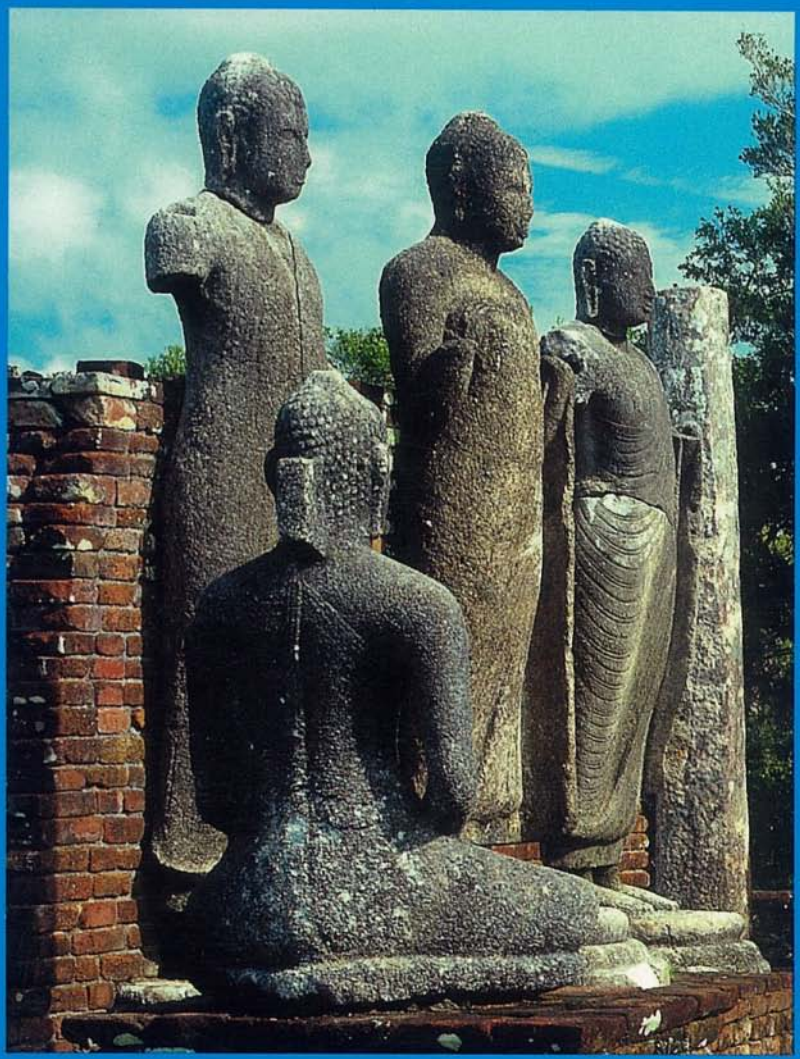
Número 10 Octubre 1995 a Marzo 1996
ISSN 0188-591X

Revista de Estudios Budistas



Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

Revista de Estudios Budistas

México · Buenos Aires

Número 10 Octubre 1995 a Marzo 1996

Revista de Estudios Budistas

Número 10 Octubre 1995 a Marzo 1996

Directorio

Directores:
Carmen Dragonetti
Fernando Tola (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina. Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

Consejo consultivo:
Luis Oscar Gómez (Universidad de Michigan)
Katsumi Mimaki (Universidad de Kioto)
Lambert Schmithausen (Universidad de Hamburgo)
Ernst Steinkellner (Universidad de Viena)
Akira Yuyama (Universidad de Hamburgo)

*

André Barcau 1921-1993 (El Colegio de Francia)
Bimal K. Matilal 1935-1991 (Universidad de Oxford)

Editor: Sergio Mondragón
Consejo editorial: Benjamín Preciado, Marco Antonio Karam, Guillermo Quartucci
Asistente editorial: Adriana Segovia

Oficinas: Dr. Barragán 482, Colonia A. S. Narvarte, Deleg. Benito Juárez, C.P. 03010, México, D.F. Tel. 530-01-36. FAX: 538-13-86.

Toda correspondencia internacional, a los directores y/o al editor, dirigirla a: *Revista de Estudios Budistas*, 2741 Sunset Boulevard, Los Angeles, California, 90026, USA.

La *Revista de Estudios Budistas* se publica dos veces por año, en abril y octubre. El precio de cada ejemplar es de N$25.00 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números), N$45.00 m.n.; Estados Unidos y Canadá, 30 US dls.; Centroamérica y Antillas, 24 US dls.; Sudamérica, 25 US dls.; Europa, 28 US dls.; Asia, África y Oceanía, 31 US dls. Estos precios incluyen correo aéreo certificado.

Las opiniones expresadas son responsabilidad de sus autores.

Esta revista es publicada por la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, A.C., con sede en México. Apartado Postal # 19332, C.P. 03901 México, D.F. Certificado de licitud de título, 6285; de licitud de contenido, 4957; expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reserva de uso exclusivo del título, 389-93 de la Dirección General del Derecho de Autor.

Sumario

Testimonio

Nirvāṇa: la muerte del sabio: *Arthur Anthony Macdonell* 6

Artículos

La antropología del Budismo: *Erich Frauwallner* 9

La tolerancia budista: *Saeng Chandra-ngarm* 28

Los nombres de Bhikshus y Bodhisattvas en el *Sūtra del Loto*: *Fernando Tola y Carmen Dragonetti* 41

Estudios europeos contemporáneos sobre el Budismo en Asia Central: *Russell Webb* 86

Historia

Publicación de las escrituras budistas en Corea durante el periodo Korio (936-1392): *Ahn Kai-hyon* 97

Términos y conceptos budistas: *Sánscrito Budista Híbrido*

La naturaleza del Sánscrito Budista Híbrido: *Franklin Edgerton* 115

Abstracts 129

Texto

La muerte del hijo único de Kisāgotamī (Dhammapada-aṭṭhakathā, Vol. II, pp. 366-369, Nālandā ed.) 132

Notas breves

Franklin Edgerton (1885-1967): *Fernando Tola y Carmen Dragonetti* 139

Reiyukai, asociación budista laica del Japón: *F. T. y C. D.* 142

I-tsing (635-713 d. C.): *Diana Bruno y Lía Rodríguez de la Vega* 150

La primera versión occidental de la vida de Buda en *Il Milione* de Marco Polo: *Rosalía C. Vofchuk* 156

Arthur Anthony Macdonell, 1854-1930: *F. T. y C. D.* 167

Noticias

Edición del Dhammapada por la Editorial Sudamericana de Buenos Aires: 169

Premio a una monja budista de Taiwan por su obra de bien social: 170

Reseñas

A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha, Bhikkhu Bodhi, General Editor: *Patricio Nelson* 171

Colaboradores 173

Acotaciones a las ilustraciones 175

Portada: Grupo de Budas. Medirigiriya, Sri Lanka. Siglo IX. Foto: *Studio Times*.

Ilustraciones: Ver pág. 175. Agradecemos a Bhikku Bodhi por la fotografía de la portada. Damos las gracias a Gabriela Dobler, que funge como asistente editorial en Buenos Aires, así como a Gilda Melgar Navas por su colaboración para este número de REB.

Buda de Tailandia

NIRVĀṆA: la muerte del sabio

La iluminación ha llegado:
después del sufrimiento de incontables nacimientos
padecidos a través de un lapso inmemorial,
yo he cruzado por fin
a la otra orilla de la vida mundana.
A partir de ahora,
la pena y la alegría no me tocan más;
ahora el amor y el odio
no tienen sentido para mí:
mi mente está serena
como el lago en la foresta
no perturbado por la brisa.
La rueda del alfarero,
después que la vasija ha sido hecha,
gira por un momento -sin efecto;
así yo por un tiempo he seguido viviendo,
libre de la opresión de las cadenas del Karman.
Para mí el fruto de las acciones pasadas
ha dejado de madurar,
ni pueden los actos hechos ahora por mí
producir nuevo fruto.
La meta, por tanto tiempo tan infinitamente lejana,
ha sido alcanzada por fin.
Lentamente las crecientes sombras de la noche
descienden sobre mis ojos.
La llama de la vida arde débilmente,
y vacila, mientras yo comienzo a hundirme
en el vacío ilimitado y eterno,
envuelto para siempre en el olvido.

Arthur Anthony Macdonell

Sanchi,
a la caída del sol,
marzo 21, 1908.

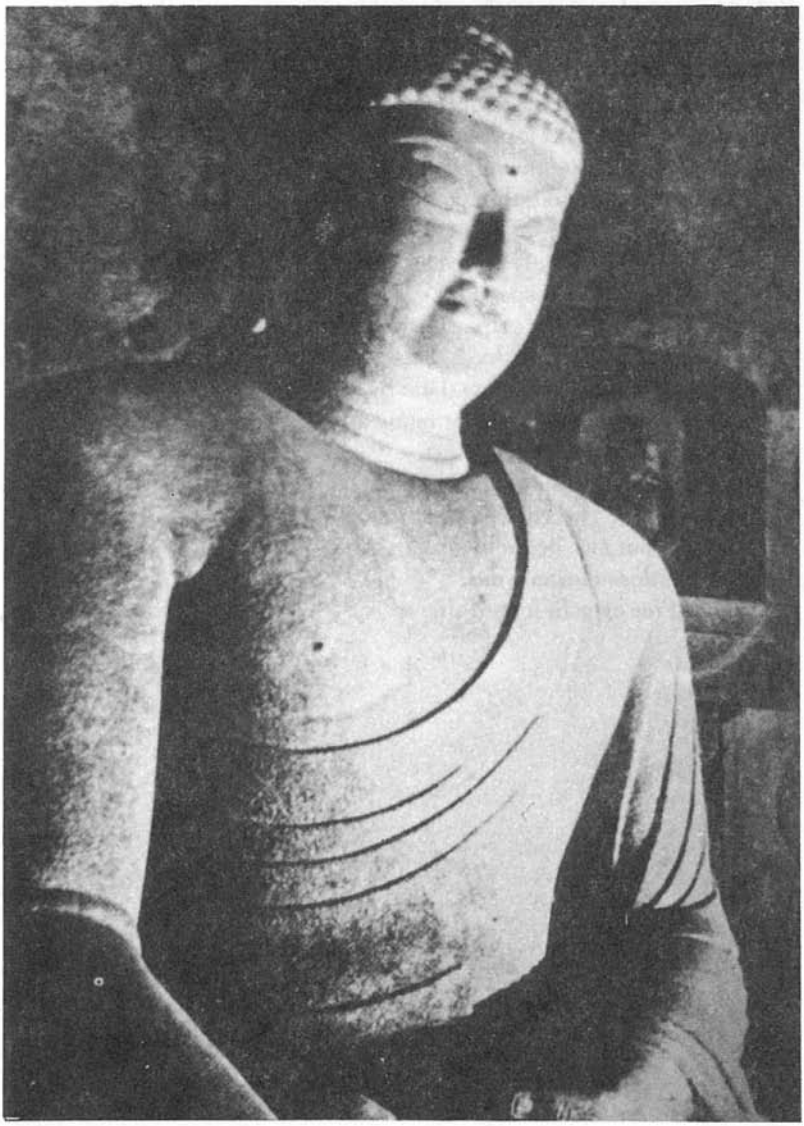
(Traducción: F.T. y C.D.)

NIRVĀṆA: the passing of the sage

Enlightenment has come: after the pain
Of countless births endured throughout the lapse
Of immemorial time, I have at length
Crossed to the farther shore of mundane life.
Henceforth sorrow and joy touch me no more,
Now love and hate are meaningless to me:
My mind is tranquil like the forest pool
Unruffled by the breeze. The potter's wheel,
After the bowl is made, revolves awhile
Without effect; so for a space have I
Lived on, freed from the grip of Karma's bonds.
For me the fruit of former deeds has ceased
To ripen, nor can the acts now done by me
Produce new fruit. The goal, for many an age
So infinitely far, is reached at last.
Slowly the gathering shades of night descend
Upon mine eyes. The vital flame burns low
And flickers out as I begin to sink
Into the limitless eternal void,
Enwrapped for ever in forgetfulness.

A. A. M.

Sanchi,
At sunset,
March 21, 1908.



Buda Shākyamuni

La antropología del Budismo*

Erich Frauwallner

Observaciones previas

La investigación sobre Budismo estuvo condicionada en sus comienzos, durante largo tiempo, por el hecho casual de que la mayoría de las veces el material conservado provenía de Nepal y Ceilán, y por tal razón esa investigación estuvo muchas veces mal encaminada y llegó a concepciones unilaterales. Después, gracias ante todo al trabajo de investigadores belgas y franceses, llegaron a ser conocidos los más importantes sistemas budistas de la India, la tierra originaria del Budismo. Y hoy es posible formarse, por lo menos en sus líneas fundamentales, una idea del completo desarrollo del Budismo. Por consiguiente, si hoy uno habla de Budismo es necesario tomar en cuenta todo su desarrollo. En este trabajo me he esforzado por cumplir con esta exigencia. Desde luego que no se puede, dentro de los límites de un breve artículo, exponer todos los hechos en su in-

* El presente trabajo del Profesor E. Frauwallner es la traducción al español de su artículo "Die Anthropologie des Buddhismus", publicado primeramente en la revista *Anthropologie Religieuse, Supplements to Numen*, Vol. 2, Leiden, 1955, pp. 120-132, y después incluido en los *Kleine Schriften* del Profesor Frauwallner, editados por Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1982, pp. 690-702. Agradecemos al Profesor Ernst Steinkellner por habernos autorizado a realizar la traducción del citado artículo y a incluirla en REB.

tegridad. Por eso he tratado de relevar las enseñanzas fundamentales características del Budismo. No hemos tomado en cuenta, tampoco, aspectos difíciles y poco claros del Budismo, como la doctrina de los Mahāsāṃghikas, ni las deformaciones y mezclas de determinadas concepciones tales como, por ejemplo, se manifiestan en las diferentes tendencias de la escuela Vijñānavāda.

En lo que se refiere a la concepción de la esencia del hombre y de su función en el devenir del mundo, el Budismo ocupa, entre las escuelas religiosas y filosóficas de la India, una posición sumamente especial. Él adopta en parte concepciones que en su peculiaridad se presentan totalmente aisladas y que difícilmente pueden ser comparadas con otras incluso fuera de la India. Para comprender estas peculiares concepciones es imprescindible tener presente el universo de ideas en el cual surgió el Budismo. Sólo entonces se puede intentar explicar el desarrollo especial que tuvo.

Concepciones vigentes cuando aparece el Budismo

En la época y en el contexto en que el Budismo surgió y se desarrolló, la concepción de la esencia del hombre y de su posición en el devenir del mundo está determinada por dos factores diferentes: por la doctrina de la transmigración y por la ausencia de la creencia en un Dios supremo. La doctrina de la transmigración era en ese entonces reconocida en los círculos más amplios y constituía el supuesto evidente por sí mismo de la imagen reinante del mundo. De acuerdo con esa doctrina, habita en el interior del hombre un alma eterna, ya sea ella una parte del alma del mundo o un alma individual que pasa, en la serie de nacimientos, de una encarnación a otra. Y, ya que

esta serie de nacimientos está sometida por completo al sufrimiento, alcanzar la liberación de esta serie constituye la meta suprema del hombre. Con esto se da como elemento fundamental de la concepción de la esencia del hombre el hecho de que el núcleo de su esencia sea un alma, mientras que todo lo demás es transitorio y exterior a él y nada tiene que ver con su verdadero Yo. Para la posición del hombre en el devenir del mundo es decisivo que la transmigración se extienda desde los seres infernales y los animales hasta el mundo supremo de los dioses.[1] El alma del hombre puede en un nuevo nacimiento ingresar en un cuerpo de animal, pero puede también renacer como un dios. Los dioses no son sino almas que transmigran. No existe un Dios supremo que se encuentra por encima del devenir de todo el mundo y que pueda gobernarlo. Con esto queda desechada la pregunta acerca de la relación del hombre con la divinidad. El alma que transmigra, de acuerdo con esta imagen del mundo, está sola. No tiene por encima de ella ninguna divinidad. Además, dentro del ciclo de las reencarnaciones, no tienen los dioses ninguna situación de privilegio con relación al punto más decisivo: para alcanzar la Liberación, no es la existencia como dios la que ofrece ciertamente las condiciones más favorables, sino la existencia como hombre. Y la existencia como hombre puede por consiguiente ser considerada en este sentido como superior.

Posición del Budismo frente a las concepciones vigentes

Frente a estas concepciones de aquella época, ampliamente difundidas, el Budismo adopta una posición novedosa y peculiar. Él no participa de la concepción de la transmigración tal como era generalmente aceptada. Por eso, se habla de la

negación del alma por parte del Budismo y también se dice que el Budismo ve la Liberación, el Nirvāṇa, en el aniquilamiento, en el ingreso en la nada. Sabemos hoy que esto no es del todo exacto, que no todas las escuelas del Budismo sostenían esta concepción. Pero es de señalar que el desarrollo de esa concepción fue sobre todo posible en el ámbito del Budismo. Y es un hecho que la cuestión acerca del ser propio del hombre, de su Yo y de su verdadera personalidad fue arduamente discutida en el Budismo. Existían al lado de escuelas que negaban la existencia de un Yo, aquellas que lo afirmaban. Y existían, al lado de escuelas que veían la personalidad del hombre en un complejo de factores psíquicos transitorios, otras que creían en un espíritu eterno universal. Y así nos encontramos con la pregunta de cómo fue posible esta diversidad de concepciones y de qué manera surgió.

Posición de Buda

Al respecto una cosa es clara desde el principio: que tales concepciones opuestas podían ser posibles, sólo si el fundador del Budismo, el mismo Buda, no se hubiese expresado en forma clara y unívoca acerca del alma y de la esencia de la personalidad humana. Y éste fue precisamente el caso.[2] Uno de los rasgos esenciales del mensaje de Buda es precisamente su firme propósito de limitarse a y orientarse hacia la meta de la Liberación. Buda quiere mostrar el camino que lleva más allá del sufrimiento propio de la existencia, pero sólo quiere esto. Él desecha toda especulación teórica, toda discusión filosófica, en tanto que ellas no son ineludiblemente necesarias para la fundamentación de su camino salvífico. Este rechazo se aplica también a la teoría del alma y de la condición alcanzada por el liberado, por muy sorprendente que pueda

esto parecer tratándose de una doctrina de la Liberación. Evidentemente Buda era consciente de que se trataba de cuestiones especialmente complejas, que fácilmente podían conducir a interminables discusiones. Además, a lo anterior se agregaba lo siguiente: Buda no enseña ningún sistema, sino que Él indica el camino que conduce a la Liberación, un camino al término del cual el discípulo, en el estado de concentración de la mente, percibe por sí mismo en forma inmediata la Verdad proclamada por Buda. Así la propia vivencia reemplaza a la instrucción oral y la hace en gran medida superflua. Y vemos entonces que Buda, en sus exposiciones de la Doctrina, evita, constantemente y con habilidad consumada, las cuestiones acerca de la existencia de un alma y de la condición alcanzada por el liberado. Él se limita esencialmente a rechazar erróneas concepciones. Y esto lo hace realmente en forma muy enérgica. Ante todo insiste en que no se debe ver en la personalidad empírica a un verdadero Yo. De acuerdo con su doctrina, esta personalidad empírica está constituida por cinco grupos de factores (skandhāh): corporeidad, sensación, percepción, voliciones y conciencia (vijñānam), y no se cansa de señalar que ninguno de estos grupos es un Yo. Pero si existe un Yo, un alma, y de qué naturaleza es la condición alcanzada por el liberado -estas cuestiones son por Él constantemente rechazadas. Sólo en pocos casos se hace más explícito y entonces es evidente que Él considera que nada se puede decir acerca del Yo y de la condición alcanzada por el liberado. Hay motivos para pensar que Él admitiría algunas concepciones similares a aquellas que se expresan en las enseñanzas de la Antiguas Upanishads, sobre todo en la enseñanza de Yājñavalkya. Pero esto se da sólo en casos aislados. Y lo cierto es que no se encuentra en sus palabras afirmaciones sobre estos temas.

Reacción de la Comunidad budista antes y después del Nirvāṇa de Buda frente a cuestiones metafísicas

Esta actitud de Buda no podía, naturalmente, dejar de tener consecuencias. Durante su vida fue posible que sus seguidores, gracias al peso de la personalidad del Maestro, se mantuvieran en el Camino del Medio entre la afirmación y la negación, Camino que Él había elegido y al cual Él se atenía en un equilibrio cuidadosamente logrado, y que dejaran de lado las cuestiones capitales acerca del alma y de la condición alcanzada por el liberado. Pero estaba en la naturaleza humana plantearse renovadamente preguntas al respecto. Y, cuando después de su muerte su influencia personal desapareció, sus seguidores se decidieron a contestarlas. Pero, como no existía una toma de posición explícita de su parte, las más diferentes respuestas eran posibles. A esto se agrega lo siguiente: tratándose de desarrollos intelectuales, con gran frecuencia ocurre que una personalidad descollante mantiene a su entorno bajo control y deja que su propio pensamiento quede fijado, de modo que, también después de su muerte, por mucho tiempo, ese pensamiento siga naturalmente por la senda marcada. Y, cuando finalmente otras ideas comienzan a aparecer, la tradición viva está ya interrumpida, y lo nuevo que entonces surge ya no se vincula más en línea directa con lo antiguo que se ha convertido en algo que les es ajeno, sino que aporta muy a menudo pensamientos completamente diversos, ajenos a la doctrina originaria. Y esto parece haber ocurrido también en el Budismo. Cuando los budistas comenzaron nuevamente a plantearse las preguntas acerca del alma y de la condición alcanzada por el liberado e intentaron contestarlas, se encontraron librados por completo a sí mismos y debieron decidir por cuenta propia. Y así se llegó a que se dieran respuestas completamente diferentes.

Posición de la escuela de los Sarvāstivādins

De especial importancia es la respuesta que fue dada por un sector de la Comunidad budista, en el cual se destacaba la escuela de los Sarvāstivādins. Esta escuela tomó la advertencia de Buda de no ver a un Yo en las cosas, especialmente en los componentes de la personalidad empírica, como una negación de la existencia de un alma y explicó: No existe ningún Yo, no existe ningún alma; lo que aparece como personalidad del hombre es una combinación de elementos transitorios. Pero con esto surgían las preguntas: ¿Para qué entonces la doctrina de la Liberación? ¿Cómo es posible una transmigración sin alma? y ¿Quién es el que se libera?

El complejo psíquico como núcleo de la personalidad y elemento explicativo de la transmigración

A estas preguntas se pudo contestar gracias a una psicología altamente elaborada. Buda había distinguido en la personalidad empírica del hombre cinco grupos de factores, cuatro de los cuales eran de naturaleza psíquica. Después de Él, en lugar de esta división general se introdujeron diferenciaciones esencialmente más sutiles.[3] En esta evolución la teoría de la Liberación desempeñó una gran función. Se observa a menudo, y ciertamente no sólo en la India, que las doctrinas de Liberación cuidadosamente estudian y analizan los procesos psíquicos que conducen a la Liberación. Se diferencian virtudes y defectos, se determina qué favorece la Liberación y qué la obstaculiza, y se enseña cómo combatir y superar estos obstáculos. Algo similar encontramos también en el Budismo. Se distinguieron factores

psíquicos de carácter general, que acompañan cada proceso cognoscitivo, factores salvíficos, defectos y defectos accesorios, y se enseñó en detalle su significado para el proceso de Liberación y cómo este proceso se desarrolla. Y por más que todo esté encaminado a la meta de la Liberación, sin embargo contiene también una cantidad de valiosos conocimientos psicológicos. Todos estos factores psíquicos se combinan -así se enseñaba- en un complejo psíquico, en cuyo punto central está la conciencia (*vijñānam*). Gradualmente se aprendió a conocer, junto a los factores psíquicos conscientes, también factores psíquicos inconscientes; se enseñaba que todos los procesos del conocimiento dejan tras de sí impresiones subliminales, que después permiten evocar recuerdos; y se desarrolló así una psicología cada vez más sutilmente construida, que impresiona por su sorprendente capacidad de progreso.

El indicado complejo psíquico es entonces, como se admitía, el núcleo de la personalidad empírica y es el que permite explicar la transmigración. Así era posible conectarse con antiguas concepciones. Ya en la misma Doctrina de Buda la conciencia (*vijñānam*) desempeña una función especial en la transmigración, en cuanto después de la muerte ingresa en un nuevo cuerpo. Y es el complejo psíquico el que ahora la ha reemplazado.

