

# Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa II

Quaderni di studi dottorali alla Sapienza

a cura di  
Marina Miranda





Collana Studi e Ricerche 130

STUDI UMANISTICI  
Serie Ricerche sull'Oriente

# Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa II

Quaderni di studi dottorali alla Sapienza

*a cura di*  
*Marina Miranda*



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ EDITRICE

2023

Copyright © 2023

**Sapienza Università Editrice**

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

[www.editricesapienza.it](http://www.editricesapienza.it)

[editrice.sapienza@uniroma1.it](mailto:editrice.sapienza@uniroma1.it)

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

*Registry of Communication Workers registration n. 11420*

ISBN: 978-88-9377-260-0

DOI: 10.13133/9788893772600

Publicato nel mese di gennaio 2023 | *Published in January 2023*



Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione –  
Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Italia e diffusa in modalità  
open access (CC BY-NC-ND 3.0 IT)

*Work published in open access form and licensed under Creative Commons Attribution – NonCommercial –  
NoDerivatives 3.0 Italy (CC BY-NC-ND 3.0 IT)*

Impaginazione a cura di | *Layout by:* Tonio Savina

In copertina | *Cover image:* foto di cmcderm1 da Istockphoto.com, ID 91629206.

# Indice

Prefazione	7
<i>Franco D'Agostino</i>	
Introduzione	9
<i>Marina Miranda</i>	
PARTE I – ICONOGRAFIA	
1. L'odontotiranno, "drago" dell'India: un'ipotesi interpretativa	21
<i>Simone Cecchetto</i>	
PARTE II – LETTERATURA	
2. Per un'analisi preliminare della poiesi di Ásvaghoṣa: fra epica, retorica ed estetica	47
<i>Diletta Falqui</i>	
3. Zhang Jinglu e la prima, dimenticata, storia della narrativa cinese	69
<i>Silvia Nico</i>	
4. La separazione degli amanti nello <i>Utatane no sōshi</i> . Il significato della dimensione onirica nella letteratura giapponese classica	87
<i>Martina Sorge</i>	
PARTE III – LINGUISTICA	
5. Synonymy in Korean Lexicon through the Lens of Vector Semantics	117
<i>Valeria Ruscio</i>	

## PARTE IV – RELIGIONI E FILOSOFIE

6. L'eredità filosofica del *Pöpsöngge* nel Buddhismo di Silla e Koryö: lo *Haein Sammae Ron* e l'*Ilsäng Pöpkedo Wönt'ong-gi* 145  
*Althea Volpe*

## PARTE V – STORIA DEGLI STUDI ORIENTALI

7. Manuscript Culture in the Service of the Nation:  
 The Formation of the South Asian Manuscript Collections  
 in Italy, 1700-1890 167  
*Alberico Crafa*

## PARTE VI – STORIA DELLA CINEMATOGRAFIA

8. Alessandro Sardi in Cina (1931-1932): dalla missione  
 per la Società delle Nazioni alle *Giornate di fuoco a Shangai* 191  
*Chiara Lepri*

## PARTE VII – STUDI ETNOGRAFICI

9. The Tribes of the Hills of North-Eastern Jordan:  
 Some Ethnographic Remarks 231  
*Miriam Al Tawil*

Abstracts 259

Autori 267



## 6. L'eredità filosofica del *Pöpsöngge* nel Buddhismo di Silla e Koryö: lo *Haein Sammae Ron* e l'*İlsüng* *Pöpkbedo Wönt'ong-gi*

*Althea Volpe*

### 6.1. Introduzione

Nella penisola coreana, la diffusione e il consolidamento del credo buddhista furono soggetti di un lungo e intenso processo di accettazione, il quale portò il Buddhismo a raggiungere l'apice della sua intensità religiosa, filosofica, culturale e sociale solamente nel VII secolo. Da quel momento, la fede buddhista, condivisa da aristocrazia e classi meno abbienti della società, divenne la matrice di una considerevole produzione letteraria e artistica, considerata ancora oggi come una delle più importanti espressioni della raffinatezza estetica coreana.

Il regno di Silla Unificato (*T'ongil Silla* 統一新羅, 통일신라; 668-918) si pose come il periodo di prova antecedente a un vero e proprio sviluppo religioso e filosofico che caratterizzò i secoli successivi alla caduta. Nel periodo a cavallo fra la fine del regno di Silla (新羅, 신라; 57 a.C.-668 d.C.) e l'inizio di Silla Unificato vennero fondate numerose scuole buddhiste, che furono il risultato dei frequenti viaggi in Cina, da parte di maestri coreani, avvenuti dopo la diffusione del Buddhismo nel Paese nel 527. La conseguenza principale della disomogeneità che caratterizzò il processo di accettazione e comprensione del credo buddhista fu il distanziarsi di queste scuole, che si fecero promotrici di discipline diverse e furono sempre in contrasto fra loro.

Il *Pöpsöngge* 法性偈, 법성계 (Inno della natura del *Dharma*), anche noto con il titolo *Diagramma dell'unico veicolo del Dharmadhātu* (*Hwaölm İlsüng Pöpkbedo* 華嚴一乘法界圖, 화엄일승법계도), scritto nel 668 dal maestro Ūsang 義相, 의상 (625-702), è un'opera di estrema primarietà

per comprendere alcune caratteristiche del Buddhismo che si sviluppò nella penisola, poiché, sin dalla sua prima diffusione, essa divenne uno dei testi più diffusi e praticati dalla scuola Hwaŏm (*Hwaŏm jong* 華嚴宗, 화엄종) di cui il maestro fu fondatore.

Scritto nella forma di diagramma a sigillo (*toin* 圖印, 도인), il *Pŏpsŏngge* si compone di trenta versi, ognuno dei quali presenta sette ideogrammi per un totale di duecentodieci. Il *diagramma*, dalla forma labirintica, ha una struttura formata da quattro angoli esterni e cinquantaquattro interni. Il posizionamento degli ideogrammi all'interno del testo è di considerevole importanza per la descrizione del suo contenuto. Questa peculiarità ha lo scopo di evidenziare due delle nozioni principali della filosofia Huayan e, consequenzialmente, della scuola Hwaŏm: i concetti di compenetrazione degli elementi e di interdipendenza. La scrittura buddhista a cui il *Pŏpsŏngge* fa riferimento è il *Mahāvaiṣṭyabuddhāvataṃsakasūtra* (Il grande e vasto *sūtra* sull'ornamento fiorito del Buddha; cor. *Taebanguang Pulhwaŏm Kyŏng* 大方廣佛華嚴經, 대방광불화엄경), noto anche con il titolo *Avataṃsakasūtra* (*Sūtra* della ghirlanda fiorita; cor. *Hwaŏm kyŏng* 華嚴經, 화엄경). L'*Avataṃsakasūtra* è uno dei testi più densi e complessi dal punto di vista filosofico: il maestro Ŭisang fu in grado di riassumere nella sua opera le nozioni fondamentali del *sūtra*, condensandole in una *dhāraṇī* diffusasi nel corso dei secoli, come si vedrà in seguito.

Secondo il *Samguk Yusa* 三國遺事, 삼국유사 (Eventi memorabili dei Tre Regni)<sup>1</sup>, il maestro Ŭisang nacque nel 625 e divenne monaco nel 650<sup>2</sup>. Dopo undici anni si recò in Cina presso il monastero Zhixiang (Zhixiangsi 至相寺) sul monte Zhongnan (Zhongnan shan 終南山) per far visita al maestro Zhiyan 智嚴 (602-668)<sup>3</sup>. Questi disse di aver fatto un sogno in cui un grande albero estendeva le proprie radici su tutta

<sup>1</sup> L'opera fu pubblicata dal monaco Iryŏn 一然, 일연 (1206-1289) nel 1281. Devoto allo studio e alla meditazione, Iryŏn volle raccontare la storia dei Tre Regni non dal punto di vista cronologico, bensì attraverso la mitologia e i racconti intrisi di credenze popolari e idee religiose.

