seng* 僧), 408, 410-1, 414, 419-21, 433-4, 437, 439
samsāra (ciclo delle rinascite, cin. *lunhui* 輪迴), 401, 405
sandi 三諦 (triplice verità), 427
sanjiao he yi 三教合一 (tre insegnamenti uniti), 438
sanlun 三論 ('tre trattati', versione cinese della *mādhyamika*), 423-5
santan dajie 三壇大戒 (ordinazione del triplice altare), 437
sarvāstivāda (scuola del buddhismo antico), 409
sāstra (trattato, cin. *lun* 論), 422
Śata sāstra (Trattato in cento versi), 417
 Sengcan 僧璨 (sesto secolo), 429
 Sengyou 僧祐 (445-518), 418
 Sengzhao 僧肇 (365-434), 417
shangqing 上清 (suprema purezza), 411
 Shaolinsi 少林寺 (monastero Shaolin), 429
She dasheng lun 攝大乘論 (Compendio del *mahāyāna*), 413
shelun 攝論 (corrente del trattato *Mahāyānasamgraha*), 413, 424-6
- Shengyan 聖嚴 (Sheng Yen, 1930-2009), 442
 Shenhui 神會 (668-760), 430
 Shenxiu 神秀 (m. 706), 429-30
 Shi 釋 (Śākya, cognome dei monaci cinesi, da Shijiamouni), 416
 Shi Le 苻勒 (274-333), 415
Shidi jing lun 十地經論 (Trattato sulle dieci terre del *bodhisattva*), 425
Shiermen lun 十二門論 (*Dvādaśanikāya śāstra*), 417
 Shijiamouni 釋迦牟尼 (Śākyamuni), 416
Shoulengyan jing 首楞嚴經 (*Śūraṅgama sūtra*), 431
Shuo wugoucheng jing 說無垢稱經 (*Vimalakīrtinīrdeśa*), 422
 Śikṣānanda (fine settimo secolo), 428
Sishier zhang jing 四十二章經 (*Sūtra in quarantadue capitoli*), 403
 Song Yun 永寧 (sesto secolo), 409
śramaṇa (monaco o monaca buddhista, cin. *shamen* 沙門), 405
 Śubhakarasiṃha (637-735), 423
sudi 俗諦 (verità convenzionale o mondana), 425
sukhāvātī (terra di beatitudine, cin. *jingtu* 淨土), 431
śūnyatā (vacuità, cin. *kong* 空), 401, 411
Śūraṅgama sūtra (*Sūtra sul progresso eroico*), 431
sūtra (scrittura, cin. *jing* 經), 403, 408, 411-2, 417, 421-3, 427-32
 Suzong 嗣宗 (r. 756-62), 419
- Taishō* (Canone buddhista cinese, dal nome di regno Taishō: 1912-25), 418, 422
 Taiwudi 太武帝 (r. 423-52), 415
 Taixu 太虛 (1890-947), 439-40
 Taizong 太宗 (r. 626-49), 419, 422
tangmi 唐密 (tantrismo Tang), 440
Tangshi 唐史 (Storia dinastica Tang), 421
 Tanxu 太虛 (1875-963), 440
Tathāgatagarbha (embrione del *tathāgata*), 413, 425-6, 431