El complejo psíquico no es un alma

Ahora se podría, desde luego, preguntar: ¿No es en estas circunstancias la absoluta negación del alma una mera discusión sobre palabras? ¿No es el complejo psíquico simplemente el alma que transmigra concebida bajo otra forma? Pero estas preguntas deben ser contestadas negativamente. Una concepción tal era totalmente ajena al hombre indio. La doctrina del complejo psíquico se relaciona más bien con

concepciones completamente distintas. Encontramos que en la India, ya desde tiempo antiguo, se sustenta la opinión de que el alma que transmigra no pasa sola de un cuerpo a otro sino que va acompañada de factores psíquicos. Ya en las Antiguas Upanishads nos encontramos con esta idea. Entre los sistemas posteriores, en el Vaisheshika, el órgano psíquico (manaḥ) desempeña una función semejante en la reencarnación. Y el Sāṃkhya reconoce un organismo psíquico completo que pasa de nacimiento en nacimiento. En este proceso los factores psíquicos actúan en forma ampliamente independiente. Esto se funda en el hecho de que, en el esfuerzo por desconectar al alma, y especialmente al alma universal, de todo lo empírico, se ubicaban todas las determinaciones concretas, todo proceso causal, en el ámbito de la materia. Esto llegó tan lejos, por ejemplo, en el Sāṃkhya, que se radicó a todo proceso psíquico en los órganos psíquicos, mientras que el alma sólo participa en ellos en cuanto ella deja caer la luz de su espiritualidad sobre los órganos psíquicos. Y el Budismo acentuó la independencia del organismo psíquico, pero además negaba especialmente la existencia de un alma. A nadie se le ocurrió ver en el organismo psíquico una especie de alma.

Impermanencia e insustancialidad de todo

Además el Budismo construyó su concepción del complejo psíquico de una manera que lo colocaba en la más abierta oposición a todo concepto de alma. Para Buda el sufrimiento de la existencia reposa sobre su impermanencia. Ésta es para Él lo decisivo. Por eso Él renovadamente señala con énfasis la transitoriedad de todas las cosas, y el Budismo posterior lo sigue en esto. No se da -se enseñaba- nada que permanezca, nada que se mantenga en las cosas. Todo surge para de nuevo perecer, mientras algo diferente

lo reemplaza. Esto vale especialmente para las manifestaciones psíquicas. Se transforman a cada instante. Y en ellas no existe nada duradero, ningún núcleo que las mantenga unidas. Todas esas manifestaciones son sólo factores transitorios aislados. Esta concepción fue aplicada, establecida y fundamentada con severa rigurosidad lógica. Y cuando después el sistema Vaisheshika constituyó la doctrina de las categorías y diferenció sustancias y propiedades y las confrontó entre sí, el Budismo no temió negar el concepto de sustancia ni afirmar que sólo existen manifestaciones, fenómenos, transitorios, insustanciales.

Transmigración sin alma e interrogantes que plantea

Con esto el complejo psíquico, que se consideraba como el elemento transmigrador, adquirió un carácter que lo diferenció fundamentalmente de toda alma eterna. Fue así, de hecho, una transmigración sin alma lo que se enseñaba. Y esto ciertamente planteaba dificultades al tema de la Liberación. El complejo psíquico, sustento de la personalidad empírica, no podía naturalmente mantenerse después de la Liberación. Pero entonces ¿qué queda? ¿el aniquilamiento?

Respuesta de la Escuela Sarvāstivāda

Esta consecuencia fue evitada mediante una doctrina absolutamente peculiar y no del todo clara, tan característica de la escuela Sarvāstivāda, que ésta recibió su nombre precisamente por ella[4] -la doctrina que sostiene que todo existe, no sólo lo presente, sino también lo pasado y lo futuro. Se afirmaba así que las cosas, al surgir y al perecer, no salían de la

nada ni se disolvían en la nada, sino que pasaban de la fase del futuro a la fase del presente y del pasado, y que ellas existían realmente en todas estas fases del tiempo, como cuando en un tablero para calcular se pasa una ficha del casillero del uno al casillero del diez o del cien. Esta doctrina fue ideada para explicar, de acuerdo con la doctrina india del *karman*, el funcionamiento de las buenas y malas obras pasadas. Pero esta doctrina permitía también no concebir a la Liberación como aniquilamiento. De acuerdo con ella, el complejo psíquico, con la Liberación, pasaba para siempre a la fase del pasado y finalmente con ello alcanzaba la quietud definitiva. El complejo psíquico no era pues aniquilado, sino que subsistía en ese estado.

Respuesta de la Escuela Sautrāntika

Desde luego esta solución propia de los Sarvāstivādins era sólo posible sobre la base de su peculiar doctrina de la realidad de las tres fases del tiempo. Quien no la aceptaba, debía necesariamente adherir a la concepción de que con la Liberación el complejo psíquico se disuelve y con ello tiene lugar el aniquilamiento. Y de hecho existió una escuela, la Escuela Sautrāntika que no temió sacar esa conclusión.

Importancia de la Escuela Sarvāstivāda.
Otras tendencias

Así nos hemos referido a una corriente del Budismo que estaba representada sobre todo por la Escuela de los Sarvāstivādins, y que negaba la existencia de un alma. Esta escuela, gracias a la elaboración de la psicología y sobre todo gracias a su dialéctica altamente desarrollada y al implacable rigor lógico de su pensamiento, tuvo gran

trascendencia e influyó fuertemente sobre las otras escuelas. Pero, como hemos dicho, ella representaba una corriente y su doctrina es, desde luego, sólo un intento por resolver el problema del alma. Al lado de ella, encontramos tendencias completamente diferentes que no tenían pocos adherentes y que fueron fuertemente combatidas.

La doctrina de los Vātsīputrīyas-Sāṃmatīyas

De entre éstas hay que mencionar en primer lugar la Escuela Vātsīputrīya-Sāṃmatīya, la cual en tierra india era una de las escuelas más difundidas. Si los Sarvāstivādins habían enseñado que no existe ningún Yo, ninguna personalidad, los Vātsīputrīyas sostenían con igual firmeza que existe una personalidad. Su doctrina quizá se puede comprender mejor de la siguiente manera. Ellos evitan de manera notoria los conflictivos términos "Yo" o "Alma" (*ātmā*) -tan fuerte era la influencia de la posición de los Sarvāstivādins. Hablan más bien de una personalidad (pudgalaḥ). En esto se atienen a la doctrina de Buda acerca de la personalidad empírica. Buda había enseñado, como ya hemos señalado, que la personalidad empírica del hombre está constituida por cinco grupos de factores (*skandhāḥ*) y había agregado que estos cinco grupos no son un Yo. Esta afirmación había sido interpretada en la corriente de evolución, cuyos más importantes representantes son los Sarvāstivādins, en el sentido de que se explicaba que los cinco grupos no son un Yo, más aún, que un Yo o una personalidad no existen. En oposición a esto, los Vātsīputrīyas daban a la misma afirmación de Buda el sentido de que ciertamente los cinco grupos no son en sí un Yo, pero que sin embargo junto a ellos se da una personalidad. Los Sarvāstivādins habían aclarado su opinión además de la manera siguiente: Habían dicho que sólo los cinco grupos son

realmente existentes; cuando se habla de una personalidad, se está designando con esto sólo al conjunto de los cinco grupos. Ocurre con esto lo mismo que ocurre con un carro. Sólo sus partes, los rayos, la lanza, el asiento, etc., son realmente existentes y se les designa colectivamente como "carro". Pero no existe un "carro" como un todo al margen de sus partes. Oponiéndose a esto los Vātsīputrīyas, con todo, se atenían firmemente a su tesis de que al margen de los cinco grupos existe además una personalidad. Y trataron de determinar a esa personalidad con más exactitud aclarando que ella en parte es diferente de los cinco grupos y en parte no es diferente. Para explicar su idea recurrían al ejemplo del fuego, que sólo existe en dependencia del combustible y que es diferente y no diferente del combustible. Además ellos afirmaban que en la percepción de una persona se percibe junto a los cinco grupos también a la personalidad.

Relación entre la doctrina de la Escuela budista de los Vātsīputriyas-Sāṃmatiyās y la Escuela Vaisheshika hinduísta

Estas afirmaciones se pueden comprender mucho mejor, si con el fin de aclararlas, se recurre a otras doctrinas filosóficas que existían en la India en esa época. Una de las escuelas filosóficas relevantes era entonces la Escuela Vaisheshika, la cual, sobre la base de una filosofía de la naturaleza atomística y mecanicista, había construido una doctrina de las categorías sumamente desarrollada. De acuerdo con la doctrina de esta escuela, todas las cosas están constituidas por átomos, pero ellas no son sólo la suma de su átomos, sino que al margen de las partes se da un todo real, inherente en las partes, y este todo es percibido junto con sus partes. También esta escuela representaba un realismo consecuente, especialmente en relación al tema

de los universales. Ella afirmaba que junto a las cosas particulares también existe lo universal, que inhiere en ellas y les confiere su carácter. Y también afirmaba acerca de este universal que es percibido junto con las cosas particulares. Uno no ve solamente -decían- la 'vaca' particular, sino también la 'vaquidad', que está en el interior de todas las vacas. La Escuela Vaisheshika sostenía por eso la tesis de que lo universal es completamente diferente de las cosas particulares. Pero otras escuelas, que se acercaban a la Escuela Vaisheshika en lo relativo a esta doctrina, el Sāṃkhya y la Mīmāṃsā, explicaban que lo universal y lo particular están unidos en una sola esencia, que se manifiesta en parte como lo universal, en parte como lo particular. Las relaciones de estas concepciones con la doctrina de los Vātsīputrīyas-Sāṃmatīyas son obvias.

Apreciación general de la doctrina de los Vātsīputrīyas

Lo anterior es suficiente para dar una idea en líneas generales de la doctrina de los Vātsīputrīyas. Muchos aspectos de la doctrina de esta escuela son poco claros porque su literatura se ha perdido casi por completo. Pero debemos decir que su doctrina da la impresión de ser en cierta medida incompleta. Así como la escuela evita los términos "Yo" y "alma", así también su explicación de la personalidad como en parte diferente de los cinco grupos de factores (*skandhāḥ*) y en parte no diferente, muestra una cierta timidez y cautela. Y, aunque la escuela, en lo referente al problema del alma, con su afirmación de la existencia de una personalidad, se oponía abierta y rotundamente a la doctrina de los Sarvāstivādins, en realidad no representa el polo propiamente opuesto. Esta función la asumieron otras escuelas a las que nos referiremos ahora.

Mística y meditación en el Budismo

La mística constituye un elemento esencial del Budismo desde su comienzo. Esto se remonta a Buda mismo. Cuando Él se encontraba aún en la búsqueda, sus maestros le habían enseñado a alcanzar diversos niveles de meditación. Él mismo había encontrado la Iluminación en un estado de meditación, y había recorrido cuatro niveles de meditación, hasta que en el último Él descubrió la Verdad buscada. Y el camino de la Liberación que Él enseñaba a sus discípulos desemboca en estos cuatro niveles de meditación. Las escuelas budistas posteriores muestran frente a este elemento místico diferentes posiciones. Especialmente en la Escuela de los Sarvāstivādins predominaba un frío realismo. Esto se expresa en forma especialmente clara en el hecho de que, de acuerdo con su teoría de la Liberación, el conocimiento liberador se produce mediante la intuición, pero que para ello de ninguna manera es necesario recorrer los cuatro niveles de la meditación enseñados por Buda. Pero contrariamente a esto hubo también círculos que practicaban muy especialmente la meditación. Y es de estos círculos que posteriormente salió ante todo el Mahāyāna. Encontramos así en las escuelas del Mahāyāna una concepción de la esencia del espíritu y de la Liberación, que se apoya en la vivencia de la meditación y que es fundamentalmente diferente de la concepción de los Sarvāstivādins. De acuerdo con ella existe un Principio Supremo, un germen del cual reside en el interior del hombre, y en el cual ingresa el liberado al fin del ciclo de sus reencarnaciones. Pero esto es una concepción que en lo esencial concuerda con la doctrina de *Brahman*, lo Absoluto, y *Ātmā*, el Principio Espiritual Individual, tal como la encontramos expresada en las Upanishads del Veda.

Ya que tales doctrinas están sumamente difundidas en la India, y de ninguna manera son características del Budismo,

no es necesario hablar al respecto en forma general. Por consiguiente me limitaré a destacar los rasgos que son propios del Budismo. Ante todo hay que señalar que la enseñanza de un Principio Supremo en el Budismo está estrechamente relacionada con la doctrina de la irrealidad del mundo exterior. Y ciertamente esta última doctrina parece haber surgido igualmente de la vivencia de la meditación. Frente a la Realidad Suprema, que era vivenciada en el estado de meditación, el mundo de la cotidianidad aparecía como algo onírico, irreal y así se llegó a afirmar su irrealidad. Posteriormente se trató de fundamentarla de dos maneras: en la Escuela Madhyamaka con ayuda de una dialéctica audaz, que creía poder demostrar que el mundo fenoménico comporta en sí contradicciones y es por lo tanto imposible; en la Escuela Yogāchāra, explicando el mundo exterior como una mera creación mental, como una representación. En la Escuela Madhyamaka, a la demostración de la irrealidad del mundo exterior se le da tal relevancia que la idea de un Principio Supremo es completamente relegada y casi se esfuma, tanto más que esta escuela muy marcadamente enfatizaba la imposibilidad de captar un Principio tal.

La Escuela de Sāramati y Maitreyanātha

Por el contrario, en la escuela de Sāramati (Kien houei) y en Maitreyanātha, el más antiguo autor conocido de la escuela Yogāchāra, el Principio Supremo tiene rasgos fuertemente positivos.

Así al Principio Supremo, que es designado, entre otros, por los términos "Asídad" (*tathatā*), "Elemento de los factores de existencia" (*dharmadhātuḥ*) o "Elemento de los Budas" (*buddhadhātuḥ*), se le atribuyen tanto buenas como malas cualidades. Pero, mientras que las buenas es-

tán indisolublemente conectadas con su esencia, como los rayos con el sol, las malas sólo son defectos adventicios, que no afectan su esencia. Este Principio Supremo habita en el interior de todos los seres vivos y todos llevan en sí un germen de él. Pero, en los hombres del común, él está contaminado e impurificado por defectos; en los hombres que han avanzado en el camino del perfeccionamiento espiritual, él está en parte puro y en parte impuro, y sólo en los Budas él está completamente puro. Esta pureza absoluta es al mismo tiempo el Nirvāṇa, la Liberación, que en el Mahāyāna coincide con la Budidad.

La Budología en la Escuela de Sāramati y en Maitreyanātha

La Budología desempeña una función especial en estas últimas doctrinas. Se trataba de fundamentar de qué manera el Principio Supremo existente en los Budas puede actuar con miras a la Liberación de los seres y cómo el Principio Supremo se vincula con los Budas. Con respecto a la actividad del Principio Supremo existía la posibilidad de una explicación fundada en el hecho de que, contrariamente al Vedānta, no se le consideraba como completamente incaptable y carente de atributos. Por eso se le podía asignar una actividad. Si esta actividad no se manifiesta siempre, esto se debe únicamente a la corrupción de los seres. Además su actividad se lleva a cabo sin empeño, sin esfuerzo, sin egoísmo, y sin nada de lo que pudiera significar un apego. En lo que concierne a la relación del Principio Supremo con los Budas, se enseñaba que el ser verdadero de ellos concuerda con el Principio Supremo mismo. La manifestación empírica de ellos tiene con éste la misma relación que tiene con la luna la imagen de ésta reflejada en el agua. En lo que respecta a la unidad del Principio Supremo no se puede na-

turalmente dar en realidad ninguna pluralidad de Budas. Se habla de una pluralidad sólo con referencia a sus anteriores reencarnaciones. Por lo demás, sólo con fines prácticos se tomaba en cuenta la pluralidad, y ésta quedaba restringida a la actividad, equiparándose las actividades conjuntas de los Budas con las actividades conjuntas de los rayos del sol.

El aporte de la Escuela de Sāramati y de Maitreyanātha a la concepción del hombre

Lo anterior basta para dar una idea de las corrientes del Budismo que creían en un Espíritu Universal bajo la forma de un Principio Supremo. Por muy rica que haya sido la evolución posterior de esta escuela, en lo fundamental no aportó nada nuevo. Ella desarrolló la teoría del conocimiento para explicar el mundo como representación. Describía cómo en el Principio Supremo, que es al mismo tiempo conciencia pura, se reflejan el sujeto y el objeto, cómo surge así la ilusión del mundo fenoménico y cómo mediante la eliminación de esta ilusión resulta la Liberación. Utilizó la psicología de los Sarvāstivādins y de las Sautrāntikas para los fines de su propia doctrina, con lo cual la amplió de manera valiosa. Desarrolló una Budología en el ámbito de esta psicología misma. Pero no aportó nada que constituyese una imagen fundamentalmente nueva de la esencia del hombre.

Conclusión

Así podemos dar por concluido nuestro examen de las concepciones budistas de la esencia del hombre. Ellas muestran, como lo hemos dicho en el principio, la máxima contraposición. En parte se considera al complejo psíquico

como núcleo del hombre y soporte de la transmigración, esté él solo o en unión con una personalidad que no es concebible en forma precisa y que es inefable. En parte, se creía en una especie de Espíritu Universal, una porción del cual habita en el hombre. A pesar de esto, en lo que concierne a la esencia del hombre y a su posición en el devenir del mundo, vale también para el Budismo mucho de lo que hemos dicho en el comienzo de este artículo acerca de las otras doctrinas imperantes en la India en la misma época. El núcleo del hombre, ya sea un complejo psíquico o una porción del Espíritu Universal, constituye el centro del interés como sujeto de la transmigración. Su Liberación es la meta suprema. Todo lo demás es externo y secundario. No existe ninguna Divinidad, que dirija el ciclo de las existencias y ayude con miras a la Liberación. El hombre, en su transmigración, está solo consigo mismo. Él mismo determina su destino y es su propia fuerza la que debe liberarlo. Incluso cuando los Budas se manifiestan como salvadores y la devoción personal se dirige a ellos, ellos sólo encarnan a aquel Principio Supremo, un germen del cual mora en cada hombre y constituye su verdadera esencia, ya que la Naturaleza de Buda les corresponde por igual a todos los seres.

Traducción del alemán: F.T. y C.D.

Notas

[1] Sólo los seres vivos más rudimentarios están excluidos de la transmigración.

[2] Pienso que en relación a este punto H. Oldenberg ha opinado acertadamente. Cf. mi *Geschichte der indischen Philosophie*, Vol. I, pp. 217 ss.

[3] Naturalmente que junto a esas diferenciaciones se conservó la antigua tradición canonizada como palabra de Buda.

[4] *Sarvāstivādaḥ* significa "Doctrina de que todo existe".

La tolerancia budista*

Saeng Chandra-ngarm

Al Budismo se lo reconoce como una de las religiones más tolerantes del mundo. Esta afirmación es confirmada por T. W. Rhys Davids cuando escribe: "No existe ninguna crónica conocida por mí en toda la larga historia del Budismo, en los numerosos países donde han vivido sus se-

* El presente trabajo es la traducción al español del artículo "The Buddhist Tolerance" del profesor Saeng Chandra-ngarm, publicado en *Śramaṇa Vidyā, Studies in Buddhism, Prof. Jagannath Upadhyaya Commemoration Volume, I*, Edited by N. H. Samtani, Sarnath (Varanasi, India), *Central Institute of Higher Tibetan Studies*, Era Budista 2531, Era Cristiana 1987, pp. 223-232. Agradecemos al *Central Institute of Higher Tibetan Studies* y al Prof. Dr. Kameshwar Nath Mishra, Decano de la Facultad de Śabdavidyā de dicho instituto por habernos autorizado a realizar la traducción al español de dicho artículo y a incluirla en REB.

Para mayor información sobre el Budismo en Thailandia se puede consultar: Jane Bunnag, "The way of the Monk and the Way of the World: Buddhism in Thailand, Laos and Cambodia", en *The World of Buddhism*, ed. H. Bechert y R. Gombrich, London, Thames and Hudson, 1984, pp. 159-170 (ver una reseña sobre esta obra en REB 7, pp. 174-175); Jane Bunnag, *Buddhist monk, Buddhist Layman, A study of urban Monastic organization in Central Thailand*, Cambridge (England), The University Press, 1973; Antoine Cabaton, "Siam", en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XI, pp. 480-488, Edinburg, T. and T. Clark, 1962; Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, Volume III, Chapter XXXVII, *Siam*, pp. 78-99, London, Routledge and Kegan Paul, 1962; Henry Ginsburg, *Thai Manuscript Painting*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989; S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge (England), The University Press, 1970. En todas estas obras se puede encontrar más bibliografía sobre el Budismo en Thailandia.

Sobre la posición del Budismo frente a las otras religiones se puede ver el estudio del Profesor K. N. Jayatilleke, *The Buddhist attitude to other Religions*, Kandy (Sri Lanka), Buddhist Publication Society, 1991, reimpresión de la edición de 1975 (Conferencia pronunciada en la Universidad de Ceilán).

guidores durante largos periodos, que registre persecución alguna, por parte de los budistas, de los seguidores de cualquier otro credo".[1]

Las siguientes pueden ser las razones de la tolerancia budista:

Budismo, una religión india

India ha sido siempre la tierra de la pluralidad religiosa. Entre las muchas religiones prevalecientes en la India moderna, cuatro de ellas[2] son de origen indio. Pueden ser llamadas "religión india". Todas las religiones indias están más o menos enraizadas en el Vedismo o Hinduismo védico. Un erudito indio ha ido tan lejos como para sostener que el Hinduismo védico es el origen de todas las religiones del mundo.[3]

El Hinduismo védico es una religión politeísta y las religiones politeístas son comparativamente tolerantes respecto de otras religiones; permiten a otras religiones existir pacíficamente dentro de sus dominios. Además del Hinduismo, la "religión" pre-cristiana del Imperio Romano puede ser citada como otro buen ejemplo de lo mismo.

Una religión politeísta es una religión abierta. Incorpora ocasionalmente deidades de otras religiones a su propio panteón. Eleva a los héroes locales o nacionales al status de deidades. Heracles en Grecia, Krishna en India[4] y el general Nogis del Japón[5] (1921) fueron humanos deificados por sus adeptos.

El Budismo es en realidad una religión india, aunque se apartara de su línea principal, el Hinduismo, al proclamarse como una religión no teísta. Como religión india, el Budismo retuvo la herencia india de tolerancia al igual que su contemporánea, el Jainismo.

Buda, un maestro tolerante

En el Canon Pāli se lo presenta siempre a Buda como un muy tolerante fundador de una nueva religión. Es extraordinariamente amistoso con los maestros y seguidores de otras religiones. En muchos *suttas* ("textos") del Canon Budista Pāli, encontramos a Buda visitando a otros religiosos y entablando conversación con ellos libremente sobre temas de religión. La siguiente historia ilustra muy bien este punto:

"El Venerable estaba una vez viviendo entre los Mallas, en Anupiyā, una de sus ciudades. Entonces, el Venerable, después de haberse vestido por la mañana, se puso el manto, tomó su escudilla, y entró en la ciudad en busca de limosna. Y pensó: 'Es muy temprano todavía para recorrer Anupiyā en busca de limosna. Podría ir al parque donde se encuentra el mendicante Bhaggava y visitar a Bhaggava'. Entonces el Venerable fue al parque y al lugar en donde se encontraba el mendicante Bhaggava.

Entonces Bhaggava le habló así al Venerable: 'Que el Venerable señor se acerque. ¡Que el Venerable señor sea bienvenido! Después de mucho tiempo el Venerable ha tenido la oportunidad de venir por aquí. Que el señor se siente; aquí hay un asiento preparado para él'..."[6]

Debido a este trato amistoso, no hay evidencia alguna, en los textos canónicos, de que Buda tuviera un enemigo entre los líderes de otras religiones. Gustav Menching ha clasificado al Budismo como una religión "mística" en contraste con las religiones "proféticas" de Occidente. Una religión "mística", en su opinión, siempre tiene una actitud amistosa respecto de otras religiones. En sus propias palabras: "El Budismo no tiene el carácter profético de 'esto o lo otro'. La característica del "misticismo" es 'esto tanto como lo otro'. En el dominio de la actividad misionera esto significa que las religiones "proféticas" (por ejemplo el

Cristianismo y el Islam) se dedicaron a combatir y a destruir con ensañamiento a las otras religiones dondequiera que ellas llegaran, mientras que las religiones "místicas", es decir en nuestro caso el Budismo, se esforzaron por admitir a las otras religiones dentro de su propio organismo religioso y dentro de su propio sistema de enseñanza".[7]

Buda no exalta ni condena las enseñanzas de otras religiones. Les aconseja a sus discípulos así: "Uno debe conocer la aprobación y uno debe conocer la desaprobación y, habiendo conocido la aprobación y habiendo conocido la desprobación, uno nunca debe aprobar o desaprobar -uno debe simplemente enseñar el Dhamma (*n 'ev 'ussādeyya na apasādeyya dhammam eva deseyyāti*)".[8]

Buda nunca menosprecia las verdades de otros líderes religiosos. Toda vez que él se encuentra con una declaración llena de sabiduría proveniente de otra fuente que no sea budista, siempre da su aprobación diciendo: "Ésta es la Doctrina antigua" (*essa dhammo sanantano*). Incluso si una idea religiosa es considerada errónea en el Budismo, no es juzgada como completamente mala. Otros caminos distintos del Noble Óctuple Camino son sólo desvíos (*papañca*) que conducen a la misma meta. Por ellos uno puede alcanzar también la meta aunque pueda llevar más tiempo. Aun Devadatta, que cometió graves crímenes contra Buda, se convertirá en un *paccekabuddha* en el futuro. R.C. Zaehner tiene razón cuando escribe: "El hombre oriental no ve al "error" como algo particularmente pernicioso: es, al fin de cuentas, simplemente una manera diferente de ver las cosas".[9]

Muchas clases de verdad

Los textos canónicos sugieren que existen al menos cuatro clases o niveles de verdad, a saber:

1. *La verdad convencional (sammuti sacca)* tal como se da en el lenguaje, en los fenómenos que aparecen, en los rangos y valores sociales.