<sup>2</sup> Alcuni dei passaggi del *Samguk Yusa* inerenti al maestro Ŭisang sono riportati in Lee (1962).

<sup>3</sup> Il maestro si dedicò a uno studio costante e approfondito dell'*Avataṃsakasūtra* e delle altre dottrine presenti in Cina nel VII secolo, accrescendo la sua conoscenza sia sul piano dottrinale che su quello pratico. Successivamente, trascorse vent'anni tra la gente comune per poi tornare come patriarca della scuola Huayan, dove diffuse gli insegnamenti del Buddha fino alla fine dei suoi giorni.

la Cina e oltre i suoi confini orientali. Sempre nel sogno, il maestro Zhiyan si arrampicava sull'albero per osservare il nido di una fenice che conteneva una perla<sup>4</sup> così luminosa da illuminare tutte le regioni toccate dall'albero. Al suo arrivo, Ŭisang venne accolto dal maestro e fu condotto nelle sue stanze dove ricevette gli insegnamenti sull'*Avatamsakasūtra* (McBride 2012a: 380-382). Gli insegnamenti del maestro Zhiyan erano basati principalmente sull'aspetto pratico e ciò influenzò notevolmente le attività e le nozioni della scuola di Ŭisang. Zhiyan confermò la sua totale e profonda comprensione delle verità del *sūtra* e Ŭisang, dopo aver appreso tutti gli insegnamenti impartiti dal maestro, fece ritorno nel regno di Silla dove diede inizio alla fondazione della scuola Hwaōm (McBride 2012a: 380-382).

Il forte legame che il maestro Ŭisang ebbe con la scuola Huayan si rispecchia anche nel suo rapporto con il maestro Fazang 法藏 (643-712)<sup>5</sup>: i due furono discepoli di Zhiyan nello stesso periodo e svilupparono un legame di amicizia, fiducia e rispetto, mantenuto anche dopo l'unificazione della penisola da parte del regno di Silla nel 668<sup>6</sup>. Gli

---

<sup>4</sup> La perla è un riferimento ai "Sette tesori" del Buddhismo (sscr. *saptaratna*; cor. *ch'ilbo*, 七寶, 칠보) di cui si hanno diverse rappresentazioni. Essi sono sette gioielli associati ad altrettanti valori che rendono chi li possiede più vicino agli insegnamenti del Buddha. I tesori sono: l'oro (sscr. *suvarṇa*; cor. *kŭm*, 金, 금), corrispondente al valore della convinzione; l'argento (sscr. *rūpya*; cor. *ŭn*, 銀, 은), che rappresenta il valore della virtù; il berillo o valore della coscienza (sscr. *vaiḍūrya*; cor. *yuri*, 琉璃, 유리); il cristallo o, come nel caso del sogno di Zhiyan, la perla (sscr. *sphaṭika*; cor. *p'aryō*, 玻璃, 파려), simbolo dell'altruismo; l'agata, associata al valore della capacità di ascoltare (sscr. *musāragalva*; cor. *ch'agō*, 磲磲, 차거); i rubini (sscr. *rohita-mukta*; cor. *chōkchu*, 赤珠, 적주), legati alla generosità; e la corniola (sscr. *āsmagarbha*; cor. *mano*, 瑪瑙, 마노), correlata al valore della saggezza.

<sup>5</sup> Lo storico coreano Ch'oe Chiwōn (崔致遠, 최치원; 857-904) ha lasciato brevi informazioni biografiche sulla vita del maestro Fazang, nato nella città di Chang'an da una famiglia aristocratica attiva nell'amministrazione governativa della dinastia Tang e originaria della Sogdia, zona dell'attuale Russia centrale. Queste sono fra le poche informazioni disponibili inerenti alla sua vita pre-monastica. Il suo primo maestro fu Zhiyan, di cui ascoltò una lettura sull'*Avatamsakasūtra* che lo spinse a sceglierlo come sua guida definitiva. Seguendo le orme di Zhiyan, Fazang focalizzò il proprio apprendimento sullo studio della dottrina pura, a cui accostò la minuziosa conoscenza dei testi sanscriti. Informazioni sulle fonti biografiche del maestro sono raccolte in Chen (2007).

<sup>6</sup> Il legame tra i due maestri viene esplicitato in una lettera inviata da Fazang a Ŭisang e riportata in Forte (2000: 3-9). Nella lettera il maestro Fazang riconosce ed elogia l'operato svolto dal suo amico nel regno di Silla, ovvero la promulgazione della dottrina Hwaōm in ambito sociale e politico allo scopo di riportare tutti sotto

insegnamenti di Ŭisang<sup>7</sup> sull'*Avatamsakasūtra* gli permisero di avere un seguito estremamente ampio: fece ruotare la maggior parte delle sue attività, delle pratiche, e dei suoi studi unicamente intorno al *sūtra*, senza aprirsi ad altre tradizioni, poiché considerato il testo principale attraverso cui avere accesso alla verità ultima predicata dal Buddha.

Lo studio in questione nasce con l'intento di dimostrare quale ruolo il *Pōpsōngge* ha avuto nella produzione, successiva al VII secolo, di due opere a esso ispirate durante i regni di Silla Unificato e Koryŏ 高麗, 고려 (918 -1392): rispettivamente il *Trattato sul sigillo oceanico del Samādhi* (*Haein Sammae Ron* 海印三昧論, 해인삼매론) del maestro Myōnghyo 明晞, 명효<sup>8</sup> e il *Commentario sul diagramma dell'unico veicolo del Dharmadhātu* (*Ilśūng Pōpkyedo Wōnt'ong-gi* 一乘法界圖圓通記, 일승법계도원통기), scritto nel X secolo e tratto dalle lezioni del maestro Kyunyŏ 均如, 균여 (923-973). Si intende definire quali siano gli elementi che hanno caratterizzato l'influenza dell'opera del maestro Ŭisang sui testi sopra citati. Il fulcro di questo articolo sarà l'esposizione delle caratteristiche delle tre opere, testuali e contenutistiche, al fine di identificare il filo che connette i tre testi e di evidenziare quale ruolo il *Pōpsōngge* abbia ricoperto nell'evoluzione del Buddhismo Hwaŏm fino al X secolo.

## 6.2. Il *Pōpsōngge*<sup>9</sup>

La natura del *Dharma*<sup>10</sup> è armoniosa, essa non si distingue in

---

un'unica fede ed eliminare le barriere imposte dalla divisione territoriale.

<sup>7</sup> Come afferma McBride (2007: 92-93), Ŭisang ebbe la tendenza a diffondere i propri insegnamenti sul *Dharma* solo fra i suoi discepoli e ciò può essere visto come un sintomo della visione ecclesiastica di quel periodo che vedeva il prendere i voti come un mezzo attraverso cui i figli delle famiglie aristocratiche potevano consolidare la loro posizione sociale.

<sup>8</sup> A causa della mancanza di altre fonti testuali appartenenti al maestro non si può accedere a informazioni biografiche. Tuttavia se ne attestano le attività tra VII e VIII secolo, durante il regno di Silla Unificato.