- tatbatā* (sicceità, cin. *zhenru* 眞如), 426
theravāda (buddhismo dell'Asia del sud-est), 433, 442
tiantai 天臺 (corrente del 'monte Tiantai'), 423-7, 434-5, 440, 442
- Vajrabodhi (669-741), 423
Vajracchedikā prajñāpāramitā sūtra (*Sūtra* del diamante), 431
Vajrasekhara sūtra (*Sūtra* del picco del vajra), 423
Vasubandhu (quarto secolo), 413, 424-6
Vimalakīrti (nome di laico buddhista, cin. Weimo 維摩), 408
Vimalakīrtinirdeśa sūtra (*Sūtra* dell'insegnamento di Vimalakīrti), 408
vinaya (disciplina monastica, cin. *lǚ* 律), 406, 416, 423, 434, 436, 440, 442
- Weijue 惟覺 (Wei Chueh, 1928-2016), 442
Weimo 維摩 (vedi Vimalakīrti)
Weimojie suoshuo jing 維摩詰所說經 (*Vimalakīrtinirdeśasūtra*), 417
weishi 唯識 ('sola mente', versione cinese della *yogācāra*), 423, 426
weiyang 禪仰 (lignaggio *chan weiyang*), 430, 440
- Wendi 文帝 (r. 424-53), 410-1
Wendi 文帝 (r. 581-604), 419
Wenshu 文殊 (vedi Mañjuśrī)
Wu Zetian 武則天 (r. 684-705), 419
wu 悟 (risveglio), 431
Wudi 武帝 (r. 502-49), 410
Wudi 武帝 (r. 561-78), 415
Wuguang 悟光, (1918-2000), 440
Wuzong 武宗 (r. 840-46), 421
- Xianzong 憲宗 (r. 805-20), 421
xiaosheng 小乘 (piccolo veicolo), 409
Xiaowu 孝武 (r. 372-96), 410
Xiaowudi 孝武帝 (r. 454-64), 411
Xijing fu 西京賦 (*Fu* della capitale occidentale), 405
Xingyun 星雲 (Hsing Yun, n. 1927), 442
xinseng 新僧 (nuovo *samgha*), 439
- xinyi* 新譯 (traduzioni nuove), 407, 422
Xiyou ji 西遊記 (Viaggio in occidente), 422
Xiyu ji 西域記 (Memorie sulle regioni occidentali), 422
xuanxue 玄學 (studio dell'arcano), 411
Xuanzang 玄奘 (c. 600-664), 409, 413, 419, 422, 426, 428
Xuanzong 玄宗 (r. 712-56), 420
Xuanzong 宣宗 (r. 846-59), 421
Xuyun 虛雲 (ca. 1864-959), 440
- Yang Wenhui 楊文會 (1837-911), 439
Yao Xing 姚興 (r. 394-416), 417
Yi xia lun 夷夏論 (Trattato sui barbari e i cinesi), 411
Yijing 義淨 (635-713), 409, 422-3, 428
Yinguang 印光 (1862-940), 440
Yinshun 印順 (1906-2005), 442
yiqiejing 一切經 (tutte le scritture, il *Canon* buddhista), 418
yishe 一乘 (unico veicolo), 408
yogācāra (scuola della condotta yogica), 413, 417, 422-6, 428, 440
Yogācārabhūmi śāstra (Discorso sugli stadi della pratica yogica), 413, 422, 426
yuanyong 圓融 (universale compenetrazione dei *dharma*), 428
Yuanying 圓瑛 (1878-953), 439
yulu 語錄 (registrazioni di dialoghi), 434
yunmen 雲門 (lignaggio *chan yunmen*), 430, 440
Yunqi Dashi 雲棲大師 (1535-615), 436
- Zhang Heng 張衡 (78-130), 405
zhendi 真諦 (verità assoluta), 425
Zhengfabua jing 正法華經 (*Sūtra* del *Loto*), 407
zhenyan 真言 ('vera parola', versione cinese del *tantra*), 423
Zhengyan 證嚴 (Cheng Yen, n. 1937), 442
Zhi Dun 智遁 (314-66), 411
Zhi Qian 智謙 (c. 223-53), 407
zhi 止 (*śamatha*, concentrazione), 427

- zbiguan* 止觀 (concentrazione e contemplazione), 427
 Zhili 知禮 (960-1028), 435
 Zhipan 志磐 (1220-75), 435
 Zhiyan 智嚴 (quinto secolo), 409
 Zhiyi 智顛 (538-97), 426-7
zhongdi 中諦 (verità del mezzo), 427
Zhonglun 中論 (*Madhyamaka kārikā*), 417
 Zhongtaishan 中台禪院 (Monastero *chan* Zhongtai/Chung Tai), 442
Zhouyi 周易 (Mutamenti dei Zhou), 411
 Zhu Shixing 朱士行 (terzo secolo), 406-7, 409
Zhuangzi 莊子 (il *Zhuangzi*), 411-2
zhuānlun wang 轉輪王 (*cakravartin*), 419
 Zhuhong 祿菴 (1535-615), 437
zong 宗 ('linee ancestrali', corrente di pensiero, scuola), 423-5
 Zongmi 宗密 (780-841), 428
 Zunshi 遵式 (964-1032), 435

Copia non commerciabile