2. *La verdad empírica (sabhava sacca)* o verdad científica derivada de la investigación analítica y sintética.

3. *La verdad metafísica (paramattha sacca)* de las cosas que están más allá del alcance de los sentidos. Se deduce por razonamiento lógico.

4. *La Noble Verdad* del sufrimiento, la causa del sufrimiento, la extinción del sufrimiento y el camino que conduce a la extinción del sufrimiento.

Buda aconseja a sus discípulos aceptar la verdad convencional y usarla en la vida diaria para los fines de la convivencia con la gente del común.[10] La única precaución a tener en cuenta es, no estar ciegamente apegado a ella.

La verdad empírica es fuertemente enfatizada por Buda ya que contribuye significativamente al logro de la Noble verdad. Se considera el análisis como una de las mejores formas de descubrir la verdad empírica. Buda aprecia tanto la investigación analítica que los textos se refieren a él como "el analizador" (*vibhajjavādi*). Para comprender la verdad de la "Inexistencia del yo (alma-sustancia)" (*anatta*), por ejemplo, se recomienda al budista subdividir el cuerpo en sus 32 constituyentes. El profesor Ninian Smart, como fundamento de esto, escribe:

"Sin embargo, detrás del deseo queda algo más profundo, a saber, *avijjā* o ignorancia. La implicancia, evidentemente, es que la liberación surge finalmente de cierta clase de sabiduría, conocimiento o intuición. Es por esto que el Theravāda le asigna tanta importancia al análisis. Esto muestra un contraste entre la figura de Cristo en los Evangelios y la de Buda en el Canon Pāli. La carrera de Jesús fue breve, tempestuosa, terminó con una injusta e ignominiosa ejecución y comportó después misteriosas reapariciones: Gotama era principesco, austero, analítico

y su vida fue esencialmente, si bien activa, tranquila; uno enseñó fundamentalmente en parábolas e imágenes; el otro, sin evitar las parábolas, enseñó a menudo de una manera analítica y filosófica...".[11]

La verdad metafísica más allá de la experiencia de los sentidos es, por extraño que parezca, no recomendada por Buda. Las razones detrás de su indiferencia por los temas metafísicos eran invariablemente que "no está conectada con la meta, no es fundamental para la noble conducta, y no conduce al desapego ni a la ausencia de pasión ni al detenimiento ni a la calma ni al conocimiento supremo ni a la Iluminación ni tampoco al Nirvāṇa. Por tal razón no ha sido explicada por mí".[12]

El énfasis en los textos está puesto en las Cuatro Nobles Verdades, porque la comprensión de las mismas constituye la clave para la cesación del sufrimiento, el propósito último de la vida.

Las Cuatro Nobles Verdades están de algún modo en el dominio de la verdad empírica; se encuentran en el nivel de la experiencia humana. El sufrimiento y los deseos son realidades concretas que pueden comprobarse en todo momento de la vida; la Cesación del sufrimiento puede ser lograda y experimentada en esta misma vida cuando uno se libera de la ignorancia y del deseo; el Noble Óctuple Camino puede desarrollarse en uno mismo aquí y ahora.

En síntesis, las Cuatro Nobles Verdades son algo que puede ser logrado y experimentado con el auto-esfuerzo. Son algo abierto a todos (*ehipassiko*, literalmente "ven y ve"). El poder de razonamiento debe ser ejercitado al máximo de su capacidad. La fe no es un requisito previo. El Budismo es y ha sido siempre una religión centrada en el intelecto y las religiones centradas en el intelecto tienden a ser más tolerantes que las que se centran en la fe.

Budismo y monoteísmo

En general se entiende que el Budismo es ateísmo y, por lo tanto, lo opuesto a las religiones monoteístas; no acepta la existencia de Dios. Esta visión es correcta sólo si "Dios" es interpretado en términos antropomórficos. El Budismo, en efecto, niega un Dios personal que sabe, ama, odia, premia, castiga, crea, preserva y destruye.

Existe desde luego un dios preeminente que se considera a sí mismo como un Dios Supremo; pero es sólo un malentendido de su parte. En el *Pāṭika Sutta*[13] se cuenta que cuando este universo comienza de nuevo a surgir, un ser desciende del Mundo Radiante y vuelve a nacer en la sede vacía de los dioses Brahmā. Viviendo solo durante un largo tiempo, comienza a sentirse aburrido y solitario, y desea que otros seres vengan a vivir con él. Entonces otros seres caen del Mundo Radiante y aparecen en la sede de los dioses Brahmā como sus compañeros, ya sea porque la duración de su vida terminó o porque su mérito se agotó. Este incidente lleva al dios Brahmā, que nació primero, a pensar: "Yo soy Brahmā, el gran Brahmā, el Vencedor, el Invencible, el que todo lo ve, el que todo lo dispone, el Señor, el Hacedor, el Creador, el Jefe, el Asignador, el Dueño de mí mismo, el Padre de todos los que son y los que serán...". Es al Dios antropomórfico de este tipo al que el Budismo niega vehementemente.

El Budismo, sin embargo, no niega la existencia de la realidad última llamada Nirvāṇa. Buda confirma esta declaración así: "Existe, oh monjes, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto. Oh monjes, si ese no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto no existiera, no se percibiría en este mundo una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto. Pero ya que existe, oh monjes, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, entonces se

percibe una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto".[14]

El Budismo no tiene objeción alguna si Dios es interpretado como una realidad última, impersonal, inmortal, como se la describe anteriormente.

En la práctica, rendir el respeto debido a un buen Dios personal no se opone a los principios morales del Budismo. En Thailandia cada mañana durante el período escolar, a miles de estudiantes que son budistas se les pide que recen a Dios en todas las escuelas cristianas y ni los mismos estudiantes ni sus padres pensaron jamás tomar medidas legales para terminar con esta práctica religiosa.

Budismo y politeísmo

De acuerdo con la cosmología budista, existen también, además de seres humanos, otras clases de seres en el universo. Por encima del ser humano están los *devas* [dioses] y los *Brahmās* de diferentes clases. Por debajo de la especie humana están los animales, los *asurakāyas* [deidades inferiores], los *pretas* [espíritus de los muertos], y los seres infernales o habitantes de los infiernos (*niraya*). Los seres nacen en sus respectivos mundos como resultado de su *karman*. La ley del *karman* gobierna a todo el Universo. El Universo es, entonces, una "sociedad" bien organizada.

Como resultado de este principio básico, el Budismo es bastante compatible con el politeísmo, la adoración de muchas divinidades. El Budismo cree en la existencia de divinidades que viven en este mundo y en los mundos celestiales. La mayoría de ellas son dignas de respeto y homenaje. Pensar en las divinidades (*devatānussati*) es uno de los diez preceptos morales que deben ser observados de tanto en tanto por un budista.[15] Las ofrendas a los

dioses (*devatābāli*) es una de las cinco ofrendas que Buda recomienda hacer.[16] En Thailandia los budistas Thai usualmente le rinden homenaje a la Triple Joya así como a los dioses y diosas hinduistas según la circunstancia. En el Japón, Kobodaishi enseñó al pueblo que los dioses Shinto eran idénticos a los Bodhisattvas de las doctrinas budistas.[17]

La única precaución a tomar es que las divinidades no deben ser respetadas en el mismo nivel que la "Triple Joya", porque todas las divinidades son tan mortales como los seres humanos. Son sólo compañeros de viaje en el *saṃsāra*.

Budismo y animismo

Animismo es el respeto de los espíritus que son considerados inferiores a las divinidades. Los espíritus son generalmente clasificados en tres categorías: espíritus del cielo, espíritus de la tierra y espíritus de los muertos. Los espíritus del cielo son usualmente elevados a la categoría de divinidades y respetados como tales. Son las últimas dos categorías de espíritus las que son populares entre los que rinden homenaje a los espíritus.

El Budismo permite a los budistas honrar y hacer ofrendas a los buenos espíritus de los fenómenos naturales. Estos espíritus son considerados divinidades aunque de una posición inferior. Son las divinidades de los árboles (*rukkhadevatā*), las divinidades de la tierra (*vatthudevatā*), las divinidades o ninfas de los bosques (*vanadevatā*) y las divinidades o espíritus del agua (*samuddadevatā*).[18]

El Budismo pone énfasis en el amor filial tanto como el Confucianismo. El respeto de los padres por gratitud es una norma ética muy importante para los niños. Es una de las obligaciones morales de los hijos el hacer buenas acciones y dedicar el mérito derivado de las mismas a

sus padres muertos.[19] El Budismo, por lo tanto, armoniza fácilmente con el culto a los antepasados. Igual que en el caso del politeísmo, la única precaución a tomar es no recurrir a los espíritus como refugio en la misma forma en que se toma refugio en la "Triple Joya".

Budismo y magia

Magia es la creencia en la existencia de un poder impersonal que existe por sí mismo en la naturaleza. Este poder es llamado "Mana" en melanesio y "Gun-sai" en thai. Se cree que el *mana* puede ser capturado por un mago y manipulado con propósitos constructivos o destructivos. El objeto en el cual el *mana* se integra se llama amuleto o fetiche. Un amuleto o un hechizo puede proteger a su poseedor de los peligros y puede traerle buena suerte.

Teóricamente el Budismo no aprueba la magia, ya que ésta se opone al principio del Budismo que aconseja buscar refugio en uno mismo. Pero en la práctica, especialmente en el Budismo Thai, la magia y el Budismo popular están íntimamente entremezclados.

En los períodos prebudistas los thais usaron objetos naturales como un marfil, un diente de tigre, un cuerno de ciervo, trozos de madera de cierto tipo de árboles, piedritas, algunas clases de metales, etc., como objetos mágicos. Llevaban estos fetiches con ellos a todo lugar a donde iban; cuando dejaban de ser tan efectivos como lo habían sido, creían que habían perdido su poder. Restauraban el poder a sus fetiches con un procedimiento mágico que involucraba conjuros y ritos elaborados. El mago estaba a cargo de todas estas actividades mágicas.

Cuando los thais adoptaron el Budismo, siendo ésta una religión tolerante, ellos conservaron sus creencias y prácticas mágicas. Todo lo que hicieron fue superimponer

el contexto budista a su principio mágico. En lugar de objetos mágicos naturales, inventaron y usaron pequeñas imágenes de Buda. Las antiguas fórmulas de conjuros fueron reemplazadas por fórmulas en pāli tomadas del Canon Pāli. El mago fue reemplazado por monjes budistas.

Los casos de persecución religiosa en Thailandia

Los escritores cristianos en Thailandia a menudo citan los incidentes durante los reinos del rey Narayana [1656-1688], del rey Phetaraja [1688-1703], del rey Taksin [1768-1782] y de la dictadura del Mariscal de Campo Pibulsongram [1er. Período: 1938-1944; 2º Período: 1948-1957] como casos de persecución religiosa en este país. Si estos incidentes tuvieran que ser tomados como persecución religiosa, de todos modos, fueron insignificantes y transitorios comparados con sus contrapartidas en la historia de Occidente. Más aún, si investigamos estos incidentes detenidamente, veremos que no fueron de hecho persecuciones religiosas. Brotaron de otras causas que no eran conflictos religiosos.

La supresión de las misiones católicas en Ayuthya inmediatamente después del reinado del rey Narayana se originaron por el miedo a la dominación política por parte del gobierno francés. El rey Luis XIV nunca disimuló su intención de anexar Siam a su imperio y los misioneros franceses estaban activamente, más aún, agresivamente implementando su política imperialista.

La supresión de los cristianos por el rey Taksin en el breve período Dhonburi se originó en un conflicto cultural. Los funcionarios cristianos, respaldados por misioneros extranjeros, se negaron a tomar el voto de lealtad al trono, una vieja tradición requerida a todos los cortesanos Thai. Este rechazo era equivalente al franco rompimiento de la

ley del país, un acto que no podía ser perdonado, sobre la base de escrúpulos religiosos, por un estado soberano.

El incidente durante el período del Mariscal de Campo P. Pibulsongram fue puramente político. Thailandia entonces declaró la guerra a las potencias occidentales como Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos. Era natural que sus propiedades fueran confiscadas y sus ciudadanos expulsados del país. Después de la guerra todo fue devuelto de inmediato a sus legítimos propietarios.

En conclusión, el Budismo, en la teoría y en la práctica, no fue nunca el primero en llevar adelante una persecución religiosa de otros credos en gran escala. Todo lo contrario, ha sido la víctima de la persecución por parte de otras religiones a través de su larga historia.

Traducción del inglés: Victoria García Olano

Notas

[1] T. W. Rhys Davids, *Origin and Growth of Religion*, Allahabad, Jeet Malhotra Rachna Prakashan, 1ª edición india, 1972, p. 229.

[2] A saber, Hinduísmo, Jainismo, Budismo y Sikhismo.

[3] Para detalles, ver la obra de Ganga Prasad, *Fountainhead of Religion*, Ajmer, Arya Sahitya Mandal Ltd., 1966.

[4] Nathaniel Micklem, *Religion*, London, Oxford University Press, 1948, p. 27.

[5] Ernst Benz, "On Understanding Non-Christian Religions", en *Religion, Culture and Society*, editada por Louis Schneider, New York, John Wiley & Sons Inc., 1964, p. 5.

[6] *Dīgha Nikāya* III, p. 7 (trad. inglesa de T. W. and C. A. F. Rhys Davids, PTS).

[7] Gustav Menchin, *Structures and Patterns of Religion*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1ª edición india, 1976, p. 100.

[8] *Majjhima Nikāya (Araṇavibhaṅga Sutta)*, III, p. 280 (trad. inglesa de I. B. Horner, PTS).

[9] R. C. Zaehner ed., *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, Boston, Beacon Press, 1959, p. 16.

[10] *Majjhima Nikāya* II, p. 178, *Majjhima Nikāya* III, p. 281; *Saṃyutta Nikāya* I, p. 22, etc. (trad. inglesa de Mrs. Rhys Davids, PTS).

[11] Ninian Smart, "The Genius of Theravada Buddhism", en *Meeting of Religions*, editada por Thomas Aykara, Bangalore, Dharmaram Publications, 1978, p. 160.

[12] *Majjhima Nikāya* II, p. 101.

[13] *Dīgha Nikāya* III, pp. 26 y ss.

[14] *Udāna*, p. 98 (trad. inglesa de F. L. Woodward, PTS).

[15] *Aṅguttara Nikāya* I, p. 190 (trad. inglesa de F.L. Woddward, PTS).

[16] *Aṅguttara Nikāya* II, p. 76; *Aṅguttara Nikāya* III, p. 37 (trad. inglesa de E. M. Hare, PTS).

[17] Ernst Benz, *op. cit.*, pp. 7-8.

[18] *Majjhima Nikāya* I, pp. 306 y ss.; *Jātaka* I, p. 221 (ed. V. Fausboll), *Jātaka* II, p. 112, etc.

[19] *Dīgha Nikāya* III, pp. 188 y ss.

Los nombres de Bhikshus y Bodhisattvas en el *Sūtra del Loto*

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

Las diversas manifestaciones del Budismo en las inmensas regiones en que se difundió, desde sus inicios alrededor del año 500 a. C. hasta nuestros días, ostentan una unidad esencial. En el marco de esa unidad esencial se pueden señalar dos grandes etapas, el Hīnayāna y el Mahāyāna, que se enfrentan en sus diversas posiciones ante los temas fundamentales de la filosofía, de la metafísica, de la ética, de la religión. En nuestro artículo sobre "El Sūtra del Loto (Saddharmapuṇḍarīka). Su difusión, su influencia, su mensaje" publicado en *Revista de Estudios Budistas* REB núm. 2 (1991), pp. 92-112, hemos señalado algunos de los contrastes que diferencian al Hīnayāna del Mahāyāna. En el presente trabajo vamos a ocuparnos en especial de los nombres, y de la iconografía y las biografías, de dos personajes centrales en el Budismo: los *Bhikshus* (monjes) y los *Bodhisattvas* (aspirantes a la Iluminación), de los cuales los primeros podrían ser considerados representativos de las primeras etapas, el Budismo Primitivo y el Hīnayāna, y los segundos, del Mahāyāna. Para limitar el ámbito de nuestro estudio vamos a referirnos a los Bhikshus y Bodhisattvas mencionados en la descripción de la Gran Asamblea en Gridhrakūṭa, con la cual se inicia el *Sūtra del Loto*.

I. Los Bhikshus

La descripción comienza enumerando los Bhikshus, Grandes Discípulos (*mahāśrāvaka*), que asistieron a la Asamblea.

Inclusión de los nombres de los Bhikshus en la tradición onomástica india

Los nombres de los Bhikshus tienen, fuera del *Sūtra del Loto*, y antes y después de él, una presencia constante en la tradición onomástica india, y son aplicados a una gran diversidad de personas, como se verá por las observaciones que acompañan a los nombres de cada Bhikshu en la primera parte del *Apéndice* al final de este artículo. Pensamos que es necesario hacer notar que muy probablemente los nombres de los Bhikshus que designaban a *gotras* (familias, linajes) (como por ejemplo Kauṇḍinya, Kāshyapa, Maudgalyāyana) fueron usados, antes del advenimiento del Budismo, sólo por los miembros de esos *gotras*; pero después del surgimiento del Budismo también fueron usados por personas que no pertenecían a esos *gotras*, pero que los asumían en honor de algún antiguo Bhikshu que tuvo a ese nombre como su nombre propio.

Biografías históricas de los Bhikshus

Los monjes que llevan estos nombres tienen, todos ellos, ricas biografías, llenas de acontecimientos. Se podría decir que las biografías de estos Bhikshus son biografías *históricas*, que narran acontecimientos concretos, reales, conectados con personas *reales* y con la verdadera realidad social e histórica de la India. Todas estas biografías, a pesar

de que presentan elementos comunes, son diferentes entre sí, y resulta claro que pertenecen a individuos diversos. Ellas muestran las variadas circunstancias de la vida de cada monje: lugar de nacimiento, ciudad, aldea, etc., donde vivió, nombre de familia, nombre del padre, de la madre, de los hermanos, hermanas, primos, etc., relaciones familiares, relación con Shākyamuni, *gotra*, epítetos, ocupación antes de convertirse en monje budista, la localidad en la que fue ordenado, carácter personal, cualidades morales y aspecto físico, etc. Para las biografías de estos monjes ver Mochizuki, *Bukkyō Dai Jiten*, Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, y la *Encyclopaedia of Buddhism*, bajo cada nombre.

Iconografía realista e individualista de los Bhikshus

Existen representaciones iconográficas de los primeros discípulos -Bhikshus y Arhants (= Bhikshus que llegaron al más alto grado del perfeccionamiento espiritual en la concepción hīnayānista)- de Shākyamuni desde muy antiguo en la historia del Budismo, en todos los países budistas. Algunas de estas representaciones son de los Bhikshus mencionados en el Primer Capítulo del *Sūtra del Loto*. En general, todas estas imágenes artísticas tienen algunas características predominantes: realismo, individualismo, austeridad y simplicidad. Son representaciones, a la manera de retratos, de personajes individuales modelados con sorprendente verismo y naturalidad. Los personajes están representados con caras, actitudes y posturas muy humanas; todos tienen expresiones faciales bastante diferentes; ofrecen una variedad muy rica de tipos psicológicos. Todos tienen en común una casi absoluta ausencia de elementos extraordinarios, sobrenaturales, sobrehumanos: son seres humanos, monjes.

Ejemplos de iconografía de los Bhikshus

Mencionemos como ejemplos de esta iconografía:

- Buda predicando a la Congregación, en Ajanta, Cueva XVII (pintura mural) (*The Way of the Buddha*, p. 98);
- El Mahāparinirvāṇa proveniente de Gāndhāra, en Victoria and Albert Museum (Londres) (Hallade, p. 134);
- Ānanda asistiendo al Parinirvāṇa de Buda, en Gal Vihāra, Sri Lanka (*The Way of the Buddha*, p. 112);
- Bhikshu, en Ajanta, Cueva VI (pintura mural) (*The Way of the Buddha*, Capítulo IV, ilustración a color III);
- Estela Votiva representando, entre otros, a Ānanda y Kāshyapa, proveniente de China, dinastía Qi del Norte o dinastía Sui, en Victoria and Albert Museum (*Buddhism*, p. 200);
- Lohan (= Arhant), proveniente de China, encontrado en Yixian, provincia Hebei, dinastía Liao, British Museum (*Buddhism*, p. 205);
- Buda predicando, proveniente de China, Dunhuang, provincia Gansu, dinastía Tang (*Buddhism*, p. 214);
- Lohan, proveniente de China, en University Museum, Philadelphia (de Silva-Vigier, ilustración No. 135);
- Cabeza de Lohan, proveniente de China, Museo Etnográfico, Leiden, Holanda (de Silva-Vigier, ilustración No. 136);
- Lohan, proveniente de China, por el pintor Chang Shêngwên, en el Museo Chino del Palacio Nacional, Taichung, Taiwan (rollo) (Seckel, p. 249);
- Monje de Japón, Colonia (Alemania), Museo de Arte del Lejano Oriente (de Silva-Vigier, ilustración No. 138);
- Quinientos Rakan (= Lohan = Arhant) de Japón, probablemente del Templo Mampukuji, en Uji cerca de Kyoto, en British Museum (dibujo) (*Buddhism*, ilustración No. 407, p. 283);

- Los Arhants representados en pinturas y esculturas reproducidas en *The Sacred Art of Tibet*, pp. 102-119;
- Los Bhikshus que acompañan a Buda en las ilustraciones que se encuentran en la obra de Kurita Isao, *Gandhāran Art*, partes III y IV;
- Estatuas de Shāriputra, Kātyāyana, Maudgalyāyana, Rāhula, Pūrṇa, Subhuti. en Kōfuku-ji en Noborioji, Nara, Japón.

Es un placer terminar esta enumeración con los maravillosos "Quinientos Rakan" del Templo Gohyakurakanji en Tokio.

Permítasenos referirnos a una observación personal que confirma las antes mencionadas características de los Bhikshus representados en el Rakanji Temple. Cuando estábamos en Japón en 1989, nos encontramos en cierta ocasión con el Venerable Senchu Murano, Monje Principal del Templo Myochoji en Kamakura. Cuando le hablamos acerca de la profunda y fuerte impresión que el Templo Rakanji de Tokio producía en nosotros, él nos explicó con mucho agrado que antiguamente la gente acostumbraba ir a ese templo con el objeto de reconocer en las caras de uno u otro de esos Rakans las caras de los miembros queridos de su familia que habían muerto, a tal punto los rostros de estos monjes son variados, diferentes y en su realismo representativos de los diversos tipos humanos del Japón. Véase en REB 3, pp. 6 y 118, y en REB 8, p. 5, representaciones iconográficas de Bhikshus.

Sobre los nombres propios

La mayoría de las veces es imposible traducir los nombres propios, porque en general ellos no tienen ningún significado. Es muy probable que ellos hayan tenido un significado en algún momento, pero con el curso del tiempo lo han

perdido. E incluso cuando el nombre propio tiene un sentido (etimológico) claro, hay cierta resistencia a traducirlo. La traducción de nombres propios puede dar lugar a efectos cómicos, extraños o a representaciones equivocadas. Sería absurdo, por ejemplo, traducir los nombres propios españoles Dañino, Espantoso, Guerrero, Villa (nombres de familia), o el hermoso nombre de mujer Dolores (nombre de persona), que literalmente significan respectivamente: "que hace daño", "horrible", "combatiente", "ciudad con peculiares privilegios", y "penas".