<sup>9</sup> Traduzione a cura dell'autrice. Per la versione originale cfr. *Hwaŏm Ilśūng Pōpkyedo* 華嚴一乘法界圖, 화엄일승법계도, ABC, H0028, vol. 2, 1a02.

<sup>10</sup> *Dharmatā*, la vera natura del *Dharma* a cui fa riferimento gran parte delle scuole buddhiste coreane fra cui la stessa Hwaŏm. Con tale espressione si indicano tutte le

universale e particolare.

Tutti i *dharma* sono immoti e originariamente quiescenti.

Senza nome e senza forma, ogni distinzione viene annullata.

Questa conoscenza diviene nota attraverso la consapevolezza illuminata<sup>11</sup>, non vi è altro modo.

5 La vera natura<sup>12</sup> è profonda e straordinariamente sublime.

Essa non rimane legata alla propria natura<sup>13</sup>, ma si realizza in

cose e ogni fenomeno la cui natura è immutata e immutabile ma al tempo stesso dinamica. Essa può assumere un numero infinito di forme a seconda delle cause, ma rimane sempre identica. La natura del *Dharma* abbraccia la totalità ma si basa sulla vacuità e annulla le distinzioni. Spesso viene anche indicata con il termine *bhūtatathatā* dove *bhūta* esprime il concetto di materia esistente, mentre *tathatā* indica la Quiddità. Il concetto viene ripreso anche nel terzo verso con il carattere *chōl* 絶, 절 che in tale contesto significa "estinguere, cessare, terminare" e che ha in sé il significato di "supremo" nella forma *chōltae* 絶待, 절대 e di *Bhūtatathatā* in *chōltaejinyō* 絶待眞如, 절대진여, in riferimento al termine *ilchae* 一切, 일체, ovvero il tutto, l'unità. La natura del *Dharma* è così vista nel suo aspetto onnicomprensivo e assoluto. Questo concetto, usato nel primo verso, viene ripreso nel secondo con l'uso dell'espressione *chebōp* 諸法, 제법. Qui l'aggettivo è stato usato con un significato diverso, sottintendendo la vastità e la totalità delle manifestazioni e forme che il *Dharma* può assumere, in riferimento alla natura del *Dharma* citata all'inizio del testo. L'idea di immutabilità di tale natura viene inoltre resa con la forma *pudong* 不動, 부동, letteralmente "senza movimento", che tende a rendere l'immagine di un'immobilità non solamente spaziale ma anche temporale.

<sup>11</sup> Nel quarto verso si fa riferimento all'acquisizione di una saggezza superiore in relazione alla verità ultima del *Dharma* e della sua natura. Con il termine *chūngji* 證智, 증지 si vuole indicare il concetto di *Adhigamāvabodha*: la realizzazione della verità da parte del Bodhisattva al primo stadio del suo cammino. L'espressione *soji* 所知, 소지 fa riferimento all'acquisizione di conoscenza e saggezza. Essa contiene il carattere *so* 所, 소, che unito a un verbo, in questo caso *chi* 知, 지, primo carattere del composto *chido* 知道, 지도, in cinese *zhidao*, "sapere", ha il compito di trasformare il verbo in un nome. Il verbo che esprime l'azione conoscitiva viene traslato pertanto in "conoscenza".

<sup>12</sup> Il vocabolo *Chinsōng* 眞性, 진성 indica la natura vera, quella di ogni singolo essere senziente e di ogni cosa, anche intesa come natura fondamentale. Nel quinto verso essa è descritta come profonda, con il carattere *sim* 深, 심 traducibile anche come "astruso". Tale caratteristica viene ripresa e affinata alla fine del verso grazie all'espressione *mimyo* 微妙, 미묘, con cui si vuole intendere qualcosa di estremamente minuscolo e raffinato ma allo stesso tempo misterioso e di difficile comprensione.

<sup>13</sup> La natura in sé, nella sua forma più pura. In sanscrito *svabhāva*, essenza di ogni singola entità non soggetta a mutamento e non dipendente da alcuna forza esterna. Questa visione originaria dello *svabhāva* viene usata nel sesto verso in contrasto alla realizzazione della natura degli esseri senzienti e delle cose che, al contrario, «non rimane legata [...], ma si realizza in conformità alla causa». Qui il maestro Ūisang

conformità alla causa condizionata

Nell'Uno risiede il Tutto e il Tutto risiede nell'Uno,  
[e contemporaneamente] l'Uno è uguale al Tutto e il Tutto è uguale all'Uno.

- 10 Un singolo granello di sabbia racchiude in sé tutte le dieci direzioni  
e così accade all'interno di ogni singolo granello di sabbia.  
Gli innumerevoli e lunghi *kalpa* sono uguali al tempo di un singolo pensiero  
e il tempo di un singolo pensiero è identico a innumerevoli *kalpa*.  
I nove e i dieci periodi di tempo sono vicendevolmente identici,  
ma, allo stesso modo, essi non sono indistinti e si realizzano distanziandosi.
- 15 Il primo pensiero che tende all'Illuminazione<sup>14</sup> è già l'Illuminazione.  
*Samsāra* e *Nirvāṇa* sono sempre uniti e in armonia fra loro.  
Il principio e i fenomeni sono così uniti e [tra di essi] non esiste distinzione.  
Questo è il reame dei grandi esseri, i dieci Buddha e il Bodhisattva Samantabhadra.  
Nel sigillo oceanico del *Samādhi*,

---

prende in considerazione l'aspetto fenomenico della natura, nel testo *yōnsōng* 緣成, 연성, nato dalla causa condizionata. Questo sostantivo fa in realtà riferimento al termine *inyōn* 因緣, 인연, l'*hetupratyaya*, la "causa"; nello specifico, *hetu* fa riferimento alla causa primaria, mentre *pratyaya* alla secondaria, versione breve del termine *shibi inyōn* 十二因緣, 십이인연 (sscr: *pratityasamutpāda*), la coproduzione condizionata.

<sup>14</sup> L'iniziativa che sprona un essere senziente a intraprendere il cammino verso l'Illuminazione, riconducibile al *Bodhicitta*. Il *Ch'obalshim* 初發心, 초발심 è il primo passo verso la liberazione dalla sofferenza e come la sincera e pura aspirazione al raggiungimento del Risveglio. Nel testo, precisamente nel quindicesimo verso, il nome *palsim* viene anteceduto dall'aggettivo *cho* 初, 초, "primo", al quale viene affidato il compito di sottolineare la primarietà dell'intenzione. Nel testo, al termine *palsim* segue il carattere *si* 時, 시, "tempo" in riferimento all'attimo stesso del pensiero; la relazione fra i due vocaboli potrebbe esser resa da un genitivo non presente nel testo originale. Il vocabolo che chiude il verso è *chōnggak* 正覺, 정각, la perfetta Illuminazione, la sapienza posseduta solo da un essere illuminato (in sscr. *Sambodhi*, con *sam* come aggettivo per "altissima" o "perfetta"). Si vuole esprimere simultaneità e compenetrazione; la consequenzialità fra il pensiero dell'Illuminazione e la sua forma più perfetta viene resa testualmente tramite il carattere *pyōn* 便, 변, usato come avverbio di collegamento tra i due.