El nombre propio tiene un significado que no es su significado literal o etimológico. Designa a cierta persona (u objeto) con su personalidad compleja, con sus atributos peculiares, con su individualidad intransferible. Cuando el nombre propio puede ser traducido y es traducido, pierde su fuerza significativa y deja de significar cualquier otra cosa que puede o no estar en relación con esa persona. Pasa con el nombre propio lo que pasa con los nombres de la categoría *yogarūḍha* en la teoría india del significado, como por ejemplo *paṅkaja* cuyo sentido etimológico (*yaugika*) es "lo que crece en el lodo" y cuyo sentido convencional (*rūḍha*) es "loto". De estos dos sentidos es el convencional el que se presenta a la mente en primer lugar y se impone a ella, Cf. Kunjunni Raja, pp. 61-62.

Todo esto puede ser ejemplificado con los nombres propios del *Mahābhārata*, la gran epopeya de la India. Muchos de sus héroes tienen nombres transparentes, es decir, con un sentido claro, por ejemplo Yuddhishṭhira ("firme en la batalla"), Duryodhana ("difícil de vencer"), Dhritarashṭra ("cuyo imperio es firme"), etc.; sin embargo, lo usual es entenderlos en su sentido *rūḍha*, y en consecuencia no traducirlos, sino mantenerlos en su forma sánscrita transliterada. Cuando uno traduce estos nombres, ellos ya no llenan más su función. Ellos ya no son más marcas expresivas e individualizadoras. "Yuddhishṭhira" designa de una ma-

nera concreta, específica, a un determinado individuo con un pasado, un presente, un futuro, con numerosos atributos personales; "firme en la batalla" designa solamente un atributo, de una manera general y abstracta, y puede ser aplicado, como un epíteto, a cualquiera que posea ese atributo.

Transliteración fonética de Kumārajīva de los nombres de los Bhikshus

Veamos ahora cómo Kumārajīva y otros traductores han actuado frente a los nombres de los Bhikshus. Kumārajīva no ha traducido al chino los nombres sánscritos de los Bhikshus, se ha limitado a *transliterarlos* (es decir a dar por medio de ideogramas chinos el valor fonético aproximado de las sílabas que componen el nombre sánscrito), aun cuando existía la posibilidad de una traducción más o menos correcta. En otras palabras, aun en estos casos Kumārajīva ha preferido el sentido convencional (*rūḍha*) al sentido etimológico (*yaugika*). Él dejó por completo de lado este último sentido. La tradición japonesa, siguiendo a Kumārajīva, adoptó el mismo procedimiento que él. Cf. las traducciones del *Sūtra del Loto*, ya sea del sánscrito ya sea del chino, al japonés en *Daijō Butten* y en la serie *Iwanami*, y al inglés de S. Murano y de Bunnō Katō. Los traductores occidentales como Burnouf y Kern, que traducen del sánscrito, y Hurvitz, que traduce del chino, actúan de la misma manera. En otras palabras, ellos adoptan el "sentido convencional" de los nombres de los Bhikshus.

Traducción tibetana de los nombres de los Bhikshus

El traductor tibetano ha seguido un método ambiguo:

(a) a veces translitera: Kauṇḍinya (1, en la lista incluida

en la primera parte del *Apéndice* al final de este artículo), Shari (10), Maudgalyāyana (11), Katyāyana (12), Kapphina (15), Pilinda (17), Bakkula (18), Bharadvāja (20) (en total 8 nombres transliterados); (b) traduce los epítetos que acompañan a los nombres, que translitera: *ājñata* en (1), *putra* en (10), *mahā* en (11) y (12), *vatsa* en (17); (c) en todos los otros casos menos uno (en total 18 nombres) traduce el nombre y el epíteto cuando éste existe: Ashvajit (2), Bāshpa (3), Mahānāmam (4), Bhadrika (5), Mahākāshyapa (6), Uruvilvakāshyapa (7), Nadīkāshyapa (8), Aniruddha (13), Revatī (14), Gavāṃpati (16), Mahākaushṭhila (19), (Mahā)nanda (20), Upananda (22), Sundarananda (23), Pūrṇa Maitrāyanīputra (24), Subhuti (25), Rāhula (26), Ānanda (27); y (d) en un caso, Gayākāshyapa (18), traduce el nombre, pero translitera el epíteto (Gayā°). En su esfuerzo por traducir todo lo que pueda ser traducido, el traductor tibetano asigna a algunos Bhikshus nombres muy extraños: Domador de caballos (2), Vapor (3), el nombre de una constelación: Revatī (14), Gran-estómago (19), Placer-cercano (22), Lleno (24), Gran-Riqueza (25), Eclipse de luna (26).

¿Por qué Kumārajīva deja sin traducir los nombres de los Bhikshus (sentido rūḍha)?

En primer lugar no se puede decir que Kumārajīva no tradujo los nombres de los Bhikshus, *porque* era imposible traducirlos, como generalmente sucede con los nombres propios, ya que entre los nombres de los Bhikshus existen algunos que podrían ser fácilmente traducidos, como por ejemplo: Aniruddha (13), Gavāṃpati (16), Nanda ó Mahānanda (21), Upananda (22), Sundarananda (23), Subhūti (25), Ānanda (27), y sin embargo él no los ha traducido. De hecho, Kumārajīva adopta frente a los nombres

de los Bhikshus la misma actitud que en la época moderna cualquiera instintiva e inconscientemente adopta frente a nombres propios en cualquier idioma: no traducirlos, no entenderlos en su sentido etimológico, tomarlos en su sentido convencional. Y fue esta misma actitud la adoptada en la India antigua frente a las palabras *yogarūḍha*: se dio preferencia al sentido convencional, dejando de lado el sentido etimológico que también poseen esas palabras.

Kumārajīva no tradujo los nombres de los Bhikshus, *porque* la única función de esos nombres era señalar a individuos concretos y nada más. Y esta función no podía ser llenada si los nombres eran deformados al ser traducidos.

II. Los Bodhisattvas

Con los nombres de los Bodhisattvas que asistieron a la Gran Asamblea la atmósfera ha cambiado completamente. Lo mismo podría decirse acerca de los nombres de los Bodhisattvas que son mencionados en otros pasajes del *Sūtra del Loto*, como Chandrasūryapradīpa, Tamālapatrachandanagandha, Rashmishatasahasraparipūrṇadvaja, etc., y de un modo general de todos los nombres de los Bodhisattvas en el contexto mahāyānista. Nos limitaremos en este trabajo, como hemos dicho ya, a los Bodhisattvas que asistieron a la Gran Asamblea.

Escasa relación de los nombres de los Bodhisattvas con la tradición onomástica india

La primera observación en lo que respecta a los nombres de los Bodhisattvas es que éstos no pertenecen realmente a la tradición onomástica india, ya que sólo algunos de

ellos como Mañjushrī, Avalokiteshvara, Maitreya, Siṃha (que mencionamos en la tercera parte del *Apéndice* al final de este artículo) se aplican a otras personas en muy pocos casos, y esto ocurre generalmente sólo algunos siglos después de la constitución del Budismo Mahāyāna y con el desarrollo del culto a los Bodhisattvas.

Nombres de Bodhisattvas como nombres con función de epítetos

Los nombres de los Bodhisattvas traen a nuestra mente los epítetos de algunos héroes (los así llamados *epitheta ornantia*) de los poemas homéricos, los epítetos del *Mahābhārata*, y los nombres, semejantes a epítetos, de los personajes (que pertenecen a la tradición Judeo-Cristiana) que aparecen en el *Paradise Lost* de Milton. En Homero encontramos epítetos que casi exclusivamente acompañan al nombre de algún héroe particular, como *pódas ōkús*: "de pies ligeros" (para Aquiles), *klutótoxos*: "de ilustre arco" (para Apolo), *polútlas*: "que soporta mucho" (para Ulises). En el *Mahābhārata* tenemos epítetos similares (con una diferencia consistente en que estos epítetos no son propios de un héroe; ellos pueden aplicarse a varios), como *narapuṅgava* ("un toro entre los hombres"), *samitiñjaya* ("victorioso en la batalla"), *kapidhvaja* ("cuya insignia es el mono"), etc. En el *Paradise Lost* de Milton, se encuentran nombres como: Ariel: "León de Dios"; Arioch: "León Feroz"; Gabriel: "Hombre de Dios"; Lucifer: "Portador de la Luz"; Michael: "¿Quién es como Dios?"; Ramiel: "Exaltación de Dios"; Satán: "El enemigo".

Contrariamente a lo que ocurre con los nombres propios, estos epítetos son usualmente traducidos; ellos indican alguna característica –pero sólo una– de la personalidad de los héroes, que ellos enriquecen.

Desde el punto de vista formal, los nombres del poema inglés y los nombres de los Bodhisattvas pueden ser considerados como epítetos, son nombres con función de epítetos. Sin embargo, algunos de estos nombres con función de epítetos, como Mañjushrī (1, en la lista incluida en la segunda parte del *Apéndice* al final de este artículo), Maitreya (24), pueden tener una tendencia a convertirse en nombres propios, que poseen las características indicadas en la sección de este artículo referente a los Bhikshus. Esta tendencia se manifiesta en el hecho de que ambos nombres no son traducidos por Kumārajīva. Ver la tercera parte del *Apéndice*.

Biografías sobrenaturales de los Bodhisattvas

No puede decirse que los Bodhisattvas tienen biografías *históricas* como los Bhikshus. Alrededor de algunos de ellos se ha creado una muy rica biografía sobrenatural, extraordinaria, legendaria, mitológica, llena de acontecimientos que trascienden toda dimensión humana. Estas características especiales también aparecen en toda su luz cuando los textos nos hablan acerca de las funciones, transformaciones, nombres, atributos, culto, vehículos, lugares de residencia (*buddhakṣetra*) etc., de estos Bodhisattvas.

Mencionemos, como ejemplos, el caso de Avalokiteshvara (cf. *Sūtra del Loto* XXIV; Mochizuki I, pp. 800-807, Haussig (ed.), pp. 322-326 con bibliografía; de la Vallée Poussin, en *ERE*, 2, pp. 256-261), *Encyclopaedia of Buddhism* II, 3, pp. 407-415; el caso de Mañjushrī (cf. Mochizuki V, pp. 4875-4878, Lamotte, "Mañjuśrī"; de la Vallée Poussin, en *ERE*, 8, pp. 405-406; Haussig (ed.), pp. 421-424); el caso de Maitreya (cf. Mochizuki V, pp. 4815-4819, Lamotte, *Histoire*, pp. 775-788; Haussig (ed.), pp. 414-418); y el caso de Bhaishajyarājan (cf. *Sūtra del Loto* XXII;

Mochizuki V, pp. 4885-4886, Haussig (ed.), pp. 328-329). Mientras que los Bhikshus están inmersos en la vida real, los Bodhisattvas pertenecen a una realidad espiritual.

Relación de los Bodhisattvas y de sus nombres con virtudes budistas

Podría decirse que los Bodhisattvas son la personificación de alguna particular virtud de la moral budista, tales como la sabiduría, la compasión, etc. Cada nombre transforma al Bodhisattva que lo lleva en un arquetipo. Y, consecuentemente, todo lo que no tiene que ver directamente con esa particular virtud pasa a un segundo plano -o desaparece completamente.

Tenemos así que Mañjushrī (1) es la personificación del conocimiento y de la sabiduría; Avalokiteshvara (2), de la compasión; Mahāsthāmaprapta (3), de *sthāma* (paciencia, poder, fortaleza), una cualidad de la que el Bodhisattva debería estar dotado (Tucci, p. 491); Sarvārthanāman (4), (quizás) de la voluntad de ser útil, de rendir servicio a otros, de beneficiar a todos (cf. Edgerton, p. 66, bajo las palabras *arthakriyā, arthacaryā, arthacara; y Bodhisattvabhūmi*, ed. Wogihara, p. 4, líneas 2-6, donde se dice que un rasgo que distingue al Bodhisattva de los *Shravakas* y de los *Pratyekabuddhas* es que el Bodhisattva se preocupa por el bienestar, la felicidad y el beneficio (*artha*) de todos los seres); esta cualidad está, por supuesto, estrechamente relacionada con la compasión; Nityodyukta (5), de un constante *udyoga*, concepto relacionado con *vīrya*, una de las Perfecciones (Cf. *Dhammasaṅgaṇi*, p. 64, ed. PTS, donde se da una definición de *vīrya* mediante algunos sinónimos); Anikshiptadhura (6), de la virtud de "no abandonar la carga", es decir, de la perseverancia en el cumplimiento de las obligaciones religiosas y éticas (cf. *Dhammasaṅgaṇi*, p. 64, ed. PTS, donde *anikkhittadhuratā* es consignado entre los sinónimos de *vīrya*, pāli

viriya); Ratnapāṇi (7), (quizás) de la generosidad, ya que el chino interpreta este nombre como: "La mano que da limosnas y cosas valiosas" (Soothill, p. 477 a); Pradānashūra (11), de generosidad; Mahāpratibhāna (18), de la elocuencia, de la destreza en el hablar, de la brillantez, especialmente la que se manifiesta al hablar, mediante la cual un Bodhisattva conduce a las criaturas hacia su madurez religiosa; *pratibhāna* es uno de las *vaśitā* (poder) y de los *pratisaṃvid* (conocimiento especial) (Edgerton, p. 366 *sub pratibhāna*; MacQueen, p. 310; Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, p. 318); Satatāsamitābhiyukta (19), de la constante aplicación a, del continuo celo por la Enseñanza y la Disciplina budistas; Akshayamati (21), de la inteligencia que no decae, que le permite captar, preservar, comprender la Enseñanza; es una marca del *gotra* del Bodhisattva (*Bodhisattvabhūmi*, ed. Wogihara, p. 9: *medhāvī ca dharmāṇām grahaṇadhāraṇohanasamarthaḥ*); hay algunos Bodhisattvas que tienen nombres compuestos por *mati*, cf. *Mahāvyutpatti*, 681, 682, 694, 695, 698, 706; Maitreya (24), de benevolencia, amor, afabilidad, amistad (*maitrī*). Mahāvikrāmin (15), Anantavikrāmin (16), Trailokyavikrāmin (17) y Siṃha (25) podrían también ser consignados en esta categoría como personificaciones del más alto grado de la *vīrya-pāramitā*: heroísmo al servicio de la prosecución del nombre ideal del Bodhisattva.

Relación de los nombres de los bodhisattvas con atributos propios de Buda

Algunos de los nombres de los Bodhisattvas o por lo menos parte de estos nombres, desde los tiempos más antiguos, han sido usados con referencia a Buda, como es el caso de Mañjushrī (1), Bhaishajyarāja (8), Bhaishajyasamudgata (9) y Siṃha (25).

Mañjushrī (1) es designado también con otros nom-

bres: Mañjughosha, Mañjunātha, Mañjubhāṇin, Mañjurava, Mañjuvajra, Mañjuvara(?), Mañjushiri, Mañjushirī, Mañjusvara, Vāgīshvara, Vādirāj (Edgerton, p. 414 b; Lamotte, "Mañjuśrī", p. 1). Muchos de estos nombres apuntan a la "dulce" voz o a la elocuencia de Mañjushrī. El término *mañju* en pāli es un adjetivo que significa "dulce, encantador, agradable, amable"; aparece también en compuestos como *mañju-bhāṇin, mañju-bhāṇaka, mañju-bhāṇikā*, con significado similar: "de dulce voz, que habla dulcemente". *Mañju* es aplicado a la voz de Buda, cf. *Majjhima-Nikāya* II, p. 140, líneas 5-8 (PTS); *Jātaka* I, p. 95, dos últimas líneas p. 96, línea 3 (PTS), y para *brahmassara* ver *Dīgha-Nikāya*, II, p. 211, parágrafo 19 = p. 277, parágrafo 18 (PTS).

Bhaishajyarāja (8) y Bhaishajyasamudgata (9): desde muy antiguo, en muchos textos, Buda es considerado como el Gran, Insuperable, Médico (*mahāvaidya, mahābhiṣaṭka, anuttara bhisakkha*) que sabe cómo "curar" el sufrimiento de todos los seres. Cf. por ejemplo *Theragāthā* 722 (*sabbaññū sabbadassāvī...*) y 1114 (*suyuttavādī dvipadānam uttamo...*) (ed. Nālandā); *Itivuttaka*, p. 101, parágrafo 100 (PTS); *Aṅguttara-Nikāya*, p. 340 (PTS); *Saddharmapuṇḍarīka*, p. 140, estrofa 60, y p. 161, estrofa 8 (ed. Kern-Nanjio) etc.

Siṃha (25) es un término a menudo usado como un epíteto de Buda. Cf. *Itivuttaka*, p. 123 (*sīho anuttaro*) (PTS); *Saṃyutta-Nikāya* I, p. 28 (PTS); *Aṅguttara-Nikāya* II, p. 24, y III, p. 122 (PTS). Cf. también el nombre Shākyasiṃha, ya mencionado (en *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* I, estrofa 93 y en *Rājataraṅgiṇī* I, 172). Y la expresión *sīhanāda*, "el rugido del león", es aplicada a la enseñanza de Buda como en *Saṃyutta-Nikāya* II, p. 27 (PTS); *Dīgha-Nikāya* I, p. 175 (PTS).

Mahāvikrāmin (15), Anantavikrāmin (16) y Trailokyavikrāmin (17) pueden también ser considerados en relación con Buda, ya que *vikrāma*: "heroísmo", del cual *vikrāmin*

deriva, podrían ser tomados como sinónimos de *viriya, vīrya*: heroísmo, heroica energía; y Buda es el Vīra, el Mahāvīra, el Vīravīra: el Héroe, el Gran Héroe, el Héroe entre los Héroes por excelencia. Cf. por ejemplo *Suttanipāta* 543 y 562 (PTS), *Mahāvastu* III, p. 401 (ed. Senart).

Es posible considerar que estos bodhisattvas son sólo el resultado de la transformación de una cualidad, de un epíteto, de una función de Buda en un individuo, un Bodhisattva.

Una situación paralela se encuentra en la Iglesia Católica. Se cree que la Virgen María, madre de Cristo, desde el mismo momento de su concepción, fue inmune al pecado original. Ella tuvo lo que se llama una "Inmaculada Concepción", y esta expresión se encuentra grabada en imágenes que en realidad representan a la Virgen María, la "Madre de Dios", pero que para muchos devotos representa a una Mujer Divina, cuyo nombre es "Inmaculada Concepción", y que *prima facie* no está conectada con la Virgen María. Aquí tenemos la transformación de un hecho relacionado con un personaje religioso o sagrado en un individuo independiente diferente.

Nombres de Bodhisattvas con función laudatoria

Algunos nombres de Bodhisattvas parecen ser nombres laudatorios, nombres que parecen tener como función solamente el exaltar y glorificar la personalidad del que lleva ese nombre en forma metafórica, y ser el producto de la admiración y respeto de los devotos.

Entre estos nombres tenemos Vyūharājan (10): "Rey de la magnificencia, el esplendor o la manifestación sobrenatural"; Ratnachandra (12): "Luna preciosa o que es una joya"; Ratnaprabha (13): "Resplandor precioso o que es una joya"; Pūrṇachandra (14): "Luna llena"; Padmashrī

(22): "Gloria de los lotos"; Nakshatrarājan (23): "Rey de las constelaciones".

Estos nombres no hacen referencia a ninguna virtud, atributo o cualidad budistas en particular; ellos señalan la posición, rango o status superior, ganado por los Bodhisattvas que los llevan; además, estos nombres podrían ser aplicados, como epítetos, a cualquier otro Bodhisattva. Hay que observar que todos estos nombres están relacionados con la luz, el brillo, el resplandor, el esplendor, la belleza, que conribuyen a la magnificencia que impregna al Mahāyāna.

Iconografía maravillosa de los Bodhisattvas

La representación iconográfica de los Bodhisattvas contiene muchos elementos maravillosos; ella contrasta con la de los Bhikshus. En general, los Bodhisattvas están representados bajo diversas formas a cada una de las cuales corresponde un nombre diverso, con cuerpos que poseen diferentes colores, provistos con más de una cabeza o más de dos ojos o más de dos brazos, caracterizados por símbolos peculiares, como espadas, lotos, etc., adornados con joyas, collares, piedras preciosas, coronas, etc. Existe una rica literatura que especifica cómo cada Bodhisattva (como también otras deidades del panteón budista) tiene que ser representado por medios iconográficos, como la *Sādhanamālā* y otros tratados mencionados por B. Bhattacharyya en su *Introduction* de *The Indian Buddhist Iconography*, pp. 1-7.

Tomemos como ejemplo a Avalokiteshvara. Él es descrito bajo por lo menos 15 formas diferentes (como Saḍaksharī-Lokeshvara, Siṃhanāda-Lokeshvara, etc.); el color de su cuerpo puede ser blanco, rojo, azul, amarillo, etc.; puede tener una, tres, cuatro, cinco, once cabezas o caras, y cuatro, seis, ocho, doce, dieciocho, e incluso mil brazos, e igual

número de ojos; sus símbolos son el rosario, el loto, la espada, la espada sobre el loto, el *triśūla* rodeado por una serpiente, el doble loto en todas sus manos, la escudilla de piedras preciosas; está rica y principescamente adornado. Para detalladas descripciones de Avalokiteshvara ver B. Bhattacharyya, pp. 124-144; Kirfel, *Symbolik des Buddhismus*, pp. 56-62; Haussig (ed)., p. 325, con bibliografía: Schumann, pp. 121-133. Como un magnífico ejemplo de representación iconográfica del Bodhisattva Avalokiteshvara (Kannon) nos referimos al extraordinario templo popularmente llamado Sanjūsangendo en Kyoto, con su principal escultura sentada en el centro del hall y sus 1000 esculturas de pie a ambos lados de la imagen central, representando todas ellas al Bodhisattva de la Gran Compasión. Véase en REB 1, pp. 44 y 162; REB 2, portada y pp. 6 y 207; REB 3, pp. 55 y 136; REB 4, pp. 5, 50, 182; REB 5, pp. 105 y 120, REB 8, portada y p. 5, y REB 9, p. 5, representaciones iconográficas de diversos Bodhisattvas.

Traducción conceptual de Kumārajīva de los nombres de los Bodhisattvas

De un modo general los nombres de los Bodhisattvas pueden ser fácilmente traducidos, porque tienen un significado etimológico claro. Y de hecho es lo que Kumārajīva ha hecho (ver la segunda parte del *Apéndice*, al final de este artículo): mientras él *translitera* todos los nombres de los Bhikshus, dando sus valores fonéticos, *traduce* al chino todos los nombres de los Bodhisattvas, dando sus valores conceptuales, con excepción de Mañjushrī y Maitreya. En otras palabras, en relación a la mayoría de los nombres de los Bodhisattvas, Kumārajīva ha preferido el sentido etimológico (*yaugika*). Y consideramos que esto no es algo sin importancia. Revela una actitud diferente del gran traduc-

tor frente a los Bhikshus y a los Bodhisattvas. Los traductores japoneses del *Sūtra del Loto* (ya sea del sánscrito o de la traducción china de Kumārajīva, ya sea al japonés o al inglés), y Hurvitz (que traduce a partir de la versión de Kumārajīva) siguen el proceder de Kumārajīva. Burnouf y Kern conservan sin traducir los nombres sánscritos.

¿Por qué Kumārajīva da una traducción conceptual de los nombres de los Bodhisattvas (sentido yaugika)?

Kumārajīva pertenecía a una cultura budista, había sido educado en la fe budista, estaba inmerso en la atmósfera religiosa budista del *Sūtra del Loto*. Estos Bodhisattvas representaban para él la personificación de los grandes valores budistas, y lo que ellos personificaban era expresado por sus nombres. Como tales, estos Bodhisattvas eran el objeto sagrado de devoción y veneración en el mundo budista. Por ejemplo, Avalokiteshvara (= Avalokitasvara, según él entendiera este nombre) era para Kumārajīva el arquetipo de la Gran Compasión, el más alto valor de un Bodhisattva; y este atributo se manifiesta en su nombre: "Aquel que mira (o contempla) los sonidos (las plegarias) del mundo". Dar la traducción conceptual (sentido *yaugika*) de los nombres de los Bodhisattvas era el único modo de preservar todos los tesoros de significación religiosa que ellos poseían y era también el único modo de transmitir a los lectores chinos este importante contenido de los nombres. Por el contrario, si él hubiera mantenido los nombres sánscritos de los Bodhisattvas en transliteración fonética, la rica resonancia religiosa de los nombres se habría perdido; los nombres habrían quedado como meras colecciones de sonidos sin sentido.