- 20 si realizzano innumerevoli e inimmaginabili eventi, in conformità con i desideri dell'individuo.  
Una pioggia di gioielli discende a beneficio di tutti gli esseri senzienti e riempie lo spazio.  
Gli esseri senzienti che seguono le loro capacità ottengono tali benefici.  
Pertanto, colui che coltiva i propri doveri deve ritornare alla condizione originaria.  
E non riuscirà in questo se non si libererà dai pensieri errati.
- 25 Vivendo libero dai legami condizionati, egli esaudisce i propri desideri.  
Tornando nel reame originario, ottiene il *Sambhāra*<sup>15</sup>, a seconda delle proprie capacità.  
Attraverso la *Dhāraṇī*, gioiello di inestimabile valore, adorna il *Dharmadhātu* come il prezioso palazzo della realtà.  
Infine, dimora nel reame della realtà, seggio della Via di Mezzo.
- 30 Dai tempi antichi egli non si è mosso, il suo nome è Buddha.

L'esclusività di questo testo si riscontra nella capacità del suo autore di concentrare in pochi versi la filosofia e i pensieri portanti di un intero *sūtra*<sup>16</sup>, utilizzando come supporto anche la forma labirintica del testo e la posizione dei caratteri. Questi ultimi due elementi sono un mezzo importante attraverso il quale il maestro riesce a concretizzare un concetto filosofico unendolo alla percezione visiva che si ha del testo. L'opera presenta una netta divisione tematica che può avvenire sia attraverso macro temi che per tematiche minori. Nel primo caso si hanno i versi dal primo al diciottesimo che rientrano nell'ermeneutica dei benefici ottenuti dal singolo essere senziente per sé stesso nel suo cammino verso l'Illuminazione; dal diciannovesimo al ventiduesimo verso si introduce il tema del beneficio a favore degli altri esseri senzienti; infine, dal ventitreesimo verso fino al trentesimo si propone la tematica inerente agli abili mezzi e ai loro benefici (Odin 1982: xvii).

---

<sup>15</sup> Il termine *Sambhāra* fa riferimento a tutto ciò che sostiene il corpo e la mente, tra cui anche la saggezza.

<sup>16</sup> Gli insegnamenti Hwaōm erano fondati su un'unica scrittura, in perfetta continuità con la tradizione cinese, la quale prevedeva che un solo *sūtra*, insieme a eventuali commentari, fosse la fonte esclusiva di tutte le loro attività. Cfr. Cook (1977: 20).

Gli ultimi due macro gruppi non presentano una suddivisione interna poiché il primo è di per sé relativamente breve (quattro versi), mentre il secondo contiene versi collegati fra loro in maniera consequenziale e che non si distanziano dal tema di base.

Fra le tematiche su cui è necessario soffermarsi vi è quella della *dhāraṇī*, definita attraverso il suo scopo principale: *Nell'Uno risiede il Tutto e il Tutto risiede nell'Uno / [e contemporaneamente] l'Uno è uguale al Tutto e il Tutto è uguale all'Uno*. L'uso delle *dhāraṇī* nelle scuole buddhiste, in particolar modo quelle della penisola coreana, fu molto diffuso per via della capacità di concentrare in uno spazio testuale ristretto tutta la conoscenza necessaria per ottenere l'Illuminazione. Questo è il motivo per cui la *dhāraṇī* viene introdotta in modo indiretto: attraverso di essa, o meglio, attraverso anche solo un'unica parola custodita al suo interno, si deve e si può comprendere ogni cosa, il tutto. Capire una sola parola della *dhāraṇī* significa afferrare l'essenza più pura del *Dharma*. L'uno citato nel testo è una parola, un segno o un simbolo, mentre il tutto è la conoscenza ultima. La *dhāraṇī* racchiude in sé un numero infinito di significati, una miriade di fenomeni e le cause che danno origine a questi ultimi: in esso risiede anche la stessa essenza della co-origine dipendente, l'insieme delle singole entità che entrano l'una nell'altra, e che rimangono distanziate ma unite allo stesso tempo (Plassen 2013: 25-28). Il tema della *dhāraṇī* viene ripreso nel ventiseiesimo e ventisettesimo verso; nel primo vi si fa riferimento tramite il carattere *ka* 家, 가, "casa, dimora", che nella traduzione è stato reso come "reame originario"; questo perché l'idea dietro l'uso di tale carattere è quella di rappresentare la *dhāraṇī* come un "luogo" accogliente e protettivo che ospita gli esseri senzienti dopo averli guidati tramite l'impiego di abili mezzi (Odin 1982: 204). Oltre che dimora del *Dharma*, essa può essere sia il prodotto di una profonda meditazione sia uno strumento che supera le pratiche meditative a favore di un accostamento al *Dharma* più concreto e attivo (McBride 2011: 36).

Un testo nella forma di *dhāraṇī* può aiutare la concentrazione; per questo il maestro Ŭisang lo dispone come un sigillo oceanico del *Samādhi*, citato nel diciannovesimo e ventesimo verso: *Nel sigillo oceanico del Samādhi / si realizzano innumerevoli e inimmaginabili eventi, in conformità con i desideri dell'individuo*, il cui ruolo è indicare una realtà che racchiude tutti i fenomeni. La circolarità del testo ha lo scopo di abbracciare ogni cosa e ricollegare tutto all'unica fonte primaria, la sola



origine dei fenomeni. Per questo il sigillo è una perfetta rappresentazione grafica della *dhāraṇī* grazie a cui il tutto e l'uno sono collegati. Testualmente tale unione è simboleggiata dalla posizione centrale del primo e dell'ultimo carattere dell'opera. Essa infatti inizia con il carattere di *Dharma* (pöp 法, 법) e si conclude con il nome Buddha (pul 佛, 불); ciò sta a indicare il legame esistente tra i due: il *Dharma* e la sua natura più pura si esprimono attraverso la figura del Buddha, il quale a sua volta ha come missione quella di esporre il *Dharma* attraverso gli insegnamenti.

Il Buddha è il tema cardinale dell'ultimo insieme di versi, in cui si traccia la sua natura di essere illuminato che si ricongiunge con il tutto: *colui che coltiva i propri doveri deve ritornare alla condizione originaria / e non riuscirà in questo se non si libererà dai pensieri errati*. La condizione originaria a cui si fa riferimento è il reame del *Dharma*, il regno della realtà unica che congiunge l'uno e il tutto. I pensieri errati sono la sola cosa che può allontanarlo da tale realtà poiché non sono conformi alla verità ultima; ma attraverso l'uso della *dhāraṇī*, mezzo volto a semplificare la comprensione dell'unità e della vacuità, egli si libera di tali pensieri e raggiunge l'Illuminazione. La *dhāraṇī* in questo caso è raffigurata come un abile mezzo per il beneficio degli esseri senzienti.

Prendendo in considerazione tutti i temi presenti all'interno dell'*Inno della natura del Dharma*, quello inerente all'interdipendenza è molto probabilmente ciò che più si fonda non solo sul pensiero proprio del maestro Ŭisang, ma anche sugli insegnamenti che ricevette in Cina da Zhiyan e che sono alla base del pensiero stesso della scuola Huayan. Questa visione della realtà viene espressa nella sezione di testo tra il quinto e diciottesimo verso, complessivamente focalizzata sulla co-origine dipendente. All'interno di questa sezione i principi di compenetrazione e interdipendenza sono esposti dal nono al quindicesimo verso. Queste nozioni sono rappresentate testualmente dal carattere *chük* 卽, 卽<sup>17</sup>, presente nell'ottavo verso, legato al concetto di *dhāraṇī*, e nell'undicesimo, dodicesimo e tredicesimo verso, nella sezione inerente alla compenetrazione temporale. Nel testo il vocabolo ha la funzione di collegare gli elementi, in questo caso due per ogni verso, a cui

---

<sup>17</sup> Questo vocabolo può essere tradotto in diversi modi, dal momento che esso può avere il significato di "proprio", "adesso" e anche, seppur in rari casi, di "forse". La forma moderna di tale carattere, nello specifico caso dell'opera, è *kot* 卽, che può essere sia un avverbio temporale che una congiunzione.

fa riferimento, sottolineandone la complementarietà. Esso ha in realtà uno scopo ben preciso: dati due elementi uguali o diversi tra loro, il carattere *chūk* ne deve evidenziare gli aspetti identici così come quelli divergenti e, consequenzialmente, deve dimostrare come essi possano collegarsi e confluire l'uno nell'altro (Hisaki 2015: 353). Il ruolo che il carattere *chūk* ricopre è quello di indicatore di complementarietà e unione.

Le peculiarità dell'opera, alcune delle quali appena esposte, sono ciò che le ha dato più valore in assoluto, permettendone la conservazione attiva nel tempo.

### 6.3. Lo *Haein Sammae Ron*<sup>18</sup>

*Samsāra* e *Nirvāṇa* non sono luoghi distinti,  
le essenze della contaminazione e della *bodhi* sono indivisibili.

Il *Nirvāṇa* è a portata di mano ma nessuno lo riconosce,  
la *bodhi* è vicina ma estremamente difficile da vedere.

5 Originariamente, il corpo e la mente non sono prodotti o distrutti,  
e tutti i *dharma* sono in questo modo.

Non prodotti e non distrutti, essi sono privi di una dimora:  
e questa è l'essenza di *bodhi* e *Nirvāṇa*.

10 Dall'uno il saggio comprende tutte le cose,  
e da tutti i *dharma* comprende l'uno.

Infiniti *dharma* sono un solo *Dharma*  
e un solo *Dharma* è infiniti *dharma*.

La terra del Buddha riempie l'universo delle dieci direzioni,  
eppure la forma originale di un universo non è grande.

15 Il campo del Buddha contiene tutti i sistemi delle dieci direzioni,  
eppure i sistemi non si sovrappongono.

Un granello di sabbia racchiude le dieci direzioni,  
e questo accade in ogni granello di sabbia.

Ciò non fa aumentare la grandezza del granello di sabbia,

20 poiché le particolarità dell'universo sono così.

Con rispetto agli immisurabili, innumerevoli, vasti e grandi *kalpa*,

---

<sup>18</sup> Per la versione originale completa *Haein Sammae Ron* 海印三昧論, 해인삼매론, ABC, H0040, vol. 2, 397b01.

il saggio li conosce tutti attraverso un unico pensiero.

Questo unico pensiero non si è ancora esteso o disperso,  
e i lunghi *kalpa* non sono fatti per restringersi.

25 Si muovono tra le dieci direzioni e cercano di ottenere la Buddhità,

essi non sanno che il loro corpo e la loro mente hanno già raggiunto la Buddhità.

Essi sono progrediti nel passato, rinunciando al *Samsāra*

E non sanno che il *Samsāra* è il *Nirvāṇa*<sup>19</sup>.

Lo *Haein Sammae Ron* 海印三昧論, 해인삼매론 (Trattato sul sigillo oceanico del *Samādhi*), scritto dal maestro Myōngho 明晞, 명효, può essere considerato un saggio (il carattere *ron* 論, 론 può indicare sia un commentario che un saggio esplicativo) la cui parte principale si compone di una *dhāraṇī*, anch'essa in forma di diagramma a sigillo. Tale organizzazione sistematica dell'opera è l'elemento, di natura visiva, che più la collega al *Pöpsöngge*, nonostante lo *Haein Sammae Ron* presenti un numero inferiore di ideogrammi, pari a 196, raggruppati in soli ventotto versi. Messi a confronto i due testi presentano numerosi elementi di convergenza, così come due importanti aspetti di contrasto.

Similmente al *Pöpsöngge*, il testo del maestro Myōngho, inizia con l'affermazione della mancanza di dualità nel rapporto tra *Samsāra* e *Nirvāṇa*, i quali vengono definiti come non distinti. Gli stessi elementi vengono ripresi nel ventottesimo verso con lo scopo di congiungere il principio e la fine del testo per riaffermare come essi non siano diversi ma uguali e completamente uniti. Il collegamento testuale e concettuale tra primo e ultimo verso può essere considerato come un richiamo alla disposizione degli ideogrammi all'interno dell'opera di Ūisang, in cui veniva espressa l'unione e la compenetrazione tra il *Dharma* come verità e il Buddha come sua espressione diretta. Nel caso dello *Haein Sammae Ron* si ripropone lo stesso concetto di unità e uguaglianza tra due eventi erroneamente percepiti come distinti l'uno dall'altro (cfr. Seo 2021: 222).

Le nozioni di interdipendenza e compenetrazione sono un altro elemento di concordanza tra le due opere. Prendendo in considerazione

---

<sup>19</sup> Traduzione dell'autrice dalla versione inglese presente in McBride (2012b: 53-54).

tutti i temi presenti all'interno dell'*Inno della natura del Dharma*, quello inerente all'interdipendenza è molto probabilmente ciò che più si fonda non solo sul pensiero proprio del maestro Ūisang, ma anche sugli insegnamenti che ricevette in Cina da Zhiyan. Questa visione della realtà viene espressa nei versi tra il quinto e diciottesimo, focalizzati sulla co-origine dipendente. All'interno di questa sezione le nozioni di compenetrazione e interdipendenza sono esposte dal nono al quindicesimo verso. Il concetto di compenetrazione è la rappresentazione del nesso esistente tra unità e molteplicità, singoli fenomeni e realtà estesa del *Dharma* che fanno sì che ogni singola cosa rifletta tutte le altre, diventando espressione della totalità. Nel testo l'unità minima viene indicata attraverso i singoli granelli di sabbia che contengono in sé tutte le direzioni dello spazio che si ripetono all'infinito per ogni granello. Questi sono una raffigurazione degli atomi senza legami che custodiscono il *Dharma*, a sua volta presente in ognuno di essi (Odin 1982: 16-18).

All'interno dello *Haein Sammae Ron* questo concetto si ritrova tra nono e diciottesimo verso e poi nuovamente dal ventunesimo al ventiduesimo. In tale sezione dell'opera si afferma in modo diretto ed esplicito l'interdipendenza fra le manifestazioni del *Dharma* e la sua natura ultima. Si riprende inoltre la metafora del granello di polvere, il quale, nonostante sia di una grandezza infinitesimale, è in grado di racchiudere in sé tutte e dieci le direzioni. L'assoluta irrilevanza dell'idea di un recipiente di infinita grandezza necessario per racchiudere elementi così vasti è una chiara e diretta espressione di una delle principali nozioni del Buddhismo, nello specifico della filosofia Hua-yuan, per la quale l'assenza di dualità e opposizione rendono tutto identico a tutto e, consequenzialmente, fanno sì che la parte sia il tutto e il tutto sia la parte (cfr. Jones 2009: 203-205). Una tale nozione all'interno dell'opera si pone, inoltre, come la spiegazione sull'uso di un testo nella forma di *dhāraṇī*: la funzione di quest'ultima era quella di essere dei mezzi mnemonici<sup>20</sup> volti alla totale e diretta comprensione degli

---

<sup>20</sup> Il concetto di memoria associato alle *dhāraṇī* è stato affrontato da Braarvig (1985), il quale afferma che tali testi permettono diversi livelli di studio di una scrittura, che vanno dal semplice ricordo alla totale acquisizione e comprensione del suo significato. L'associazione delle *dhāraṇī* alla memoria viene contestato da Copp (2008) che ne offre una traduzione attiva attraverso il verbo "afferrare" (dall'inglese "to grasp"). Egli sostiene che le *dhāraṇī* necessitano di un'analisi che le contestualizzi

insegnamenti in esse racchiusi. Le *dhāraṇī* non hanno una lunghezza prestabilita, al contrario, anche una singola parola potrebbe indirizzare il fedele verso la verità ultima. Ciò dimostra come entrambi gli inni presi in considerazione vogliano sfruttare il carattere diretto e coinciso della *dhāraṇī*, che, similmente al granello di sabbia, è in grado di contenere la totalità degli insegnamenti.