Los nombres de Mañjushrī y Maitreya

Los únicos nombres de Bodhisattvas que Kumārajīva no traduce son los de Mañjushrī y Maitreya. Para ellos él da la transliteración fonética de sus nombres, como en el caso de los nombres propios de los Bhikshus: Wên-shu-shih-li (en japonés Monjushiri o Monshushiri) y Mi-lê (en japonés Miroku). Kumārajīva se comporta así frente a estos dos Bodhisattvas de la misma manera en que se comporta frente a los Bhikshus, cuyas características realistas e históricas ya hemos señalado. Quizás Kumārajīva fue inducido a tratar los nombres de Mañjushrī y Maitreya de la misma manera en que él trata los nombres de los Bhikshus por el hecho de que en las biografías de estos dos Bodhisattvas, además de los elementos sobrenaturales, existen muchos elementos que los presentan como personajes reales e históricos.

Por ejemplo, en relación a Mañjushrī: se creía, por lo menos desde el siglo IV d.C., que había habitado en China en la montaña Wu-t'ai-shan (I-tsing, pp. 136 y 169; Lamotte, "Mañjuśrī", p. 54); en *Vimalakīrtinirdesha*, Capítulo 4, se dice que Mañjushrī fue a la ciudad de Vaishālī para visitar a Vimalakīrti que se encontraba enfermo en cama, y con el mismo Vimalakīrti fue a Āmrapālīvana a rendir homenaje al Bhagavant; el *Gaṇḍavyūhasūtra*, Capítulo 3, relata que Mañjushrī dejó a Shākyamuni y viajó hacia el sur (*dakṣiṇāpatha*) a la ciudad de Dhanyākara, donde predicó el Dharma y fue visitado por Shāriputra; en el Primer Capítulo del *Sūtra del Loto*, Mañjushrī (al igual que Maitreya) es presentado y su comportamiento es descrito en términos totalmente desprovistos de cualquier elemento sobrenatural o fantástico: él se encuentra en Rājagriha, en Gridhrakūṭa, asistiendo a la Gran Asamblea que rodeaba al Buda Shākyamuni, él explica a Maitreya y a los otros seguidores de Buda lo que va a ocurrir.

En cuanto a Maitreya, entre los elementos realistas e históricos conectados con él, tenemos, por ejemplo, los siguientes: Maitreya, como ya hemos señalado, era el nombre de un *gotra*, es decir, de una línea de familia histórica; las fuentes indican el lugar geográfico concreto en que nació (el reino de Vārāṇasī, en la aldea Kapāli, en el sur de la India, en territorio Mālaṭa, en la aldea Kūṭagrāmaka); se mencionan los nombres de su padre, madre, esposa, hijo; él era uno de los discípulos del asceta Bāvari, que fueron convertidos por Buda Shākyamuni (Lamotte, *Histoire*, pp. 775-783; Haussig (ed.), p. 414-415).

Además de los mencionados hechos biográficos que pudieron inducir a considerar a Maitreya como alguien que tuvo una existencia histórica, existe otra circunstancia importante: muchas obras sánscritas mahāyānistas (como *Yogācārabhūmi, Abhisamayālaṃkāra*, etc.) fueron atribuidas (aun antes de la época de Kumārajīva) a Maitreya, el Bodhisattva. Si esta atribución tuvo tanto peso como para llevar a H. Ui ("Maitreya as an historical personage") y a sus seguidores a pensar que el Bodhisattva Maitreya fue un personaje histórico, pudo muy bien haber inducido también a Kumārajīva a darle a Maitreya el mismo status real, y en consecuencia comportarse frente a su nombre (en su traducción al chino) como lo hizo.

¿Por qué Burnouf y Kern no tradujeron los nombres de los Bodhisattvas?

Uno podría preguntarse por qué Burnouf y Kern no tradujeron los nombres de los Bodhisattvas, mientras que Kumārajīva y sus seguidores los tradujeron. Pensamos que para responder a esta pregunta es necesario recurrir a una explicación cultural.

Contrariamente a Kumārajīva, Burnouf y Kern, a pesar

de su profundo y extenso conocimiento (académico) del Budismo, no participaron de la cultura, la educación y la fe budistas; no pudieron captar la resonancia religiosa que los nombres de los Bodhisattvas llevan en sí; no sintieron la necesidad de hacer evidente la esencia arquetípica de los Bodhisattvas expresada por sus nombres.

Conclusiones

Bhikshus y Bodhisattvas constituyen dos mundos diversos, cada uno con sus propias marcas características. Los Bhikshus pertenecen a una realidad humana común, cotidiana, natural, concreta; los Bodhisattvas pertenecen a una realidad extraordinaria, sobrenatural, ideal, trascendente. Para un enfoque científico-histórico, los Bhikshus son el producto de hechos históricos; los Bodhisattvas son el producto de la imaginación y de las aspiraciones religiosas de los devotos. Para los creyentes budistas ambos, Bhikshus y Bodhisattvas, son realmente existentes, aun cuando pertenezca cada uno de ellos a los diferentes niveles de existencia: los Bhikshus, a la historia humana, y los Bodhisattvas, a un dominio espiritual, que está más allá de la historia humana, aunque relacionado en muchos aspectos con ella. Podríamos decir que los Bhikshus están inmersos en la realidad empírica, mientras que los Bodhisattvas residen en una dimensión meta-empírica.

Estas marcas características de los Bhikshus y de los Bodhisattvas se manifiestan en sus biografías, en la iconografía que los representa, y también en sus nombres. Y la actitud asumida por Kumärajïva en su traducción al chino de los nombres sánscritos de ambos, Bhikshus y Bodhisattvas, es decir, la preferencia mostrada por él del sentido *rūḍha* (convencional) para los nombres propios de los Bhikshus, y del sentido *yaugika* (etimológico) para los de los Bodhisattvas,

revela de su parte su vívida intuición de la diversidad de los dos mundos, el de los Bhikshus y el de los Bodhisattvas, lo cual es un aspecto de las diferencias estructurales entre los dos grandes periodos del Budismo, Hīnayāna y Mahāyāna.

Apéndice

1. Los nombres de los Bhikshus

Damos a continuación los nombres de los Bhikshus en sánscrito (tal como aparecen en el Primer Capítulo del Sūtra del Loto), pāli (P), chino (Ch) (tal como aparecen en la traducción de Kumārajīva del *Sūtra del Loto*), tibetano (T) (tal como aparecen en la traducción tibetana del *Sūtra del Loto*), y japonés (J), con algunas observaciones concernientes a su conexión con la tradición onomástica india.

1. Ājñātakauṇḍinya
   - P Aññāta-Koṇḍañña
   - Ch A-jo-(to)-chiao-ch'ên-ju
   - T Kun-śes-Kauṇḍinya: "El-Omnisciente-Kauṇḍinya"
   - J Anyakyōjinnyo

Kauṇḍinya era el nombre de familia. Ājñāta era un epíteto agregado al nombre. Significa: "(El primero) que conoció o comprendió (el Dharma)".

Kauṇḍinya era el nombre de un *gotra* y era común a *brāhmaṇes* y *kshatriyas* (Malalasekera I, p. 683), y como tal era aplicado a todos los miembros de este *gotra*. El mismo Ājñātakauṇḍinya pertenecía a la rama brahmánica de este *gotra*. Conocemos muchos individuos que tuvieron este nombre: Kauṇḍinya es el nombre de un gramático citado en Taittirīya-Prātishākhya V, 38, XVIII, 3, XIX, 2; de un autor de *Dharmashāstra* citado en *Baudhāyanagrihyasūtra* III, 9, 6, (Kane, Vol. I, Parte I, p. 39); de dos reyes hindúes (pertenecientes a la casta brahmánica) de Fu-nan (actual Cambodia) (Coedès, pp. 41, 75, 102, y

110); de un maestro mencionado en la *Brihadāraṇyaka-upanishad* II, 5, 20 y IV, 5, 26 (recensión Mādhyaṃdina = II, 6, 1 y IV, 6, 1 recensión Kāṇva); del autor de un comentario titulado *Pañcārthabhāshya*, al *Pāshupata-sūtra* (cf. la reseña de Minoru Hara de la edición de este sūtra por Chakroborti). Indiquemos otros dos maestros pertenecientes al mismo *gotra* brahmánico: Kauṇḍinyāyana *Brihadāraṇayaka-upanishad* II, 5, 20 y IV, 5, 26 recensión Mādhyaṃdina) y Vidarbhī-Kauṇḍineya (*ibedm* II, 55, 22 y IV, 5, 28 M = II, 6, 3 y IV, 6, 3 K).

2. Ashvajit
   P Assaji
   Ch –
   T Rta-thul: "Domador-de-Caballos"
   J –

El nombre Ashvajit es usado en el *Rig Veda* como un epíteto de Indra (II, 21, 1) y de Soma (IX, 59, 1), y en el *Atharva Veda* (V, 3, 11) como un epíteto de Indra.

Ashvajit (Aśvajit sk., Assaji p.) era también el nombre de uno de los jefes de secta Assaji-Punabbasukā, un grupo de seis monjes budistas (*ṣaḍvārgika*, pāli *chabbiga*) dedicados a la realización de malas acciones (*Encyclopaedia* II, 2, pp. 217-218).

3. Bāshpa
   P Vappa
   Ch –
   T Rlaṅs pa : "Vapor"
   J –

Pertenecía a una familia brahmánica.

Bāshpa era también el nombre de un discípulo Shākya del Nirgrantha Jñātiputra (el fundador del Jainismo), y se dice que este Bāshpa había sido tío de Buda y un rey Shākya (Malalasekera II, p. 832).

4. Mahānāman
   P Mahānāma
   Ch –
   T Miṅ-chen : "Gran-Nombre"
   J –

Mahānāma (n) nació en una familia brahmánica.

Mahānāma (n) era también el nombre de algunos monjes budistas;

de un *rājā* Shākya; de un Licchavī; de un rey de Ceilán (409-431 d.C.) durante cuyo reino Buddhaghosa llegó a Ceilán (Malalasekera II, pp. 514-516); del autor del comentario titulado *Saddhammappakāsinī* al tratado canónico *Paṭisambhidāmagga*, que habría sido escrito a pedido de un upāsaka también Mahānāma (n), en la primera mitad del siglo VI d.C.; del autor del *Mahāvaṃsa* (Norman, p. 132 y pp. 117-118).

5. Bhadrika
P Bhaddiya
Ch –
T Bzaṅ po : "Bueno"
J –

Pertenecía a una familia de *rājas* Shākyas de Kapilavastu. Bhadrika era también el nombre de un monje *anāgāmī* ; de un seṭṭhi, padre de un monje budista; de un monje budista que tenía el sobrenombre de Lakuṇṭaka (el enano); de uno de los cuatro comerciantes principales de Ekarāja, rey de Benares; y de un Licchavī, que visitó a Buda en el Kūṭāgārasālā (Malalasekera II, p. 358, 359, 764-766).

6. Mahākāshyapa
P Mahākassapa
Ch Mo-ho-chia-yeh
T Ḥod-sruṅ-chen-po : "Gran Protector-de-la-Luz"
J Makakashō

Mahākāshyapa pertenecía al antiguo y muy conocido *gotra* brahmánico, de nombre Kāshyapa.

Este *gotra* tuvo su origen en el sabio Kashayapa, que es mencionado una vez en el *Rig Veda* (IX, 114, 2). Los miembros de este *gotra* llevaban el nombre de Kāshyapa. A este *gotra* pertenecieron muchas personas, que son mencionadas desde los períodos más antiguos de la historia y/o leyenda india, sabios, sacerdotes, ascetas, etc. Indicaremos algunos de ellos en la tradición brahmánica y en la tradición budista.

Kashyapa Naidhruvi es el nombre de un maestro que aparece en la *Bṛhadāraṇyaka-upanishad* VI, 4, 33 (recensión Mādhyaṃdina = VI, 5, 3 recensión Kāṇva). El *Vaṃśabrāhmaṇa* II, 22-27, menciona algunos *rishis* que se llamaron Kāshyapa, como Agnibhū, Indrabhū, Mitrabhū, Vibhaṇḍaka, Rishyashriṅga. Kāshyapī-bālākyā-māṭharī-putra aparece en la lista de maestros de la *Bṛhadāraṇyaka-upanishad* VI, 4, 31

(recensión Mādhyaṃdina). El Mahābhārata se refiere a algunos sabios de la raza de Kāshyapa (cf. Sörensen, p. 368 y Mani, p. 398). Kāshyapa era el nombre de una antigua autoridad sobre Dharma (cf. Kane, Vol. I, Parte 1, pp. 274-276); de una antigua autoridad en gramática (mencionada por Pāṇini, en I, 2, 25 y VIII, 4, 67); de una antigua autoridad en prosodia cuya opinión sobre *raga* era citada y a la cual se le atribuyen un buen número de versos que han sido preservados (cf. Kane, *History on Sanskrit Poetics*, p. 2); de uno de los 18 sabios que promulgaron el *jyotiḥshāstra* (cf. Pingree, pp. 1, 72, 78), etc.

Pasando a la tradición budista tenemos que Mahākāshyapa era también el nombre de un monje eminente de Ceilán durante el reino de Parakkamabāhu I (Malalasekera II, p. 483); del autor del comentario titulado *Mohavicchedanī* y del autor de la *ṭīkā Vimativinodanī* (Norman, pp. 147 y 172); del autor de la popular gramática pāli *Bālāvabodhana* compuesta en 1200 d.C. (Scharfe, p. 164, nota 14); de uno de los seis Maestros no-budistas, Purāṇa Kāshyapa (en pāli Pūraṇa Kassapa); del monje que llevaba el sobrenombre de Mātaṅga (Chia-she-mo-t' eng), quien junto con otro monje (Dharmaratna) fue a China a propagar el Budismo por invitación del Emperador Ming (reinó 58-76 d.C.) (Tsukamoto I, pp. 41 ss.; Bagchi I, pp. 4-5). Y por supuesto Uruvilvākāshyapa, Nadīkāshyapa y Gayākāshyapa pertenecían también al mismo *gotra*. Y en nuestro tiempo Bhikkhu J. Kashyap fue el Editor General del Canon Pāli, editado en la Nālandā Devanāgarī-Pāli-Series, que rinden tan buenos servicios a la investigación pāli.

Es claro que el traductor tibetano dividió la palabra sánscrita *Kāśyapa* en *kāśya* y *pa* y hace derivar *kāśya* de la raíz KĀŚ que significa "brillar, ser brillante". De esta raíz viene la palabra *kāśi*: "brillo, el sol" (Monier-Williams), "luz, esplendor" (Apte). La palabra tibetana *ḥod* es usada para traducir las palabras sánscritas *jyotis, ābhā, ābhāsa, tejas* las que entre sus sentidos tienen el de "luz" (Lokesh Chandra). En cuanto a *pa*, deriva a la raíz *PĀ* y significa "guardián, protector".

7. Uruvilvākāshyapa
   - P Uruvela-Kassapa
   - Ch Yu-lou-p'in-lo-chia-yeh
   - T Lteṅ-(steṅ)-rgyas-ḥod-sruṅ : "Protector-de-la-Luz del Gran Estanque"
   - J Urubinrakashō

8. Nadīkāshyapa

P Nadī-Kassapa
Ch Na-t'i-chia-yeh
T Chu-kluṅ-ḥod-sruṅ : "Protector-de-la-Luz del Río"
J Nadaikashō

9. Gayākāshyapa

P Gayā-Kassapa
Ch Ga-yeh-chia-yeh
T Gayā-ḥod-sruṅ : "Protector-de-la-Luz de Gayā"
J Gayakashō

Estos nombres pertenecen a los tres hermanos de la familia brahmánica de los Kāshyapa. La primera parte de sus nombres servía para distinguirlos de los otros miembros de la familia. Uruvilvākāshyapa vivió y fue ordenado en la localidad de Uruvilvā en las riveras del río Nairañjarā en las cercanías del árbol de la Bodhi que se encuentra en Buddhagayā. Se dice que Nadīkāshyapa recibió su nombre Nadī (río) por vivir en la rivera del río Nirañjarā. Y Gayākāshyapa, por vivir en Gayāshiras, una montaña cerca de la ciudad conocida como Gayā en el camino entre el árbol de la Bodhi y Benares.

10. Shāriputra

P Sāriputta
Ch Shê-li-fu
T Śāriḥi-bu: "Hijo -de-Shāri"
J Sharihotsu

Su padre y su madre eran de origen brahmánico y el nombre completo de su madre era Rūpashārī. Es por el nombre de su madre que fue llamado Shāriputra: "el hijo de Shārī". En los textos sánscritos su nombre aparece como Sāriputra, Śāliputra, Śārisuta, Śāradvatīputra. Originariamente se llamaba Upatishya (pāli: Upatissa).

Shāriputra era también el nombre de uno de los hijos de un rey Buddhadāsa; de algunos monjes budistas: un monje de Ceilán, que vivió en el reino de Parakkamabāhu I, un monje de Dala en Birmania, que fue el autor de uno de los códigos legales más antiguos de Birmania, un monje Choliya (Malalasekera II, pp. 1108-1118); y del autor de una paráfrasis del *Abhidhammatthasaṅgaha* (Norman, p. 151).

El nombre Shāriputra fue creado para designar a una persona específica: el "hijo de Shāri", y por lo tanto es natural que no existiera antes del nacimiento de esa persona y que después no fuera apropiado para otras personas. Esto explica su poco uso. Esto no ocurre con el nombre Upatishya/Upatissa, el nombre personal de Shāriputra. Upatishya/Upatissa era un nombre usado por múltiples personas según puede ser visto en Malalasekera I, pp. 390-392: un *purohita* de Vijaya, rey de Ceilán; dos reyes de Ceilán; un hijo de Siläkäla, un miembro del poderoso *gotra* Lambakaṇṇā de Ceilán; y también del autor del *Vimmuttimagga* (cf. Norman, pp. 113-114); del autor del *Mahābodhivaṃsa* (cf. Norman, pp. 141, 162) etc.

11. Mahāmaudgalyāyana
    P Mahāmoggallāna
    Ch Moho-mu-chien-lien
    T Maud-gal-gyi-bu-chen-po : "Nieto-de-Maudgal"
    J Makamokkenren

Nación en Kolitagāma cerca de Rājagriha y fue llamado Kolita por su aldea. El nombre de su madre era Maudgalyāyanī, pāli Moggallānī (Malalasekera II, pp. 541-547). Pertenecía al *gotra* brahmánico Maudgalya.

El *gotra* Maugalya se originó en el *rishi* Mudgala, que es mencionado en un himno del *Rig Veda X*, 102. De Mudgala deriva el patronímico Maudgalya (que aparece en *Shatapathabrāhmaṇa* XII, 5, 2, 1) y, a su vez, Maudgalyāyana deriva de Maudgalya. Este nombre era el nombre de muchas personas que pertenecieron a ese *gotra*.

En la antigua literatura son mencionadas algunas personas que pertenecían a este *gotra*: Nāka Maudgalya (*Brihadāraṇyaka-upanishad* VI, 4, 4; *Shatapatha-brāhmaṇa* XII, 5, 2, 1; *Taittirīya-upanishad* I, 9, 1); Shatabalāksha (*Nirukta* XI, 6); Lāṅgalāyana Brahman Maudgalya (*Aitareya-brāhmaṇa* V, 3); una autoridad en Dharma citada en *Baudhāyanadharmasūtra* II, 2, 8.

Moggallāna (en pāli, equivalente a Maudgalya en sánscrito) era el nombre de un rey de Ceilán, Moggallāna I, durante cuyo reinado la reliquia del pelo de Buda fue llevada a la isla; de otro rey de Ceilán, Moggallāna II, conocido también como Culla-Moggallāna, que era poeta y que canalizó el río Kadamba y construyó tres estanques; de un tercer rey de Ceilán, Moggallāna III, que reinó del 511 al 517

y construyó algunos *vihāras*; de un eminente *thera* que participó en el Concilio de Pulatthipura que tuvo lugar durante el reinado del rey Parakkamabāhu en 1587; de un hijo de la princesa Lokitā de Ceilán, que se casó con Kāshyapa (Kassapa), el que más tarde habría de convertirse en el rey Vikkamabāhu I (cf. para los mencionados nombres, Malalasekera II, pp. 666-669); de un famoso gramático, que escribió una gramática pāli titulada *Māgadha Saddalakkhaṇa* en la segunda mitad del siglo XVI (Scharfe, pp. 166, 195) etc.

12. Mahākātyāyana
    P Mahākaccāyana
    Ch Mo-ho-chia-chan-yen
    T Kā-tyā-hi-bu-chen-po : "Nieto-de-Kātyā"
    J Makakasennen

Su padre pertenecía al *gotra* brahmánico llamado Kātyāyana.

Este *gotra* había salido del *rishi* Kati. Como el nombre de cualquier *gotra*, este nombre se aplicaba a numerosas personas.

Tenemos así, en la tradición hindú, que Kātyāyana era el nombre del fundador de una escuela de ritual del *Yajurveda Blanco*, a la cual pertenece el *Kātyāyanashrautasūtra* y el *Kātyagrihyasūtra*, más conocido bajo el nombre de *Pāraskaragrihyasūtra*; del autor de las celebradas vārttikas a los *sūtras* gramaticales de Pāṇini y de *Vājasaneyi Prātiśākhya* (Scharfe, pp. 129 y 135-148); del autor de un *Dharmashāstra*, del cual se han conservado versos en citas (Kane, Vol. I, Parte 1, pp. 496-507).

En tradición budista, Kātyāyana/Kacchāyana era el nombre del autor del *Kacchāyanavyākaraṇa*, la más antigua de las gramáticas pāli que tenemos (Scharfe, p. 194); del autor del *Peṭakopadesa*; del autor del *Nettippakaraṇa*. (Para los dos últimos autores, ver Norman, pp. 108-110). Muchos otros personajes históricos llevaron el nombre de Kātyāyana, como por ejemplo Kakuda Kātyāyana, en pāli Pakudha Kacchāyana (uno de los famosos seis maestros heréticos de época de Shākyamuni) y algunos monjes mencionados por Malalasekera I, p. 476.

13. Aniruddha
    P Aniruddha, Anuruddha
    Ch A-ni-lou t'o
    T Ma-ḥgags-pa : "Sin-Obstáculo"
    J Anuruda

Aniruddhá (o Anuruddha) pertenecía a una familia Shākya. En los textos del Mahāyāna el nombre de Anuruddha aparece como Aniruddha. Aniruddha o Anuruddha era un nombre común. El *New Catalogus Catalogorum* I, pp. 197-199, enumera muchos autores que tuvieron este nombre, entre los cuales los principales son: un poeta inscripcional de la época de Dharmapālavarmadeva, un rey de Assam; un escritor de Dharma, que colaboró con Ballālasena, rey de Bengala, en la compilación de su *Dānasāgara*; el autor del famoso comentario al *Sāṃkhyapravachana-sūtra* (cf. Garbe, p. 74) etc.

Aniruddha era el nombre del rey parricida de Magadha que mató a su padre Udayabhaddaka; y de diversos monjes (Malalasekera I, pp. 85-91); de un gran rey de Birmania también llamado Anōratha, que reinó entre 1044-1077 y convirtió Birmania al Budismo Theravāda (Coedès, pp. 273-278). El autor del celebrado *Abhidhammatthasaṅgaha*, un manual sobre *Abhidharma*, y del *Nāmarūpapariccheda*, un poema que contiene 1845 estrofas que tratan acerca de temas abhidhármicos (Norman, pp. 151-153) tenía el nombre de Anuruddha.

Aniruddha aparece también en diversos nombres compuestos de autores con -Jhā, -Dviveda, -Paṇḍita, -Bhaṭṭa, -Bhaṭṭāchārya, -Mishra, -Sarasvatī, -Sūri (cf. *New Catalogus Catalogorum* I, pp. 198-199).

14. Revata
- P Revata
- Ch Li-p'o-to
- T Nam-gru : "La Constelación-Revatī";
- J Rihata

Revata era el hermano más joven de Shāriputra.

Muchas personas llevaron el nombre Revata: Soreyya Revata, uno de los Ancianos que tuvo un lugar prominente en el Segundo Concilio (Bareau, pp. 39-40); un Anciano de Ceilán que era un Majjhimabhāṇaka; y otro Anciano de Ceilán que conoció y aconsejó al anterior (Malalasekera II, pp. 751-755). Revata era, de acuerdo con la tradición, el nombre del monje que conoció a Buddhaghosa y lo convirtió al Budismo (Law, pp. 2-9, que incluye el texto del relato de Dhammakitti de la vida de Buddhaghosa, cf. Andersen, pp. 113-114).