La divergenza tra i due testi è riscontrabile sul piano contenutistico: attraverso il *Pōpsōngge* il maestro Ŭisang volge l'attenzione alla natura del *Dharma*, esaminata nella sua interezza, e ai benefici per tutti gli esseri senzienti. L'obiettivo finale è il raggiungimento dell'Illuminazione attraverso la totale comprensione della verità ultima racchiusa nella *dhāraṇī*. Lo *Haein Sammae Ron* esalta invece la casualità dipendente come mezzo attraverso il quale gli esseri senzienti escono dal ciclo di vita e morte del *Samśāra* e raggiungono il *Nirvāṇa* (cfr. Lee 2009). Quest'ultimo, come afferma il testo, è una condizione vicina agli esseri ma difficile da carpire a causa dell'incapacità di questi ultimi di muoversi nello spazio e fra i fenomeni, manifestazioni del *Dharma*. Se ne evince che l'opera ha lo scopo ultimo di mostrare ai fedeli come eliminare gli impedimenti che li distanziano dal *Nirvāṇa*.

#### 6.4. *L'İlsŭng Pōpkyedo Wōnt'ong-gi*

Il regno di Koryŏ ebbe inizio con un rafforzamento del potere politico e sociale del Buddhismo, grazie alle *Dieci Ingiunzioni* (*Hunyo Shipcho* 訓要十條, 훈요십조; 943) di re T'aejo (太祖, 태조; 918-943)<sup>21</sup>. Considerate testamento politico del sovrano e guida per i regnanti futuri, la prima e la seconda ingiunzione sono quelle che al meglio rappresentano il rapporto tra Stato e religione e interessano la tematica del Buddhismo: nell'ingiunzione numero uno il sovrano affermava che il benessere dello Stato derivava direttamente dal volere del Buddha e che per questo egli aveva dato ordine di costruire numerosi templi affinché le varie scuole presenti sul territorio potessero avere dei luoghi

---

sul piano retorico e pratico e come, per tale scopo, sia opportuno rivedere la loro funzione iniziando dalla definizione.

<sup>21</sup> Le *Dieci Ingiunzioni* sono riportate interamente nel *Koryŏsa*, vol. 2, Re T'aejo, anno 26.

sacri in cui riunirsi e lavorare alla diffusione del *Dharma*. Allo stesso tempo, il sovrano era interessato a prevenire eventuali conflitti che si sarebbero potuti creare fra le scuole. La seconda ingiunzione sottolineava invece l'importanza di seguire le regole della geomanzia, e imponeva ai futuri sovrani di non considerare i templi preesistenti come loro proprietà, affinché le forze spirituali e terrestri non abbandonassero i templi (Breuker 2010: 351-359). Le due ingiunzioni in questione sono la testimonianza della continuità esistita tra il Buddhismo di Silla e quello di Koryŏ. Quest'ultimo vide la totale affermazione del Buddhismo come religione di Stato e il conseguente patrocinio governativo su di esso, insieme al rafforzamento del privilegio burocratico che venne acquisito dal clero, le cui attività fiorirono anche sul piano dottrinale (Keel 1978: 18).

È in questo contesto di forte espressività del Buddhismo nella penisola che il valore dottrinale del *Pŏpsŏngge* viene convalidato, in particolare modo attraverso le attività del maestro Kyunyŏ 均如, 균여 (923-973). Il *Taehwaŏm sujwa wŏnt'ong yangjung taesa Kyunyŏ-jŏn* 大華嚴首座圓通兩重大師均如傳, 대화업수좌원통양중대사균여전 (La vita del saggio, grande, maestro Hwaŏm, il Venerabile Kyunyŏ), scritto nel 1075, è la principale fonte bibliografica a disposizione che rivela il precoce talento del maestro. L'opera ne ripercorre la vita da prima della nascita, quando alla madre apparvero in sogno due fenici gialle come simbolo di buon auspicio, fino alla descrizione delle sue principali attività di diffusione della dottrina buddhista. Il suo grande talento lo spinse alla produzione di commentari, allo scopo di rendere più chiari gli insegnamenti buddhisti ai fedeli. Per tale motivo, il maestro Kyunyŏ viene considerato come colui che ha permesso la diffusione della tradizione Hwaŏm nel regno di Koryŏ (cfr. Buzo, Prince 2016).

*L'İlsŭng Pŏpkyedo Wŏnt'ong-gi* 一乘法界圖圓通記, 일승법계도원통기 (Commentario sull'unico veicolo del *Dharmadhātu* del maestro Kyunyŏ) è un'opera profondamente collegata al *Pŏpsŏngge* e alla filosofia della scuola Hwaŏm, nata dall'unione di tutti i discorsi e le lezioni che il maestro tenne a Kaegyŏng 開京, 개경, capitale del regno Koryŏ, nel 958 sul maestro Ŭisang e il suo diagramma. Il commentario si divide in tre parti: la prima prende in esame la diatriba su chi sia il vero autore del *Pŏpsŏngge*; la seconda espone le motivazioni che si celano dietro alla scelta del titolo, mentre la terza propone l'interpretazione del testo da parte del maestro.

La prima sezione si compone di due supposizioni sull'autorialità del diagramma. Kyunyō riporta l'ipotesi secondo la quale fu il maestro Zhiyan a consegnare a Ŭisang la *dhāraṇī*, ordinandogli di redigere un commentario che fosse una corretta esposizione delle idee contenute nel testo. Nonostante questa teoria, nella biografia di Ŭisang, redatta da Choe Chi-wōn 崔致遠, 최치원 (857-900?), egli viene indicato come unico autore del poema (Rhee 2013: 45-48).

Di particolare interesse nella seconda sezione del commentario, inerente all'analisi del titolo *Diagramma dell'unico veicolo del Dharma-dhātu* (*Hwaōm Ilsūng Pōpkyedo*), è la disamina che il maestro offre della rappresentazione degli ideogrammi all'interno del diagramma (*to* 圖, 도), che viene descritto come un'unione di più linee, a loro volta intrise di significato. Nello specifico, il bianco del foglio, che forma la base del poema, rappresenta il mondo degli esseri insenzienti, in contrasto con il nero delle parole, che simboleggiano gli esseri senzienti (Rhee 2013: 62). La linea rossa, che congiunge questi due elementi, ha lo scopo di indicare il mondo illuminato<sup>22</sup>. Tutto ciò dà origine al diagramma che esalta il reame del *Dharma*, al cui interno si annulla ogni distinzione.

La terza sezione del commentario, dedicato all'interpretazione dell'opera, non può essere analizzata interamente a causa della sua lunghezza, ma si possono evidenziare alcuni dei contenuti che si collegano direttamente alle informazioni esposte sinora. Si deve tornare alla divisione contenutistica del *Pōpsōngge*: benefici personali, benefici per gli altri esseri senzienti e abili mezzi per l'ottenimento di tali benefici. Durante l'esposizione della prima tematica viene chiesto al maestro in quale modo sia possibile carpire la natura del *Dharma*, che è senza nome e forma, e quale sia la distinzione tra questa natura e la natura ultima degli esseri senzienti (cfr. par. 6.2, vs. 1-6). Il maestro risponde prendendo in considerazione la concezione di vero e falso,

---

<sup>22</sup> L'unione di questi tre elementi è una peculiarità del *Pōpsōngge* che si può collegare al legame esistente tra la concezione della natura del Buddha e gli esseri senzienti. Chen (2014) afferma che tale natura è uno dei fondamenti del Buddhismo Mahāyāna e viene spesso interpretato in quattro modi così definiti: il seme della Buddhità è nascosto in ogni essere; tutti gli esseri sono illuminati ma non ne sono consapevoli; tutti hanno le capacità di divenire un Buddha e la Buddhità è assicurata. Il problema, secondo Chen, risiede nel fatto che solo gli esseri senzienti sono compresi in questa interpretazione. Nel poema del maestro Ŭisang, al contrario, si cerca di evidenziare l'unione dei due mondi, a favore dell'esaltazione della natura del *Dharma* e del processo necessario per il raggiungimento dell'Illuminazione.

specificando come la natura del *Dharma* penetri questi due principi, unendoli e annullandone la distinzione, mentre la natura ultima, che appartiene agli esseri senzienti, non trascende questa dicotomia (Rhee 2013: 87-88).

Di estrema importanza è la discussione sul tema della *dhāraṇī*, che viene introdotta citando dal settimo al decimo verso del *Pōpsōngge* (cfr. par. 6.2, vs. 7-10). La tematica è ripartita in due chiavi di lettura: la prima sfrutta il significato dei caratteri 中 (*chung*, 中) e 卽 (*chŭk*, 卽), che, secondo il maestro, svolgevano il ruolo di mezzo per l'inclusione e la comprensione delle nozioni espresse nel testo. Il principio di inclusione, sostenuto dal termine *chung*, e quello di identità, espresso dal vocabolo *chŭk*, costituiscono il fondamento per l'utilizzo attivo della *dhāraṇī* (Rhee 2013: 88-89). I versi nove e dieci sono focalizzati sulla divergenza di grandezza fra il singolo granello di sabbia e l'intero universo. In questo caso si coglie alla perfezione la nozione più rappresentativa della *dhāraṇī*, concepita come strumento mnemonico. La distinzione tra ciò che è grande e ciò che è piccolo si annulla in modo tale che il granello di sabbia e l'universo siano la stessa identica cosa. Inoltre, per mezzo di tale compenetrazione svanisce l'influenza dell'ostruzione e la vastità dell'universo può confluire in uno spazio infinitesimale, senza che nessuno dei due perda la propria forma.

L'analisi di questi principali elementi dell'*Ilſŭng Pōpkyedo Wōnt'ong-gi* è una prima e rapida dimostrazione dell'elevata influenza che il *Pōpsōngge* ebbe nel periodo Koryō.

## 6.5. Conclusioni

Sin dalla sua stesura l'*Inno della natura del Dharma* ha occupato un ruolo primario nella diffusione delle nozioni e degli insegnamenti di cui la scuola Hwaōm fu promotrice. Lo *Haein Samme Ron* è l'opera, tra le due prese in considerazione, che più si ispira e si avvicina al *Pōpsōngge* sul piano strutturale. L'impaginazione, la composizione di una *dhāraṇī* e la sua conseguente valorizzazione all'interno del testo sono gli elementi di maggiore esaltazione dell'opera del maestro Ŭi-sang, con cui dimostrano un'estrema congruenza. L'*Ilſŭng Pōpkyedo Wōnt'ong-gi*, in quanto commentario ricostruito dopo la fine delle attività del maestro Kyunyō, è un testo discorsivo composto da domande



e risposte, nato con lo scopo di attestare l'analisi contenutistica e dottrinale sulla quale il maestro si concentrò al fine di rafforzare il ruolo che la scuola Hwaŏm ricopriva durante il primo secolo del regno di Koryŏ.

La presenza di due testi di tale livello, impostati sul contenuto e sui presupposti che hanno portato alla stesura del *Pŏpsŏngge*, e la loro conservazione fino a oggi sono una valida testimonianza di come le attività della Scuola furono estremamente prolifiche. Il pensiero Hwaŏm non fu immune ai cambiamenti storici che avvennero nel corso dei secoli, ma la produzione di opere collegate al suo lavoro più considerevole è la chiara dimostrazione di come esso fu in grado di mantenere la sua influenza dottrinale che, nel caso specifico di questo studio, viene attestata almeno fino al X secolo. La varietà di opere sviluppatesi dopo la stesura da parte del maestro Ŭisang del *Pŏpsŏngge* dimostra come la penisola coreana fu terreno ampiamente fertile per la produzione letteraria e come l'inserimento del *diagramma* in questo contesto permise al suo valore dottrinale e testuale di amplificarsi al punto da divenire uno dei pilastri portanti del Buddismo coreano.



# Bibliografia

## Letteratura primaria

- Koryōsa*, (Storia di Koryō), vol. 2, Re T'ajeo, anno 26.  
*Ilśūng Pōpkyedo Wōnt'ong-gi* (Commentario sul diagramma dell'unico veicolo del *Dharmadhātu*), ABC, H0055, vol. 4, 1a01.  
*Hanguk Pulgyo chōnsō* (Compendio del Buddhismo coreano), ABC\_BJ.  
*Haein Sammae Ron* (Trattato sul sigillo oceanico del *Samādhi*), ABC, H0040, vol. 2, 397b01.  
*Hwaōm Ilśūng Pōpkyedo* (Diagramma dell'unico veicolo del *Dharmadhātu*), ABC, H0028, vol. 2, 1a02.

## Letteratura secondaria

- BRAARVIG JENS (1985), "Dhāraṇī and Pratibhāna: Memory and Eloquence of the Bodhisattvas", *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 8.1, 17-29.
- BREUKER REMCO E. (2010), *Establishing a Pluralist Society in Medieval Korea, 918-1170. History, Ideology and Identity in the Koryō Dynasty*, Leiden, Brill.
- BUZO ADRIAN, PRINCE TONY (trad.) (2016), *Kyunyō-jōn: The Life, Times and Songs of a Tenth Century Korean Monk*, Seoul, Literature Translation Institute of Korea.
- CHEN JINHUA (2007), *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*, Leiden, Brill, Sinica Leidensia.
- CHEN SHUMAN (2014), "Buddha-Nature of Insentient Beings", *Encyclopedia of Psychology and Religion*, 1, 208-212.
- COPP PAUL (2008), "Notes on the Term 'Dhāraṇī' in Medieval Chinese Buddhist Thought", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71.3, 493-508.
- COOK FRANCIS H. (1977), *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, New York, Pennsylvania State University Press, IASWR Series.