El traductor tibetano interpretó Revata, *sustantivo masculino* en sánscrito, como Revatī, sustantivo femenino. Revatī es el nombre de

una constelación en la astrología india, cf. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, pp. 138-139, 288-289. El nombre tibetano de la constelación es Nam-gru.

15. Kapphina
    P (Mahā) Kappina
    Ch Chieh-pin-na
    T Kab-pi-na
    J Kōhinna

Probablemente perteneció a una familia kshatriya. Este nombre es también escrito Kapphiṇa.

Kapphiṇa es también el nombre de un rey, héroe del Kāvya *Kapphiṇābhyudaya* de Shivasvāmin, editado por Gauri Shankar en la Universidad del Penjab, 1937.

16. Gavāṃpati
    P Gavampati
    Ch Ch'iao-fan-po-t'i
    T Ba-lan-bdag : "Señor-de-Vacas"
    J Kyōbon-hadai

Gavāṃpati era el hijo de un seṭṭhi de Benares.

Gavāṃpati es uno de los nombres de Shiva (*Mahābhārata* XIII, 17, 70, *Shivasahasranāma*, ed. Poona). Bajo su forma Gopati, este nombre aparece más frecuentemente. Es un nombre de Vishṇu (*Vishṇusahasranāma* 495 y 592); de un Gandharva; de un demonio muerto por Krishṇa; de Sūrya; de Varuṇa; de un hijo del rey Shibi (cf. Sörensen, p. 312, Hopkins, pp. 153, 217, Mani, p. 295).

17. Pilindavatsa
    P Pilinda
    Ch Pi-ling-ch'ie-p'o-ts'uo
    T Pi-lin-daḥi-bu : "Hijo-de-Pilinda"
    J Hitsuryōgabasha

Era un brahmán. Pilinda era su nombre personal, Vatsa su nombre de familia.

Vatsa es un nombre que se encuentra frecuentemente en el ámbito hindú. Es el nombre de un *rishi*, hijo de Kaṇva mencionado en *Rig Veda* VIII, 8, 8, y de un poeta autor del himno X, 187 del mismo *Veda*. *Manusmṛti* VIII, 116 (cf. comentario de Kullūka) menciona a

este mismo *rishi* Vatsa y señala cómo él mismo se sometió a la ordalía del fuego para probar que era, según él mismo afirmaba, de origen brahmánico (Macdonell and Keith II, p. 238). Vatsa es el nombre de dos personajes del *Kathāsaritsāgara:* un brahmán (I, 6, Historia de Guṇāḍhya), y un asceta (VI, 2, Historia de Susheṇa y Sulochanā). Es también el nombre de un príncipe, el hijo del rey Pratardana (*Mahābhārata* XII, 49, 71).

18. Bakkula
    P Bakkula, Bākula, Vakkhula
    Ch Po-chü-lo
    T Ba-kku-la, Bag-ku-la, Ba-ku-la, Bag-kul
    J Hakura

Su nombre fue interpretado con el sentido de "dos familias", y derivado del hecho de que, de acuerdo con una leyenda acerca de él, él pertenecía a dos familias.

Bakula (con una *k*) es el nombre de un árbol; es también uno de los 1000 nombres de Shiva, *Mahābhārata* (ed. Poona) XIII, 17, 107 (*varia lectio*, en nota).

19. Mahākaushṭhila
    P Mahākoṭṭita
    Ch Mo-ho-chü-ch'ih-lo
    T Gsus-po-che : "Gran-Estómago"
    J Makakuchira

Mahākaushṭhila nació en una rica familia brahmánica de Shrāvastī. El nombre de su padre era Āshvalāyana y él tenía gran conocimiento de los *Vedas* (Malalasekera II, pp. 485-487). Muy probablemente Mahākaushṭhila fue un miembro de una rama del muy famoso *gotra* de Āśvalāyana.

Muchas personas pertenecieron a este *gotra*. El miembro más conspicuo de la familia era Āshvalāyana, el fundador de una escuela védica, a la cual pertenecieron dos importantes textos védicos: *Āshvalāyana-shrautasūtra* y *Āshvalāyana-grihyasūtra* (Gonda, *The Ritual Sūtras, Index*).

El traductor tibetano interpretó el sánscrito *kauṣṭhila* como un derivado de *koṣṭha* "estómago, abdomen", y en consecuencia tradujo

Mahākaushṭhila como Gsus-po-che: "Gran-Estómago". Observemos que Tao-sheng (Young-ho Kim, p. 165) en su comentario del *Sūtra del Loto* indica que la palabra china equivalente a Mahākaushṭhila es Ta-hsi: "Gran Rodilla". Quizás Mahākaushṭhila era sólo un apodo del discípulo de Buda.

20. Bharadvāja
    P Bhāradvāja
    Ch –
    T Ba-ra-dhva-tsha
    J –

Bharadvāja era un brahmán de Rajāgriha que pertenecía al antiguo y numeroso *gotra* de Bharadvāja.

El nombre Bharadvāja aparece frecuentemente en la tradición onomástica india. El Sexto Libro del *Rig Veda* fue compuesto, de acuerdo con la tradición, por un *rishi* llamado Bharadvāja. Bharadvāja era el nombre del fundador de la escuela védica a la que se adscriben un *Shrautasūtra* y un *Grihyasūtra* (Gonda, *The Ritual Sūtras, Index*); de un destacado maestro de Ciencia Política, citado varias veces por Kauṭilya (Kangle III, p. 46). Bharadvāja era también el nombre de familia del gran maestro Nyāya Uddyotakara (Matilal, p. 85). Se menciona a *Bhāradvājavṛtti*, un antiguo comentario del *Vaisheshikasūtra*, que no ha llegado hasta nosotros, pero que es a menudo mencionado por Shaṅkara Mishra en su *Upaskāra* (Faddegon, pp. 34-40 y p. 17); y también a *Bhāradvājashīkshā*, una obra sobre Fonética (Subhadra Jhā en Winternitz III, 2, p. 465).

El Canon Pāli menciona a algunas personas que se llamaron Bharadvāja, y que vivieron en Rajāgriha, Veṇuvana, Shrāvastī, Kosala, etc. Muchas de ellas se unieron a la Comunidad Budista como monjes o como discípulos laicos (Malalasekera II, pp. 372-374).

21. Mahānanda o Nanda
    P Nanda
    Ch Nan-t'o
    T Dgaḥ-bo : "Alegría"
    J Nanda

Nanda era el medio hermano del Buda Shākyamuni.

Nanda era un nombre común en India. En el *Mahābhārata* Nanda era el nombre de un hijo de Dhritarāshṭra; de un pastor de vacas; de una serpiente; de dos guerreros de Skanda (Sörensen, p. 503). Vishṇu era también llamado Nanda (*Vishṇusahasranāma* 528). Nanda es el nombre de una dinastía que reinó en el norte de la India por cerca de 30 años y que fue derribada por Chandragupta Maurya alrededor del 322 a.C. (*The History and Culture of the Indian People* II, pp. 31-35).

Muchas personas en los textos budistas llevan este nombre: el discípulo del asceta brahmánico Bāvarī; un pastor de vacas de Kosambī; un vaquero que vivía en Shrāvastī; un esclavo; un brahmán que vivía en Takshashilā muy conocedor de los *Vedas*, etc. (Malalasekera II, pp. 10-17). De acuerdo con *Mahāvyutpatti* 9471, un monje llamado Nanda fue uno del grupo de monjes denominado *ṣaḍvārgika* (pāli *chabbaggiya*), pero no fue así de acuerdo con la tradición pāli. Estos monjes en los textos pālis eran dados como ejemplo de violación de las reglas del *Vinaya* (Malalasekera I, p. 926). No parece que este Nanda *ṣaḍvārgika* era el mismo que Mahānanda o Nanda, el medio-hermano de Buda.

En compuestos con otras palabras, Nanda aparece en muchos nombres de personas, como por ejemplo: Nanda Vatsa era un maestro Ājīvika predecesor de Maskarin Goshāla (Makkhali Gosāla) (Basham, pp. 27-29); Nandagopa era el nombre del padrastro de Krishṇa y Nandabhadra, de un vaishya religioso (Mani, p. 524); Nanda Paṇḍita en el siglo XVI es un escritor de Dharma (Kane, Vol. I, 2, sección 110). Nanda Kumar era un brahmán bengalí que tuvo actividad política en la India durante la segunda mitad del siglo XVIII (S. Bhattacharya, pp. 633-634). Cf. *New Catalogus Catalogorum*, Vol. IX, pp. 326-327, y Aufrecht, I, pp. 275-276, para otros nombres compuestos con Nanda.

22. Upananda
    P Upananda
    Ch –
    T Ñe-dgaḥ : "Alegría-cercana"
    J –

Era del clan de los Shākyas. Es mencionado algunas veces en el *Vinaya* como un monje vicioso, especialmente caracterizado por su codicia. De acuerdo con *Mahāvyutpatti* 9472, Upananda era también uno del grupo de monjes *ṣaḍvārgika* (pāli: *chabbaggiya*), pero no de acuerdo con la tradición pāli (Malalasekera I, p. 926). En el

Mahābhārata Upananda es el nombre de un hijo de Dhritarāshṭra; de una serpiente; y de un guerrero de Skanda (Sörensen, p. 692; Mani, p. 808).

Upananda era también el nombre de un comandante en jefe del reino de Magadha, de un rey Nāga, etc. (Malalasekera I, pp. 393-396).

23. Sundarananda
P Sundarananda, Nanda
Ch Sun-to-lo-nan-to
T Mdzes-dgaḥ : "Alegría-hermosa"
J Sondarananda

Sundarananda parece ser otro nombre de Nanda, quien era famoso por su belleza.

24. Pūrṇa Maitrāyanīputra
P Puṇna-Mantānīputta
Ch Fu-lou-na-ni-to-lo-ni-tzu
T Byams-maḥi-bu-gan-po : "Pleno, Hijo-de-Maitrī"
J Furuna

Pūrṇa Maitrāyanīputra pertenecía a una familia brahmánica de Donavastu cerca de Kapilavastu. Recibió el nombre de Maitrayānīputra por su madre. El *Mahāvastu* III, 380-382 (ed. Senart) contiene veinte estrofas atribuidas a Pūrṇa Maitrayānīputra.

En el *Mahābhārata* Pūrṇa aparece como el nombre de una serpiente y de un gandharva (Sörensen, p. 567). Es también uno de los mil nombres de Vishṇu (*Vishṇusahasranāma* 685). Pūrṇaka era el nombre del general del ejército de los Yakshas; de un ministro de Vesamuṇu o Kubera, el dios de las riquezas y los tesoros; del padre de Dāḍimuṇḍa, una deidad que acompaña a Vishṇu (Haussig (ed.), pp. 631 y 572).

En tiempo de Buda el nombre Pūrṇa perteneció a una persona nacida en la familia de un jefe de familia. Pūrṇa o Pūrṇaka era también el nombre de un *shreṣṭhin* de Rājagriha; de un esclavo; de un asceta desnudo; de algunos discípulos de Buda; de uno de los dieciséis discípulos del brahmán asceta Bāvarī, etc. (Malalasekera II, pp. 220-224).

Kumārajīva translitera Pūrṇa y Maitrayanīy traduce *putra* por su equivalente chino *tzu*. El traductor tibetano traduce Pūrṇa por su equivalente tibetano *gan-po*: "pleno", y Maitrayanīputra también por sus

palabras tibetanas equivalentes *Byams-ma*: "Maitrāyanī", y *bu*: "hijo". *Byams-pa* en tibetano, como *maitrī* en sánscrito, significa "amor", "benevolencia".

25. Subhūti
P Subhūti
Ch Sü-p'u-t'i
T Rab-ḥbyor : "Bienestar"
J Shubodai

Subhūti era el hermano menor de Anāthapiṇḍika, un banquero de Shrāvastī, famoso por su generosidad con Buda.

Subhūti era también el nombre de un personaje del *Kathāsarit-sāgara* (un bandido brahmán), XII, 6, p. 186, ed. Paṭnā).

Subhūti en compuesto con *candra* (Subhūticandra) era el nombre de un lexicógrafo (Vogel, p. 314).

26. Rāhula
P Rhāhula
Ch Lo-hou-lo
T Sgra-gcan-dzin : "Eclipse-de-Luna"
J Ragora

Rāhula era el hijo único del Buda Shākyamuni.

Rāhula era también el nombre de uno de los cuatro monjes que acompañaron a Saddharmajyotishpāla (generalmente conocido como Chapaṭa) a su regreso de Ceilán a Birmania, donde fundara el Sīhalasaṅgha (una secta) en Pagan en el siglo XII d.C. Saddharmajyotishpāla era el autor de varias obras budistas (Norman, pp. 153, 164, y 171, y Malalasekera II, pp. 737-740 y 1016). La *Sīmāsaṅkarachedanī*, una obra acerca de límites entre las comunidades budistas, es atribuida a un autor llamado Shrī Rāhula, quien escribió en el siglo XV d.C. (Norman, p. 172). Rāhula era también el nombre de un rey *chakravartin* (*Mahāvyutpati* 3611). Existió un lexicógrafo de prácrito llamado Rāhulaka (Vogel, p. 344). En nuestros días Rāhula es un nombre budista común, como por ejemplo el del muy conocido autor Walpola Rahula.

El traductor tibetano traduce el nombre Rāhula, del hijo de Buda, por *Sgra-gcan-dzin*, que en este caso debe ser tomado con el sentido de "un eclipse de luna", en vista de la tradición de que un eclipse de luna tuvo lugar en el momento de su nacimiento.

27 Ānanda

P Ānanda

Ch A-nan

T Kun-dgaḥ bo : "Alegría"

J Anan

Ānanda era primo hermano de Buda y uno de sus más importantes discípulos.

Del lado hindú muchos autores han tenido este nombre como puede verse en el *Catalogus Catalogorum* de Aufrecht y en el *New Catalogus Catalogorum sub* Ānanda, como por ejemplo: el padre del Āchārya Shaiva Somānanda de Cachemira; un antecesor del autor de Dharma Gadādhara; un hermano menor de Bilhaṇa el autor del *Vikramāṅkadevacharita*; un gran médico; un naiyayika; varios *kavis*; el autor de un tratado sobre erótica, *Kokamañjarī*, etc.

En los textos pālis el nombre Ānanda es también el nombre de un rey *kshatriya* de Haṃsavatī; de un banquero de Shrāvastī; de un joven brahmán, de un primo de la *therī* Uppalavaṇṇā, etc. (Malalasekera I, pp. 249-272). Otro de los cuatro monjes que acompañaron a Saddharmajyotishpāla (Chapaṭa) en su retorno de Ceilán a Birmania se llamaba Ānanda (ver la sección precedente sobre Rāhula). Ānanda era el nombre del autor de la *Mūlaṭīkā*, un comentario al *Abhidhammapiṭaka* (Norman, p. 148). Este Ānanda probablemente era el maestro de Chulla Dhammapāla, autor del *Sacchasaṅkhepa* (Norman, p. 152). Además Ānanda era también el nombre de un maestro de Buddhappiya, autor de varias obras (Norman, pp. 159, 164, 173). De acuerdo con su comentario titulado *Sadhammopāyanaviggaha*, el *Saddhammopāyana* tiene como autor a un cierto Abhayagiri Kavichakravarti Ānanda Mahāthera (Norman, pp. 159-160). En el colofón *Upāsakajanālaṅkāra*, un tratado sistemático sobre la conducta de un laico, se indica que su autor es Ānanda, un sīhalāchariya que vivió en el siglo XII (Norman, p. 170).

En compuesto con otras palabras, el nombre Ānanda es frecuentemente usado, como por ejemplo en Ānandagarbha, en Ānandavardhana, ambos autores budistas (Naudou, pp. 124-125, 100 y 103) y en muchos otros, como puede verse en Aufrecht I, pp. 46-49, y *New Catalogus Catalogorum*, pp. 97-119 (por ejemplo Ānandakanda, Ānandakavi, Ānandagajapati, Ānandagiri, Ānandacaitanya, Ānandatīrtha, etc.). Ānandashrāvaka es el nombre del octavo Tirthaṅkara jaina (Stevenson,

p. 276). Ānandapāla fue un rey de la dinastía hindú Shahiya de Udbhandapur (Bhattacharya, pp. 44-45).

2. Los nombres de los Bodhisattvas

En lo que sigue damos los nombres de los Bodhisattvas en sánscrito (como aparecen en el Primer Capítulo del *Sūtra del Loto*), en chino (Ch) (como aparcen en la traducción de Kumārajīva del *Sūtra del Loto*), en tibetano (T) (como aparecen en la traducción tibetana del *Sūtra del Loto*), y en japonés (J).

1. Mañjushrī: "(Que posee) hermoso (dulce, etc.) Esplendor (Gloria, Auspicio, etc.)".
   Ch Wen-shu-shih-li
   T Ḥjam-dpal
   J Monjushiri (o Monshushiri)

2. Avalokiteshvara: "Señor mirado (es decir, reverenciado por otros)".
   Ch Kuan-shi-yin
   T Spyaṅ-ras-gzigs-dbaṅ-phyug: "Señor que mira con visión penetrante"
   J Kanzeon

3. Mahāsthāmaprapta: "Que ha ganado un Gran Poder".
   Ch Tê-ta-shih
   T Mthu-chen-thob
   J Tokudaisei

4. Sarvārthanāman: "Cuyo nombre es 'Beneficio de todos'" (?).
   Ch –
   T Don-thams-cad-ces-bya-ba
   J –

5. Nityodyukta: "Siempre lleno de Energía".
   Ch Ch'ang-ching-chin
   T Rtag-tu-brtson
   J Jōshōjin

6. Anikshiptadhura: "Que no rechaza la Carga".
Ch Pu-hsiu-hsi
T Brtson-pa-mi-gtoṅ-ba
J Fukusoku

7. Ratnapāṇi: "Mano enjoyada (o preciosa)".
Ch Pao-chang
T Lag-na-rin-chen
J Hōshō

8. Bhaishajyarāja: "Rey de las Medicinas".
Ch Yo-wang
T Sman-gyi-rgyal-po
J Yakuō

9. Bhaishajyasamudgata: "Excelente en Medicinas".
Ch –
T Sman-yaṅ-dag-ḥphags
J –

10. Vyūharāja: "Rey de Magnificencia".
Ch –
T Bkod-paḥi-rgyal-po
J –

11. Pradānashūra: "Héroe en Donaciones".
Ch Yung-shih
T Rab-tu-sbyin-dpaḥ
J Yuze

12. Ratnachandra: "Luna enjoyada (o preciosa)".
Ch Pao-yüeh
T Dpaḥ-rin-chen-zla-ba
J Hōgachi

El traductor tibetano agrega a este nombre y al siguiente el epíteto dpaḥ: *śūra, vīra*, quizás por influencia del nombre que precede.

13. Ratnaprabha: "Resplandor enjoyado (o precioso)".
Ch Yüeh-kuang
T Dpaḥ-rin-chen-ḥod
J Gakkō

Kumārajīva tradujo *ratna* en este nombre por el signo chino *yüeh* (luna) en lugar del signo *pao* (tesoro, joya), que él usa en el caso de Ratnapāṇi (7) para traducir la misma palabra *ratna*.

14. Pūrṇachandra: "Luna llena".
Ch Man-yüeh
T Dpaḥ-zla-gaṅ
J Mangachi

15. Mahāvikrāmin: "De Gran Heroísmo".
Ch Ta-pi
T Gnon-pa-chen-po
J Dairiki

16. Anantavikrāmin: "De Ilimitado Heroísmo".
Ch Wu-liang-li
T Mthaḥ-yas-gnon
J Muryōriki

17. Trailokyavikrāmin: "Que trasciende los Tres Mundos".
Ch Yüeh-san-chiai
T Ḥjig-rten-gsum-gnon
J Ossangai

18. Mahāpratibhāna: "De Gran Eloquencia".
Ch –
T Spobs-pa-chen-po
J –

19. Satatasamitābhiyukta: "Siempre continuamente Diligente".
Ch –
T Rtag-par-rgyun-tu-brtson
J –

20. Dharaṇīṃdhara: "Sostenedor de la Tierra".
Ch –
T Sa-ḥdsin
J –

21. Akshayamati: "De Inteligencia no agotada".
Ch –
T Blo-gros-mi-zad-pa
J –

22. Padmashrī: "Gloria del Loto".
Ch –
T Pad-maḥi-dpial
J –

23. Nakshatrarāja: "Rey de las Constelaciones".
Ch –
T Skar-maḥi-rgyal-po
J –

24. Maitreya: "Benevolente"
Ch Mi-lê
T Byams-pa
J Miroku

25. Siṃha: "León"
Ch –
T Sems-dpaḥ
J –

3. Nombres de Bodhisattvas excepcionalmente incluidos en la tradición onomástica india

Mañjushrī (1, en la lista incluida en la segunda parte de este *Apéndice*), por ejemplo, era el nombre del paṇḍit que colaboró en la traducción del Tārāstotra y del *Karmasaṃkṣepa* y de uno de los traductores de la *Āryavajracchedikāprajñapāramitāṭīka* de Kamalashīla (Naudou, pp. 66

y 89). El nombre Mañjushrī es también usado en compuestos para formar nombres propios, como Mañjushrī-varman, traductor de la *Jātakamālā* de Shūra; Mañjushrī-sattva, traductor que colaboró con Marpa (Naudou, pp. 194 y 174); Mañjushrī-kīrti, autor del comentario *Kīrtimālā* al *Samādhirājasūtra* (cf. Cüppers, p. 110).

En cuanto a Avalokiteshvara (2), es el nombre de un escritor budista a quien se le atribuyen dos obras:

Kālacakratantrahṛdayavṛtti-Vimalaprabhānāma y *Tārāpārājikā* (*New Catalogus Catalogorum* I, p. 424). La primera parte del nombre Avalokiteshvara también aparece en el nombre Avalokitavrata, el autor de una muy extensa y detallada *ṭīkā* al *Prajñāpradīpa* de Bhāvaviveka (Ruegg, p. 67); en el nombre de un poeta mencionado en *Subhāṣitāvali* de Vallabhadeva (1088): Bhaṭṭāvalokita; y en el nombre Avalokitasiṃha de un Bhikshu de Kāñchi que donó una imagen de Buda en bronce encontrada en Kūrkihār que data de los siglos IX-XI; y del monje de Nepal autor del *Dharmasamuccaya*, una compilación similar al *Dhammapada* (*Encyclopaedia of Buddhism* II, 3, p. 406). Avalokita solo era el nombre de un guru de Vāgbhaṭa, autor del tratado médico *Aṣṭaṅgahṛdayasaṃhitā* (Vogel, p. 7).

Maitreya (24) tiene cierta conexión con la tradición onomástica india. Es el nombre de un *gotra* brahmánico (Macdonell-Keith II, p. 180). Aparece algunas veces solo o en nombres compuestos, como por ejemplo: Maitreya, el fundador de la escuela Yogāchāra del Budismo; Paṇḍit Maitreyanātha, el autor de una *ṭīkā* a la *Bhavasaṅkrānti* (ed. Sastri, pp. 31-42), atribuida a Nāgārjuna; Maitreya(rakshita), que compuso un comentario al *Dhātupāṭha*, llamado *Dhātupradīpa* (Vogel, p. 101, nota 63).

Siṃha (25), literalmente "león", es frecuentemente usado como nombre propio tanto en la tradición hindú como en la tradición budista. Mencionemos algunas de las personas que llevaron este nombre: un astrónomo (Aufrecht I, p. 716 b); un pariente de Prithvīhara, terrateniente feudal de Cachemira (Rājataraṅgiṇī VIII, 957 y 1006); un hermano de Simba, que fue el comandante en jefe de Sussala, un rey de Cachemira (Rājataraṅgiṇī VIII, 1045); un rey de la dinastía Gohila de Mewar (*The History and Culture of the Indian People, The*

Age of Imperial Kanauj, p. 108); un paṇḍit de Cachemira mencionado en *Anales de Ladakh* (Naudou, p. 45); un general (*senapati*) en Vaishālī (*Mahāvastu* I, 288); un mercader (*Divyāvadāna*, p. 523, línea 22), etc. Siṃha aparece como miembro de nombres propios compuestos: Siṃha-gupta, padre de Vāgbhaṭa (Vogel, p. 7); Siṃha-tilaka Sūri, un Jaina: Siṃha-datta, un poeta (Aufrecht I, p. 716 b); Amara-siṃha, el autor del *Amarakośa*; Siṃha-rāja, Siṃha-ratha, Vijaya-siṃha, Tilaka-siṃha, Udaya-siṃha, Thakkana-siṃha, etc., que son personajes históricos (políticos, guerreros, reyes, etc.) mencionados en *Rājataraṅgiṇī* (VI, 176; VII, 82; VIII, 184, 430, 573, 592, 632, 713; VII, 581, 1054, 1299; VIII, 1045); Jaya-siṃha, rey de Cachemira de la segunda dinastía Lohara (1128-*circa* 1154); los reyes Pañcama-siṃha, Siṃha-candra, Siṃha-deva (Naudou, pp. 58, 202, cf. Tāranātha en la traducción de Schiefner, p. 158); Jñānasiṃha, otro nombre de Nāropā; Vidyākara-siṃha o Vidyā-siṃha, traductor de *Jātakamālā*; Deva-siṃha, quien junto con Vidyākara-siṃha introdujeron la lógica de Dharmakīrti en Cachemira; Devavit-siṃha, maestro de ḥThon-mi Saṃbhoṭa, el famoso enviado del rey tibetano Sroṅ-bcan-sgam-po, que fue a la India a aprender el alfabeto indio para adaptarlo al idioma tibetano (Naudou, pp. 147, 194, 43, 45, 61) etc. Es digno de mención el hecho de que en el *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* I, estrofa 93, y en *Rājataraṅgiṇī* I, 172, Buda es llamado Shākyasiṃha.