- FORTE ANTONINO (2000), *A Jewel in Indra's Net: The Letter Sent by Fazang in China to Ŭisang in Korea*, Kyoto, Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi sull'Asia Orientale.
- HISAKI HASHI (2015), "The Principle of 'Mutual Transmission (即) in the Huayen and Zen Buddhist Philosophy: Comparative Thinking as a Fundamental Method for Philosophy in a Globalized World", *Philosophical Investigation* 40, 345-369.
- JONES NICHOLAOS (2009), "Fazang's Total Power Mereology: An Interpretive Analytic Reconstruction", *Asian Philosophy* 19.3, 199-211.
- KEEL SUNG-HEE (1978), "Buddhism and Political Power in Korean History", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* JIABS 1.1, 9-24.
- LEE JEONG-HEE (2009), "Myōngho Haein Sammae Ronŭi Hwaōmsasangwa Milgyochōk T'ŭksōng (A Study of the Avatamsaka Thought and Esoteric Characteristics of the *Treatise on the Sāgara-mudrā-samādhi* Written by Master Myeonghyo)", *The Korean Association for Buddhist Studies* 55, 133-176.
- LEE PETER H. (1962), "Fa-tsang and Ŭisang", *Journal of the American Oriental Society* 82.1, 56-62.
- MCBRIDE RICHARD D. II. (2012a), *Hwaōm I: The Mainstream Tradition*, Seoul, Jogye Order of Korean Buddhism, Collected works of Korean Buddhism, vol. 4.
- (2012b), *Hwaōm II: Selected Works*, Seoul, Jogye Order of Korean Buddhism, Collected Works of Korean Buddhism, vol. 5.
- (2007), *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaom Synthesis in Silla Korea*, US, Hawaii University Press.
- (2011), "Practical Buddhist Thaumaturgy: The Great Dhāraṇī on Immaculately Pure Light in Medieval Sinitic Buddhism", *Journal of Korean Religions* 2.1, 33-73.
- ODIN STEVE (1982), *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, Albany, State University of New York Press.
- PLASSEN JÖRG (2013), "Some Rather Prefatory Musings on the Role of Dhāraṇī in East Asian Huayen/Hwaōm Circles and Beyond", *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 21, 23-39.
- RHEE DEOK-YEOL (ed.) (2013), *Ilseung Beopgye-do Wontong-gi: Master Gyunyeo's Commentary on the Dharma Realm Diagram of the One Vehicle*, Seoul, Dongguk University Press.
- SEO CHEOL WON (2021), "Myōnghoŭi Haein Sammae Ron Sochae Ke Songe Nat'an an KKaedarŭmgwa Silch'ōn" (Enlightenment and Practice in Myeonghyo's Gathas of Haeinsammaeron), *The Society of Korean Poetry and Culture* 49, 215-249.



CONSIGLIO SCIENTIFICO-EDITORIALE  
SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE

*Presidente*

UMBERTO GENTILONI

*Membri*

ALFREDO BERARDELLI  
LIVIA ELEONORA BOVE  
ORAZIO CARPENZANO  
GIUSEPPE CICCARONE  
MARIANNA FERRARA  
CRISTINA LIMATOLA

COMITATO SCIENTIFICO  
SERIE RICERCHE SULL'ORIENTE

*Responsabile*

MATILDE MASTRANGELO (Roma, Sapienza)

*Membri*

MARIO CASARI (Roma, Sapienza)  
BRUNO LO TURCO (Roma, Sapienza)  
E. MARINA MIRANDA (Roma, Sapienza)  
ELISA GIUNIPERO (Università Cattolica di Milano)  
NOEMI LANNA (Orientale di Napoli)  
MARIA ANGELILLO (Statale di Milano)  
DAIANA LANGONE (Università di Cagliari)

Opera sottoposta a peer review. Il Consiglio scientifico-editoriale assicura una valutazione trasparente e indipendente delle opere sottoponendole in forma anonima a due valutatori, anch'essi anonimi. Per ulteriori dettagli si rinvia al sito: [www.editricesapienza.it](http://www.editricesapienza.it)

*This work has been subjected to a peer review. The Scientific-editorial Board ensures a transparent and independent evaluation of the works by subjecting them anonymously to two reviewers, anonymous as well. For further details please visit the website: [www.editricesapienza.it](http://www.editricesapienza.it)*

## COLLANA STUDI E RICERCHE

Per informazioni sui volumi precedenti della collana, consultare il sito:  
[www.editricesapienza.it](http://www.editricesapienza.it) | *For information on the previous volumes included  
in the series, please visit the following website: [www.editricesapienza.it](http://www.editricesapienza.it)*

120. Multi-drug resistant *Klebsiella pneumoniae* strains circulating in hospital setting  
Whole-genome sequencing and Bayesian phylogenetic analysis for outbreak investigations  
*Eleonora Cella*
121. Agave negatively regulates YAP and TAZ transcriptionally and post-translationally in osteosarcoma cell lines  
A promising strategy for Osteosarcoma treatment  
*Maria Ferraiuolo*
122. Trigeminal Neuralgia  
From clinical characteristics to pathophysiological mechanisms  
*Giulia Di Stefano*
123. Le geometrie del Castello di Anet  
Il 'pensiero' stereotomico di Philibert de l'Orme  
*Antonio Calandriello*
124. Towards Recognizing New Semantic Concepts in New Visual Domains  
*Massimiliano Mancini*
125. La distribuzione spaziale dei reperti come base per un'interpretazione dei livelli subappenninici di Coppa Nevigata (Manfredonia, FG) in termini di aree di attività  
*Enrico Lucci*
126. Costruire, violare, placare: riti di fondazione, espiazione, dismissione tra fonti storiche e archeologia  
Attestazioni a Roma e nel *Latium Vetus* dall'VIII a.C. al I d.C.  
*Silvia Stassi*
127. Complexity of Social Phenomena  
Measurements, Analysis, Representations and Synthesis  
*Leonardo Salvatore Alaimo*
128. Etica ebraica e spirito del capitalismo in Werner Sombart  
*Ilaria Iannuzzi*
129. Trauma Narratives in Italian and Transnational Women's Writing  
*edited by Tiziana de Rogatis and Katrin Wehling-Giorgi*
130. Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa II  
Quaderni di studi dottorali alla Sapienza  
*a cura di Marina Miranda*







Con il presente volume giunge al secondo tomo l’iniziativa editoriale inaugurata nel 2021, associata a un progetto precedente e volta a valorizzare e diffondere i risultati delle ricerche di giovani studiosi che stanno formandosi nell’ambito del Dottorato in Civiltà dell’Asia e dell’Africa, presso l’Università di Roma Sapienza. I saggi qui proposti, i cui autori sono iscritti al 36° e 35° ciclo, rispecchiano alcune delle principali specializzazioni del corso in questione e spaziano dalla letteratura sanscrita, cinese e giapponese alla linguistica coreana, dalla storia degli Studi orientali ad indagini etnografiche in Giordania. Di carattere multidisciplinare e basati su fonti in lingua originale, tali studi assumono particolare rilevanza in campo accademico, arricchendo i temi trattati con analisi innovative; allo stesso tempo, a un livello maggiormente divulgativo, essi contribuiscono a una più ampia comprensione delle culture asiatiche e medio-orientali per i diversi periodi e ambiti disciplinari considerati.

**Marina Miranda** è professoressa ordinaria di Storia della Cina contemporanea all’Università di Roma “Sapienza” e, presso lo stesso Ateneo, responsabile scientifico della sezione Asia Orientale del Dottorato in Civiltà dell’Asia e dell’Africa, di cui è stata Coordinatrice per due mandati, fino al 2018. È Presidente dell’Associazione Italiana per gli Studi Cinesi (AISC), Direttrice della Collana “Studi Orientali” (LibreriaUniversitaria.it) e membro del Comitato scientifico e redazionale di alcune note riviste. Oltre che di numerosi saggi, è autrice e curatrice dei seguenti volumi: *L’Identità Nazionale nel XXI Secolo in Cina, Giappone, Corea, Tibet e Taiwan* (2012); *La democrazia in Cina: le diverse formulazioni dagli anni ‘80 a oggi* (2013); *La Cina dopo il 2012* (2013); *Politica, società e cultura di una Cina in ascesa* (2016); *La Cina quarant’anni dopo Mao* (2017); *Ideologia e riforma politica in Cina: una democratizzazione elusa dagli anni Ottanta in poi* (2022).

ISBN 978-88-9377-260-0



9 788893 772600