Es necesario hacer notar en relación al nombre Siṃha (el más a menudo usado entre los nombres de los Bodhisattvas) que, más que un nombre propio, parece ser un apelativo honorífico como *śrī, svāmin, ācārya, paṇḍita*, etc., agregados al verdadero nombre propio, para exaltar la excelencia del poseedor del nombre. Es especialmente aplicado a gobernantes y guerreros, cuyo valor, coraje, proezas, intenta señalar. Los ejemplos del uso del nombre Siṃha pertenecen en general a un período tardío, como también ocurre con Mañjushrī, Avalokita-īshvara y Maitreya.

Obras citadas

Aufrecht, Th., *Catalogus Catalogorum*, Wiesbaden, F. Steiner, 1962.

Bagchi, P. Ch., *Le Canon Bouddhique en Chine*, Tome 1er, Paris, P. Geuthner, 1927.

Basham, A. L., *History and Doctrines of the Ājīvikas*. London, Luzac & Company Ltd., 1951.

Bhattacharya, S., *A Dictionary of Indian History*, Calcutta, University of Calcutta, 1967.

Bhattacharyya, B., *The Indian Buddhist Iconography, Mainly Based on the Sādhanamālā and Cognate Tāntric Texts of Rituals*, Calcutta, K.L. Mukhopadhyay, 1968.

Buddhism, Art and Faith, , edited by W. Zwalf, London, British Museum, 1985.

Burnouf, E., *Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris, Maisonneuve, 1973.

Coedès, G., *Les États hindouisés d'Indonchine et d'Indonésie*, Paris, E. de Boccard, 1964.

Cüppers, Ch., *The IXth Chapter of the Samādhirājasūtra*, Stuttgart, F. Steiner, 1990.

Daijō Butten, Vol. IV, traducción japonesa del *Sūtra del Loto* de Nagao, G., y otros, Tokyo, 1976.

De la Vallée Poussin, L., "Avalokiteśvara", en *ERE*, 2, pp. 256-261.

De la Vallée Poussin, L., "Mañjuśrī", en *ERE*, 8, pp. 405-406.

De Silva-Vigier, A., *La Vie du Bouddha*, Londres, Phaidon Press, 1955.

Edgerton, F., *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Volume II: *Dictionary*, New Haven, Yale University Press, 1953.

Encyclopaedia of Buddhism, edited by G.P. Malalasekera,. Ceylon (Sri Lanka), Government of Ceylon (Sri Lanka), 1961 y ss., hasta el Vol. V, Fasc. 3, 1992.

ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. "Hastings, Edinburgh, T. & T. Clark, 1964.

Faddegon, B., *The Vaiçeṣika-System*, Wiesbaden, M. Sändig, 1969.

Garbe, R., *Die Sâṃkhya-Philosophie*, Leipzig, H. Haessel, 1894.

Gonda, J., *The Ritual Sūtras*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1977.

Gonda, J., *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague, Mouton & Co. 1963.

Hallade, M. and Hinz, H., *Gandharan Art of North India*, New York, Harry N. Abrams, 1968.

Hara, Minoru, Reseña de: *Pāśupata Sūtram with Pañchārtha-Bhāṣya of Kauṇḍinya*, by Haripada Chakraborti, Calcutta, Academic Publishers, 1970, en *Indo-Iranian Journal* XVI, 1, 1974, pp. 57-80.

Haussig, H. W., (ed.), *Götter und Mythen des indischen Subkontinents*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.

Hopkins, E.W., *Epic Mythology*, Strassburg, Karl J. Trübner, 1915.

Hurvitz, L., *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra), trans. from Chinese of Kumārajīva*, New York, Columbia University Press, 1976.

I-Tsing, *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695)*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1966.

Iwanami Series, No. 33-304-1, traducción japonesa del *Sūtra del Loto* de Sakamoto Yukio e Iwamoto Yutaka, Tokyo, 1988.

Kane, P. V., *History of Dharmaśāstra*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1968.

Kane, P. V., *History of Sanskrit Poetics*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1961.

Kangle, R. P., *The Kauṭilīya Arthaśāstra, Part III. A Study*, Bombay, University of Bombay, 1965.

Katō, Bunnō, *The Threefold Lotus Sūtra*, Tokyo, Kosei Publishing Co., 1988.

Kern, H., *The Saddharma-puṇḍarīka or The Lotus of the True Law*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1968.

Kirfel, W., *Die Kosmographie der Inder*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Kirfel, W., *Symbolik des Buddhismus*, Stuttgart, Hiersemann, 1959.

Kunjunni Raja, K., *Indian Theories of Meaning*, Adyar, The Adyar Library and Research Centre, 1969.

Kurita, Isao, *Gandhāran Art*, Tokyo, 1988-1990.

Lamotte, É., *Histoire du Bouddhisme Indien. Des Origines à l'ère Śaka*, Louvain, Institut Orientaliste, 1958.

Lamotte, É., "Mañjuśrī", en *T'oung Pao* 48, 1960, pp. 1-96.

Law, B.C., *The Life and Work of Buddhaghosa*, Delhi, Nag Publishers, 1976.

Macdonell, A. A., and Keith, A. B., *Vedic Index of Names and Subjects*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1967.

MacQueen, G., "Inspired speech in early Mahāyāna Buddhism I and II", en *Religion*, London, Vol. 11, October 1981, pp. 303-319, y Vol. 12, January 1982, pp. 49-65.

Malalasekera, G. P., *Dictionary of Pāli Proper Names*, London & Company (PTS), 1960.

Mani, Vettam, *Purānic Encyclopaedia*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

Mochizuki, Shinko, *Bukkyō Dai Jiten*, Tokyo, Sekai Seiten Kankō Kyōkai, 1960-1963.

Murano, Senchu, *The Lotus Sutra, The Sūtra of the Lotus Flower of the Wonderful Dharma*, Tokyo, Nichiren Shu Shimbun Co., 1991.

Naudou, J., *Les Bouddhistes Kaśmīriens au Moyen Age*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

New Catalogus Catalogorum ed. V. Raghavan, Madras, University of Madras, 1968 ss.

Norman, K. R., *Pāli Literature*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1983.

Pingree, D., *Jyotiḥśāstra*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1981.

PTS = Pali Text Society.

Ruegg, D. S., *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1981.

Sastri, N. A., *Bhavasaṅkrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhavasaṅkrānti S'āstra, with the Commentary of Maitreyanātha*, Adyar (Madras), Adyar Library, 1938.

Scharfe, H., *Grammatical Literature*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1977.

Schumann, H. W., *Buddhistische Bilderwelt. Ein ikonographisches Handbuch des Mahāyāna- und Tantrayāna-Buddhismus*, Köln, Diederichs, 1986.

Seckel, D., *The Art of Buddhism*, London, Methuen, 1964.

Śivasvāmin, *Kapphiṇābhyudaya*, Lahore, The University of the Panjab. 1937.

Soothill, W. E. and Hodous, L., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Taipei, Ch'eng Wen Publishing Company, 1972.

Sörensen, S., *An Index to the Names in the Mahābhārata*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1963.

Stevenson, S., *The Heart of Jainism*, London, Oxford University Press, 1915.

Tao-sheng, ver Young-ho Kim.

The History and Culture of the Indian People. The Age of Imperial Unity, Vol. II, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1960.

The Sacred Art of Tibet, eds. M.M. Rhie, R.A.F. Thurman, London, Thames and Hudson, 1991.

The Way of the Buddha, Delhi, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 2500 B.E. (= 1956).

Tsukamoto, Zenryū, *A History of Early Chinese Buddhism*, Vol. 1, Tokyo, Kodansha, 1985.

Ui, Hakuju, "Maitreya as an Historical Personage", en *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1929.

Viṣṇusahasranāma, ed. R. A. Sastry, Adyar (Madras), The Adyar Library and Research Centre, 1980.

Vogel, C., *Indian Lexicography*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1979.

Winternitz, M., *History of Indian Literature*, Vol. III, Part II (*Scientific Literature*), Delhi, Motilal Banarsidass, 1967.

Young-ho Kim, *A Study and Translation, Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sūtra*, Albany, State University of New York Press, 1990.

Estudios europeos contemporáneos sobre el Budismo en Asia Central*

Russell Webb

Descubrimiento de la civilización del Turkestán

Ciertamente el más facinante y complejo episodio en los Estudios Budistas modernos está constituido por el redescubrimiento de las ciudades-estado en el Turkestán, donde una civilización entera estuvo preservada bajo las arenas por mil años. En el espacio de unas pocas décadas todos los hilos de máxima aventura, análisis lingüístico, estudio textual y apreciación artística fueron entretejidos para fomar la única y colorida crónica de exploración y subsecuente investigación. Desafortunadamente, el espacio nos impide esbozar siquiera un adecuado trasfondo para éste

* El presente trabajo es la traducción al español del artículo "Contemporary European Studies on Buddhism in Central Asia", de Russell Webb, publicado en *Buddhist Studies Review* (Londres), Vol. 3, Nº 2, 1986, pp. 125-131. Este artículo forma parte de la ponencia "Contemporary European Scholarship on Buddhism", que el autor presentó en el seminario sobre "The Buddhist Heritage" (La herencia budista), que tuvo lugar en el School of Oriental and African Studies, University of London, en noviembre de 1985. La indicada ponencia fue incluida en las Actas de dicho Seminario, editadas por el Profesor Tadeusz Skorupski, bajo el título *The Buddhist Heritage*, Tring (Inglaterra), The Institute of Buddhist Studies, 1989, pp. 247-276. Agradecemos a la *Buddhist Studies Review* y a Russell Webb por habernos autorizado a realizar la traducción del referido artículo y a incluirlo en REB.

en extremo significativo evento en los Estudios Budistas occidentales.

A partir de la adquisición de manuscritos indescifrados por parte de los cónsules británico y ruso en Kashgar (Macartney y Petrovsky), se inició la carrera para obtener la mayor cantidad de textos y artefactos que fuera posible. Los principales pioneros llegaron de Rusia (S. Oldenburg y D. A. Klementz), Alemania (A. Grünwedel y A. von Le Coq), India Británica (representada por un arqueólogo húngaro, Aurel Stein) y Francia (P. Pelliot).[1] En el 12º Congreso Internacional de Orientalistas (Roma, 1899) una 'Asociación Internacional para la Exploración de Asia Central y el Lejano Oriente' fue propuesta y, aunque escasa cooperación internacional fue realmente obtenida, con todo, el reconocimiento de la importancia de la región dio como resultado la formación (en los años sesenta) de una Asociación Internacional para el Estudio de las Culturas del Asia Central patrocinada por la UNESCO -siendo particularmente activo el Comité Soviético para el Estudio de las Civilizaciones del Asia Central.

Investigaciones en Rusia

Las intensas búsquedas durante los años treinta y después de la Segunda Guerra Mundial revelaron no menos de veinte emplazamientos budistas en las Repúblicas Centroasiáticas Soviéticas de Kirghiz-, Tadjik-, Turkmen- y Uzbekistán. Las más importantes son las de Adzhina-Tepe en Tadjikiztán y Kara-Tepe en Uzbekistán, las cuales han sido exploradas a fondo bajo la dirección de B. A. Litvinsky y B. Y. Stavisky respectivamente.[2] Litvinsky ha publicado un valioso artículo "Outline History of Buddhism in Central Asia", en *Kushan Studies in USSR* (ver nota 2). Este artículo ha sido reimpreso en *Encyclopaedia of Buddhism* IV, 1, Sri Lanka, 1979, pp. 21-52.

Hoy el más prolífico escritor en la materia –en ruso y en inglés– es G. M. Bongard-Levin del Instituto de Estudios Orientales (Moscú). Él (junto con otros colegas rusos) ha editado el *Kuṇalāvadāna* (1963 y Calcutta, 1965) y fragmentos del *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, de la *Sumukhadhāraṇī* y del *Dharmaśarīrasūtra* (*Indo-Iranian Journal* 1965-9), del *Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra* (*Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1981, *Acta Antiqua* XXV, Budapest, 1977, e *Indologica Taurinensia* VIII - IX, 1980-1). Muchos de estos trabajos, junto con diversos informes relevantes, fueron incluidos en su *Studies in Ancient India and Central Asia* (Calcutta, 1971) y en *A Complex Study of Ancient India* (Delhi, 1986). Ver también su "Study of Ancient Indian Civilisation in the USSR", en *The Image of India* (Moscú, 1984, especialmente el Capítulo VI); *New Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra* y, en colaboración con M. I. Vorobyova-Desyatovskaya, *Indian Texts from Central Asia (Leningrad Manuscripts Collection)* (ambos publicados en Tokyo, The Internacional Institute for Buddhist Studies, 1986). Otros artículos incluyen "On Buddhist Studies in the USSR" (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1969), "Buddhist Studies in the USSR and New Archaeological Excavations in Soviet Central Asia" (*East Asian Cultural Studies* XII, Tokyo, 1973) y "Trends in the Studies and Research on Buddhist Art in USSR and Eastern European Countries (1960-69)" (*ibid.*, XIV, 1975).

En Leningrado, V.S. Vorobyev-Desyatovsky (1927-56) continuó el trabajo de Oldenburg clasificando y compilando el primer inventario de manuscritos budistas sánscritos y khotaneses que habían sido depositados en la biblioteca del Instituto. Identificó varios textos importantes y publicó sus hallazgos en ruso. Su viuda, Mariya, ha colaborado con Bongard-Levin en la edición de textos sánscritos de Asia central y, con Eduard Tyomkin, describió "The Manuscripts

of Central Asian Fund" ("The Oriental funds of the largest libraries of the Soviet Union", Moscú, 1963). L. G. Gerzenberg editó diecisiete folios de la recensión khotanesa del *Saṃghātasūtra* para su tesis doctoral (Leningrado, 1966) (aún no publicada).

Investigaciones en Alemania

En Alemania[3] la investigación de los textos traídos por las sucesivas expediciones desde su 'esfera de influencia', Turfán,[4] ha mantenido a los especialistas enteramente ocupados por casi un siglo. El decano de esta empresa fue indudablemente Ernst Waldschmidt (1897-1985) quien ocupó la Cátedra de Filología India en Göttingen y fue por algún tiempo Conservador del *Berlin Museum für Volkerkunde*. Obtuvo su doctorado (publicado en Leipzig, 1926) con su edición de los fragmentos del *Bhikṣuṇī Prātimokṣa* de los Sarvāstivādins y la reconstrucción del original sánscrito mediante la comparación con las recensiones tibetana, pāli y china. Desde entonces dedicó su atención a editar y traducir tales materiales sánscritos 'perdidos', especialmente del *Mahāparinirvāṇasūtra* (3 vols., Berlín, 1950 - 51), del *Catuṣpariṣatsūtra* (3 vols., Berlín, 1952 - 62) y del *Mahāvadānasūtra* (2 vols., Berlín, 1953 - 56). Muchas de sus traducciones menores fueron reimpresas en su *Festschrift*, [Volumen de homenaje], *Von Ceylon bis Turfan* (Göttingen, 1967). Siguiendo su iniciativa, dos series complementarias están en curso de publicación: un sistemático listado de *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden* (Vols., I-VI, Wiesbaden, 1965-89) y el correspondiente *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfanfunden* (fasc., I-VIII, ed. H. Bechert and G. von Simson, Göttingen, 1973-94).

Un antiguo miembro de su equipo de investigación

(ahora en Berlín), la doctora Lore Sander, también trabaja en los mismos materiales textuales. Su disertación doctoral (publicada en Wiesbaden, 1968), *Palaographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*, examinaba los aspectos paleográficos de esos manuscritos sánscritos, y constituye el único estudio de su clase. Ella ha coeditado (con Waldschmidt) parte de los manuscritos de Turfán y ha proporcionado un largo análisis descriptivo sobre el tema con su artículo "Buddhist Literature in Central Asia" (*Encyclopedia of Buddhism* IV, 1, 1979, pp. 52-75). También en Hamburgo, el desaparecido Franz Bernhard (1931 - 71) identificó el idioma gāndhārī con el prácrito usado por los Dharmaguptakas y logró fama duradera con su reconstrucción de la recensión de Turfán del *Udānavarga* sánscrito (2 vols., Göttingen, 1965-8).

En Munich, el Director del *Seminar für Indologie und Iranistik*, Dieter Schlingloff, también ha editado y traducido textos similares, por ejemplo, *Buddhistische Stotras aus ostturkistanischen Sanskrittexten* (Berlín, 1955), *Daśottarasūtra* IX-X (1962) y *Die Buddhastotras des Maṭṛceta* (1968). También compuso una detallada introducción al Budismo, *Die Religion des Buddhismus* (2 vols., Berlín, 1962 - 63) y escribió extensamente sobre el simbolismo budista expresado en Ajanta y en otros lugares de la India.

El último trabajo de sanscritista a mencionar es el de la desaparecida Valentina Stache-Rosen (1925 - 80) que estuvo vinculada a la *Akademie der Wissenchaften*, Berlín. Su disertación doctoral (publicada en 1959), *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa*, comprendía 'fragmentos sánscritos editados junto con un análisis de su traducción china', y además editó y tradujo el *Saṅgītisūtra* (de la secta de los *Sarvāstivādins*) y su Comentario (1968). Su traducción del *Upāliparipṛcchāsūtra* de la secta de los *Abhāyagirivasins* (texto que tiene su equivalente en el *Pa-*

rivāra pāli) ha sido publicada bajo el cuidado de Bechert (Göttingen, 1984).

Estudios sobre khotanés

R. E. Emmerick, de origen australiano es, después de su maestro en Cambridge, Sir Harold Bailey, la autoridad principal en khotanés y está vinculado a la Universidad de Hamburgo. El único poema budista completo existente en esta lengua irania fue editado y traducido por él bajo el título *The Book of Zambasta* (Londres, 1968) y publicó también *The Khotanese Śuraṅgamasamādhi Sūtra* (1970), y tradujo el *Suvaṃaprabhāsasūtra* (*The Sūtra of Golden Light*, PTS, 1970) a partir del texto sánscrito editado por Nobel. Su *Guide to the Literature of Khotan* (The Reiyukai Library, Tokyo, 1979, edición revisada 1992) constituye el único análisis fácilmente accesible en este campo. Por otro lado, D. N. MacKenzie, de Göttingen, ha editado y traducido *The 'Sūtra of the Causes and Effects', in Sogdian* (Londres, 1970) y editó, transliteró y tradujo fragmentos de *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library* (Leiden, 1976).

Estudios sobre turco budista (uigur)

La autoridad más importante en estudios turco-budistas, centrados en la civilización Uigur en el Turkestán Oriental, es Annemarie von Gabbain quien ha dictado cursos en Berlín, Hamburgo y Bonn. Durante treinta años ella fue la principal editora de la serie *Türkische Turfantexte* a la cual aportó varios volúmenes. Además, ella ha editado (con H. Scheel) el *Maitrisimit* de la secta de los Sarvāstivādins, (texto equivalente al poema en pāli *Anāgatavaṃsa*) (2 vols., Wiesbaden, 1957 - Berlín, 1961), ha descrito la influencia del Bu-

dismo en la cultura turca (en *Asiatica*, "Festschrift" para F. Weller, Leipzig, 1954), "Der Buddhismus in Zentralasien" (*Handbuch der Orientalistik* VIII. 2, Leiden, 1961) y textos budistas en lenguas turcas (en el mencionado *Handbuch* V, 1, 1963). De importancia única son sus estudios de *Die vigurische Königreich von Chotscho (850-1250)* (Berlín, 1961) y *Das Leben im vigurische Königreich von Qoco (850-1250)* (2 vols., Wiesbaden, 1973), que presentan un vívido cuadro de este reino turco budista.

En el 'Instituto Central de Historia Antigua y Arqueología' (*Akademie der Wissenschaften*, Berlín), Peter Zieme, en colaboración con György Hazai, ha editado una versión uigur de la *Vajracchedikā* (1971) y, con otro estudioso húngaro, G. Kara, editó dos textos tantras turcos junto con una traducción de *Ein uiguriches Totenbuch* (Wiesbaden, 1978). Su disertación doctoral, "Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang", presentada en la Humboldt Universität en 1983, fue publicada en Berlín en 1985 y en Budapest en 1991. También ha publicado "Die Berliner Expeditionen nach Turfan und Zentralasienkunde heute" (*Das Altertum* 29, Berlín, 1983) y "Editions and Studies of Uighur Texts from Turfan and Dunhuang since 1970" (*Journal of Central Asia* VI, Islamabad, 1983) junto con numerosos textos budistas en uigur para *Altorientalische Forschungen* (*Akademie der Wissenschaften*, Berlín). Su trabajo mayor más reciente es *Religion und Gesellschaft im uigurischen Königreich Qoco* (Opladen, 1992).

En Giessen, Klaus-Michael Röhrborn es profesor de Budismo uigur y centroasiático. Ha publicado *Eine uigurische Totenmesse* (Berlín, 1971), edición y traducción, y además una serie de otros textos turcos en colaboración con colegas, especialmente Dieter Maue, profesor de indo-ario y tibetano. También compiló el *Uigurisches Wörterbuch* (vols. I - III, Wiesbaden, 1977 - 81) que incluye una bibliografía completa de ediciones y traducciones de textos budistas. Con

W. Veenker, editó las ponencias presentadas en un simposio en Hamburgo -*Sprachen des Buddhismus in Zentralasien* (Wiesbaden, 1983) y, con J. P. Laut, ha editado *Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung* (Wiesbaden, 1990).

Aparte de los mencionados anteriormente, otro estudioso húngaro, Denis Sinor (Secretario General de la Conferencia Internacional Permanente Altaística, Profesor de Estudios Urálicos y Altaicos y Director del Instituto de Investigación de Estudios de Asia Interior en la Universidad de Indiana), escribió un descriptivo análisis de cincuenta y cuatro textos budistas uigur ("On Turkish Buddhism in Central Asia" –con un resumen en inglés– Budapest, 1939) y editó *The Cambridge History of Early Inner Asia* (Cambridge, 1990).

Señalamos al pasar que, en Frankfurt, Werner Thomas (Director del Instituto de Lenguas Indo-europeas) ha escrito extensamente sobre filología tokharia y ha descrito su literatura en *Die Literaturen der Welt* (Zürich, 1964) y que otro húngaro, János Harmatta, a su vez, (Director del Departamento de Lingüística Indoeuropea en Budapest), especializado en la época Kushana de la historia india, ha publicado, por ejemplo, "Bactrian Inscriptions at Kara Tepe" (*Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis*, 1972) y ha editado artículos bajo el título *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia* (Budapest, 1979).

Investigaciones en Francia

Los estudios franceses sobre Asia Central se han interesado ampliamente en procesar el vasto volumen de manuscritos traídos de Dunhuang por Paul Pelliot. Así, Bernard Pauly transcribió y reconstruyó los "Fragments sanskrits de

Haute-Asie" (*Journal Asiatique*, 1957 - 65), mientras que Marie-Robert Guignard editó el *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang* (*Bibliothèque Nationale*, 1970). La *Académie des Inscriptions et Belles Lettres* ha patrocinado la serie, *Mission Paul Pelliot*, la cual ha ofrecido varios volúmenes ilustrados que describen los restos de Kucha, Tumchuq y Tun-huang (ed. L. Hambis et al., París, 1961-76). El desaparecido especialista en iranio, Émile Benveniste (1902-76), editó y tradujo *Textes sogdiens* (1940) y tradujo el *Vessantara Jātaka* (1946) que incluyó una nueva traducción de 'El Sūtra de las Causas y los Efectos'. La mayoría de sus escritos menores fueron reimpresos colectivamente como *Études sogdiennes* (Wiesbaden, 1979). En el dominio del arte, los trabajos de la desaparecida Madeleine Hallade (1891-1968) son bien conocidos, especialmente su estudio definitivo: *The Gandhāra Style* (Londres, 1968).

Hasta su muerte, Louis Hambis (1906-78) fue el principal coordinador de los estudios centroasiáticos en Francia. Editó un magnífico volumen descriptivo sobre *L'Asie Centrale, histoire et Civilisation* (1977). Fue el único discípulo de Pelliot que dominó todo el espectro de los intereses de su maestro, aprendiendo chino, mongol, turco, persa y latín. Como profesor de Historia y Civilización de Asia Central en el *Collège de France*, fundó el *Centre de recherches sur l'Asie centrale et la Haute-Asie* que dirige las exploraciones y las investigaciones llevadas a cabo en esas regiones. Al presente, unos diez especialistas provenientes del *Centre National de la Recherche Scientifique*, del *Musée Guimet*, o de instituciones similares, realizan la requerida investigación y han producido ya algunos volúmenes en la serie *Mission Pelliot*. Un seminario en este campo fue realizado en 1979 y los artículos fueron subsecuentemente publicados (en *Journal Asiatique*, 1981) bajo el título colectivo "Manuscrits et Inscriptions de Haute Asie du Ve au XIe siècle".

Investigaciones en Bélgica

El centro principal de estudios budistas en Bélgica es indudablemente Gante (Ghent), donde el idioma utilizado en la enseñanza es el flamenco. Hasta su retiro en 1984, Walther Couvreur fue el Director del Departamento de Lingüística General y Comparativa donde enseñaba tokhario. Aún coordina estudios en esta lengua con vistas a establecer ediciones completas de los textos (principalmente budistas), cuyos fragmentos están diseminados a lo largo de las bibliotecas universitarias europeas. Numerosas ediciones de textos e informes descriptivos han sido aportados por él a revistas, principalmente en flamenco. Su asistente, Eddy Moerloose, se especializa en turco antiguo y ha reunido materiales en turco y en tokhario sobre el culto de Maitreya para su disertación doctoral (1977).

Investigaciones en otros países

En otros lugares el interés ha sido esporádico, desconectado del Budismo y generalmente subordinado al interés más amplio de la tibetología o de la sinología. Ha habido excepciones: Mario Bussagli (1917-88) en IsMEO, quien ha aportado algunos de los más atractivos e informativos estudios de arte budista, especialmente *Central Asian Painting* (Ginebra, 1963); Jes Peter Asmussen (Profesor de Estudios Iranios en Copenhague) ha editado y traducido el *Khotanese Bhadracaryādeśanā* (1961); y Pavel Poucha (1905-86) (Instituto Oriental, Praga) quien compiló una *Chrestomathia Tocharica* (1956), que contiene fragmentos editados del *Dharmapada, Udānavarga y Prātimokṣasūtra*.

Traducción del inglés: Silvia de Alejandro

Notas

[1] Para detalles completos ver Jack A. Dabbs, *History of the Discovery and Exploration of Chinese Turkestan*, The Hague, 1963, y Peter Hopkirk, *Foreing Devils on the Silk Road*, London, 1980, reimpreso repetidas veces.

[2] Desafortunadamente, la mayoría de los informes son en ruso y por lo tanto mayormente inaccesibles para los estudiantes extranjeros, pero los tres mejores y más informativos estudios en inglés son *Central Asia* de A. M. Belenitsky (Profesor en el Instituto de Arqueología), (Leningrado - Ginebra [Suiza], 1968), *Kushan Studies in USSR* de B.G. Gafurov (fallecido Director del Instituto de Estudios Orientales, Moscú), y otros (Calcutta, 1970) y *Archaeology in Soviet Central Asia* de G. Frumkin (Leiden, 1970).

[3] Para más amplios detalles ver A. von Le Coq, *Buried Treasures of Chinese Turkestan* (London, 1928; reimpreso en Oxford en *Asia Series*, Hong Kong, 1985), y H. Härtel, *Along the Ancient Silk Routes (The Metropolitan Museum of Art, New York, 1982).*

[4] *Los textos provenientes de Turfán son publicados en tres series: Sanskrittexte aus den Turfanfunden (Göttingen)*, *Türkische Turfantexte* (Berlín) y *Berliner Turfantexte* (Berlín).

Otros libros recomendados sobre el tema

Kshanika Saha, *Buddhism and Buddhist Literature in Central Asia*, Calcutta, 1970; B.N. Puri, *Buddhism in Central Asia*, Delhi, 1987; René Grousset, *The Empire of the Steppes, A History of Central Asia*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1970, 1988; y B. N. Mukherjee, *The Rise and Fall of the Kushāṇa Empire*, Calcutta, 1988.

Publicación de las escrituras budistas en Corea durante el periodo Korio (936-1392)*

Ahn Kai-hyon

El arte de la impresión, junto con la cerámica verde celadón resume la cultura de Korio.[1] La impresión se desarrolló como resultado de la necesidad y el deseo de suministrar y conservar los textos confucianos y budistas y otros libros, pero fue también ampliamente estimulada e influida por la aparición de material impreso importado del extranjero.

El arte de la impresión desarrollado en Korio representa un importante hito en la historia de la impresión. Durante la etapa más antigua del periodo Korio se usaron exclusivamente planchas de madera. En periodos posteriores gradualmente fueron introducidos tipos de metal. Entre los libros impresos en Korio, la literatura budista ocupa el lugar más prominente. Esto no debe causar sorpresa ya que el Budismo constituyó la base ideológica de la vida y del

* El presente artículo es la primera parte del trabajo del Dr. Ahn Kai-hyon publicado en *Buddhist Culture in Korea*, editado por la *International Cultural Foundation*, en Seúl (Corea), 1982. Esta primera parte concierne la edición del Canon Budista Chino por iniciativa del Estado Coreano; la segunda parte, que eventualmente será publicada en algún próximo número de REB, se refiere a ediciones de obras budistas llevadas a cabo por diversos templos de Corea. La mayor parte de los subtítulos son de REB así como todas las notas, con excepción del texto de la nota 5 que pertenece al autor del artículo.

pensamiento de Korio. Ya en 946 (el primer año del Rey Jungjong), el Estado reservó 50.000 costales de arroz con el fin de proporcionar fondos para la promoción y la popularización de la literatura budista en todo el país. Ordenó a cada templo budista establecer una fundación especial llamada "Tesoro para Sūtras Budistas" que imprimió y conservó los clásicos budistas. Como los templos budistas crecieron tanto en poder económico como en influencia política, en el periodo más tardío de la dinastía Korio (936-1392), el ritmo de impresión de la literatura budista fue aún más acelerado. A veces un gran número de libros budistas era publicado como una iniciativa estatal, a la vez que los templos budistas individuales competían entre sí en imprimir libros sagrados. Nos referiremos en este artículo a la publicación de las Escrituras Budistas (*Tripiṭaka*) en Corea, en el periodo Korio, por iniciativa del Estado.

"Tripiṭaka"

Tripiṭaka[2] indica una colección de escritos budistas editados de acuerdo con ciertos criterios. La palabra sánscrita, *tripiṭaka*, originalmente significaba "tres canastas" (*piṭaka*). Así, *Tripiṭaka* denota las tres "canastas", es decir, las tres categorías en que fueron divididas las Escrituras Budistas: los sūtras, las normas de disciplina monacal y los tratados teoréticos.

Catálogos Chinos

Cuando el Budismo se difundió en China, una enorme cantidad de literatura budista fue traducida del sánscrito al chino. Un monje de China Oriental, Tao-nyan (314-385), compiló un catálogo de los sūtras budistas publicados

desde el periodo Han (206 a.C. - 220 d.C.). Posteriormente, su trabajo fue continuado por otras numerosas personas, dando como resultado muchos catálogos diferentes. De éstos el más sistemático y completo es el publicado en 730 (decimoctavo año de Kaiyüan de la dinastía T'ang, 618-907 d.C.) por Chi-sheng. Este catálogo, conocido como el *Catálogo Anotado Kaiyüan*, consigna un total de 5.048 volúmenes chinos (*chüan*), dividiéndolos en 480 grupos (literalmente "cajas") numerados desde el N° 1 (Tian) al N° 480 (Ying), siguiendo el orden en que aparecían los caracteres chinos en el *Libro de los Mil Caracteres*. Así, los primeros 60 grupos, que abarcan los números 1 (Tian) al 60 (Nai), contienen 600 volúmenes chinos de textos (sūtras) de la *Mahāprajñāpāramitā* (La Gran Perfección del Conocimiento). En 800 (decimosexto año de Chengyüan de la dinastía T'ang), Yüan-chao publicó el *Catálogo Chengyüan* que consigna 259 volúmenes chinos adicionales que no aparecían en el *Catálogo Chengyüan* que consigna 259 volúmenes chinos adicionales que no aparecían en el *Catálogo Kaiyüan*.

Ediciones Chinas del Tripiṭaka

En China la primera edición impresa del *Tripiṭaka* apareció durante la dinastía Sung (960-1279). De las diferentes ediciones, la Edición Kaipao del Tripiṭaka, también conocida como la *Edición Shu del Tripiṭaka*, es sumamente valorada como el más fino fruto de la cultura budista Sung. Incluso ha servido como modelo para todas las ediciones chinas del *Tripiṭaka* subsiguientes. Ésta contiene los 5.048 volúmenes chinos en su totalidad y los 480 grupos de las Escrituras Budistas consignadas en el *Catálogo Kaiyüan*. Tomó doce años, desde 971 (el cuarto año del periodo Kaipao del rey Taitsu) hasta 983 (el octavo año del periodo Tai-

ping Hsingkuo del rey Taitsung), para ser completado. Poco después, de 998 a 1003, en el reinado del rey Chent'zung (998-1022) de la misma dinastía Sung, los sūtras adicionales consignados en el *Catálogo Chengyüan* fueron impresos junto con aquellos que habían sido recientemente traducidos bajo la dinastía Sung.

El Antiguo Tripiṭaka de Korio

La Edición Kaipao del Tripiṭaka en Corea

Después de la introducción del Budismo en Corea, una enorme cantidad de sūtras budistas fueron introducidos al país en varias ocasiones desde China. Ninguna edición de textos budistas, sin embargo, pudo impresionar al pueblo de Korio más favorablemente, tanto en alcance como en organización, que la mencionada *Edición Kaipao del Tripiṭaka*, que fue traída a Korio desde China por Han Unkong en 991 (el décimo año del Rey Sungjong). En 1022 (el décimotercer año del Rey Hyunjong), Hanjo trajo de China 538 obras budistas adicionales, que complementaban el contenido de la *Edición Kaipao del Tripiṭaka*.

El Rey Hyunjong de Korio y su edición del Tripiṭaka

El decimotercer año del Rey Hyunjong (1022) fue un momento en el que Korio estaba disfrutando de un breve respiro de las invasiones de los khitanes (mongoles)[3] que habían estado azotando el territorio incesantemente desde su ascensión al trono. Sin embargo, no había certeza sobre cuándo podría iniciarse otra invasión. Cuatro años antes, Hyunjong había hecho construir un enorme templo nacio-

nal llamado Hyunwhasa con el objeto de conmemorar a sus padres que habían sido condenados a una muerte prematura bajo el cargo de haber dado a luz a un descendiente ilegítimo. Fue apenas un año después de que Hyunwhasa hubiera sido terminado que un general de Korio llamado Kang kan-chan fue capaz de derrotar a los khitanes. Como consecuencia de esto un tratado de paz fue firmado entre los dos países. Para Hyunjong, que había tenido que hacer frente él solo, como joven huérfano, a la severa prueba de la lucha por la sucesión del trono y que luego había tenido que enfrentar el flagelo de las constantes invasiones de los khitanes después de su ascención al trono, la construcción del templo Hyunwhasa en memoria de sus padres, y la exitosa expulsión de los khitanes que la siguió, no fue una mera coincidencia. Buscar beneficiar a sus padres en su destino después de la muerte se convirtió en una obsesión para él.

Hyunjong decidió elevar aún más la dignidad del Templo Hyunwhasa compilando y publicando un *Tripiṭaka* propio, utilizando como base la edición *Kaipao* del *Tripiṭaka*. Para este propósito estableció en Hyunwhasa un fondo especial para la impresión del *Mahāprajñāpāramitāsūtra* e imprimió uno por uno sūtras tales como el *Avataṃsaka*, el *Suvarṇaprabhāsottamarāja* y el *Saddharmapuṇḍarīka*. Al edificar el templo e imprimir libros budistas, Hyunjong no sólo estaba motivado por el anhelo de salvaguardar a su país de enemigos extranjeros con la ayuda de Buda, sino también por el deseo de demostrar a todos el logro cultural de Korio como una nación independiente. Además, otro propósito al que servía, indudablemente, era la consolidación del poder político en sus manos con la ayuda de los budistas.

El proyecto de imprimir un nuevo *Tripiṭaka* se inició en el décimo año de Hyunjong y fue finalmente concluido en 1087 (el cuarto año del rey Sunjong). El *Tripiṭaka*, que comprendía un total de 6,000 volúmenes chinos, fue denominado el *Primer Piṭaka de Korio*. Las planchas que habían sido

utilizadas para su impresión fueron posteriormente trasladadas al templo Buinsa donde fueron destruidas por el fuego causado por los invasores mongoles en 1232 (el decimonoveno año del rey Kojong), junto con las planchas utilizadas para imprimir el *Piṭaka Suplementario de Korio.*

El Piṭaka Suplementario de Korio

El *Piṭaka Suplementario de Korio* fue la obra de Daekakkuksa Uichon (1055-1101). Está compuesto exclusivamente de tratados y comentarios de obras de las tres categorías: sūtras, normas de disciplina monacal y tratados teóricos. Ésta fue la primera vez en el mundo budista que se realizó un intento para publicar un *piṭaka* suplementario semejante. Veamos cómo Uichon llevó a cabo esta obra.

Desde 1073, cuando la edición del *Primer Piṭaka de Korio* se acercaba a su conclusión, hasta 1090, Uichon se consagró a la tarea de reunir los comentarios budistas no sólo de todas partes de Korio, sino también de países extranjeros tales como la China de los Sung y de los Liao.[4] Las tres categorías mayores de libros –los sūtras, las normas de la disciplina monacal y los tratados teóricos– habían sido reunidos e impresos en muchas ediciones. No había, sin embargo, ninguna edición confiable de los variados comentarios escritos sobre ellos, y existía el peligro de perder para siempre las obras dispersas a menos que se hicieran esfuerzos especiales para conservarlas. Fue de Uichon la idea de reunirlas y publicarlas para el beneficio de la posteridad. Fue con este propósito entre otros que Uichon emprendió un viaje a la China de los Sung y estudió allí el Budismo.

El *Nuevo Catálogo Completo de las Diferentes Escrituras Religiosas*, también conocido como el *Catálogo Uichon*, que fue publicado por él en el séptimo año del rey

Sungjong (1090), fue una completa enumeración de todos los comentarios que él había reunido.

El primer libro del catálogo en tres volúmenes enumera 561 títulos con un total de 2.586 volúmenes chinos de comentarios escritos sobre sūtras tales como el *Avataṃsaka*, el *Mahāparinirvāṇa*, el *Saddharmapuṇḍarīka*, el *Laṅkāvatāra*, el *Vimalakīrtinirdesha*, el *Suvarṇaprabhāsottamarāja* y el *Mahāprajñā*. El segundo volumen enumera 142 títulos (con un total de 467 volúmenes chinos) de comentarios sobre libros de disciplina monacal tales como el *Brahmajālasūtra, Yi Kiao King, Dharmagupta-vinaya* y *Sarvāstivādavinaya*. El volumen final compende 307 títulos con un total de 1.678 volúmenes chinos de comentarios sobre tratados teoréticos tales como el *Mahāyānashraddhotpādashāstra*, el *Chö Mo Ho Yen Louen* (*Mahāyānasaṃgraha*), el *Vijñaptimātratāsiddhi-shāstra*, el *Yogācāryabhūmi-shāstra* y el *Nyāyadvāratarka-shāstra*. La mayor parte de los 1.010 títulos (con un total de 4.740 volúmenes chinos) enumerados en este *Nuevo Catálogo Completo* son trabajos de eruditos chinos, especialmente del periodo Sung. Pero también contiene 119 títulos (con un total de 355 volúmenes chinos) escritos por los eruditos budistas de Silla tales como Wonhyo, Uisang, Taihyun, Kyumgheung, Uijuk y Woncheuk. Además, hay 39 títulos (con un total de 190 volúmenes chinos) escritos por doce monjes budistas khitanes (mongoles), tales como Hsian-lien, Chue-yüen, Fei-chuo, Fa-wu y Lao-yen.

El *Catálogo Uichon* es muy valorado aún hoy no sólo a causa de su carácter amplio e imparcial, sino también a causa del especial servicio que ha prestado al conservar al menos los títulos de comentarios escritos por los monjes de Gilla y Khitan que han desaparecido por completo.

Después de concluir su catálogo, Uichon estableció en el templo Heungwangsa una Oficina para la Publicación de Escrituras, y emprendió el proyecto de imprimir uno por

uno los comentarios enumerados en su catálogo. Una vez publicado, este *Piṭaka Suplementario* fue distribuido a todas las regiones de Korio y aún allende los mares a Sung, Liao y Japón.

Destino ulterior del Piṭaka Suplementario de Korio

El *Piṭaka Suplementario* fue una excelente realización de la Cultura Oriental. Desafortunadamente, la mayor parte de las planchas de impresión que sirvieron para las ediciones de Uichon no se han conservado. En 1232, alrededor de ciento treinta años después de la publicación del *Piṭaka Suplementario*, el templo Heungwangsa fue incendiado en la confusión causada por la invasión mongol y el intento del gobierno de alejar su asentamiento hasta la isla Kangwha. Más de 4 mil planchas de impresión de madera fueron reducidas a cenizas. Un pequeño número de ellas sobrevivió hasta el reinado del Rey Sejo de la dinastía Yi (1392-1910) cuando se efectuó un intento de repararlas. Es de estas piezas reconstruidas que podemos obtener una imagen de cómo eran en su forma original.

El tratado sobre el *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, escrito por el monje Fa-pao de la época de los T'ang, el *Tratado sobre el Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* escrito por Huei-ching, otro budista de la misma época, y el *Tratado sobre Avalokiteshvara* escrito por el erudito khitan llamado Ssu-hsio (todos conservados en la actualidad en el templo Songkwangsa) señalan a Heungwangsa como el lugar de publicación, y utilizan los nombres de años Suchang y Daian, que era el modo khitan de designar el año. Éste fue el mismo método usado en tiempos de Uichon. Por esto, uno tiene la impresión de que estos textos conservados podrían haber constituido una parte del *Tripiṭaka Suplementario* publidado por Uichon. Pero no es así. En un minucioso examen, todos

ellos resultan ser impresiones posteriores basadas en el *Piṭaka Suplementario* original.

Las siguientes publicaciones realizadas por la Oficina de Publicaciones del Rey Sejo también son todas reimpresiones que habían usado como modelo las propias ediciones de Uichon: *Tratado sobre el Yogācāryabhūmi-shāstra*, 35 volúmenes chinos (compuesto por el monje Chi-chou de la época T'ang): *Tratado sobre el Avataṃsaka*, 10 volúmenes chinos (compuesto por Li T'ong Hiuan de la época T'ang); *Tratado sobre el Mahāyānashraddhotpāda-shāstra*, 3 volúmenes chinos (compuesto por el monje Tseu-siuan de la época Sung); *Comentarios sobre el Dharmagupta-vinaya*, 6 volúmenes chinos (compuesto por el monje khitan, llamado Ch'eng-yen); *Comentarios sobre el Mahavairocana-sūtra*, 7 volúmenes chinos (compuesto por el monje khitan llamado Chüe-yüen).

Copias originales del *Suplemento al Tripiṭaka* editado por Uichon son extremadamente difíciles de conseguir. Un excepcional hallazgo es la edición original de Uichon de la obra, en cuarenta volúmenes chinos, del budista de la época T'ang llamado Ch'eng-huan publicada en 1094, que en la actualidad se conserva en el templo Todaiji en Japón.

El *Comentario sobre el Chö Mo Ho Yen Louen (Mahâyāna-saṃgraha)* en cuatro volúmenes chinos, escrito por el monje khitan llamado Chi-fu, también fue editado por Uichon y luego llevado a Japón en 1105, seis años después de su publicación.

El Tripiṭaka Khitan (mongol)

La influencia del Budismo khitan en la publicación del *Suplemento* de Uichon fue tremenda. Aunque el comercio entre los dos países (Khitan y Korio) sufrió a causa de restricciones políticas, el intercambio de la cultura budista

prosiguió sin ningún obstáculo y produjo muy importantes frutos. En Khitan, asimismo, la publicación de la *Edición del Tripiṭaka Kaipao* en China motivó el deseo de compilar y publicar un *Tripiṭaka* propio. El *Tripiṭaka khitan*, la obra que fue iniciada bajo el reinado del Rey Hsingtsung (1031-1055), fue completada y distribuida en el siguiente reinado, el del Rey Taotsung (1055-1066). Este *Tripiṭaka*, dividido en 579 grupos en total, no siguió en su organización al *Tripiṭaka kaipao* que se había atenido al *Catálogo Kaiyüan*. En cambio, fue guiado por *Una nueva edición del Catálogo del Piṭaka*, editado por Ke-hung.

El Budismo cultivado por los monjes eruditos de Khitan era diferente de la variedad Sung. Influidos más por la escuela budista china del Norte, los budistas de Khitan habían establecido una tradición de una erudición mucho más sólida y precisa. Es así que el *Tripiṭaka khitan* que fue el fruto de largos años de sus concentrados esfuerzos contenía textos tales como el *Chö Mo Ho Yen Louen* (*Mahāyānasaṃgraha*) y el *Yi Ts'ie King Yin Yi*, los cuales en China misma habían sido descuidados por largo tiempo. El último es un diccionario editado por el monje de la época T'ang llamado Huei-lin que abarca toda la literatura budista consignada en el *Catálogo Kaiyüan*.

El *Tripiṭaka khitan* fue llevado a Korio en 1063, poco después de su publicación. Señalemos de paso que entre otras obras budistas que fueron llevadas a Korio desde Khitan había muchas obras escritas por monjes. El *Tratado sobre el Shūraṅgama-sūtra* de Fei-chuo, el *Suplemento al Yi Ts'ie King Yin Yi* de Hsi-lin y el *Long Kam Shou Jing* de Hsing-chün son sólo algunos de los ejemplos más ampliamente conocidos. La última obra mencionada, un diccionario, disfrutó de tanta popularidad que fue reimpreso incluso en la dinastía Yi.

Entre los libros budistas de Khitan conocidos en Korio, Uichon había seleccionado más de treinta y nueve títulos

para incluirlos en su *Suplemento*. Fue en la edición de Uichon que ese *Comentario sobre el Chö Mo Ho Yen Louen* (*Mahāyānasaṃgraha*), escrito por el monje khitan llamado Chi-fu, fue introducido a Japón desde Corea, y seis volúmenes del *Tratado sobre el Avataṃsaka-sūtra* de otro monje khitan, Hsien-lien, fueron introducidos a Sung donde la importanción de libros directamente de Liao estaba estrictamente prohibida. El papel vital que Korio desempeñó en el intercambio de la cultura budista, en particular de libros, es ilustrado más claramente por el hecho de que el *Chö Mo Ho Yen Louen*, originalmente una obra china incluida en el *Tripiṭaka khitan*, fue reintroducido a China en la edición de Uichon. El *Suplemento al Yi Ts'ie King Yin Yi* en diez volúmenes chinos, que el monje khitan llamado Hsi-lin compiló de acuerdo con el *Catálogo Chengyüan*, fue incluido no sólo en el *Catálogo* de Uichon, sino también en el *Tripiṭaka restaurado de Korio*. El *Tripiṭaka khitan* constituyó un destacado monumento a la cultura budista de Khitan.

El Tripiṭaka restaurado de Korio

En 1236, cuatro años después de que se quemaran las planchas para impresión del primer *Tripiṭaka de Korio* y del *Tripiṭaka Suplementario*, la tarea de rehacer las planchas y reimprimir el *Tripiṭaka* fue iniciada en Kangwha y Jinju con la creación de la Oficina de Publicaciones del *Tripiṭaka*. Como se indica en la declaración de Yi kyubo del año siguiente, el proyecto fue finalizado en 1251, después de dieciséis años de dedicada labor, dando como resultado el *Tripiṭaka restaurado de Korio*. Un pabellón especial fue construido fuera de la *Puerta Occidental* de la ciudad de Kangwha con el fin de albergar las planchas para reimpresión. El *Tripiṭaka de Korio*, que

se conserva actualmente en el Templo Haeinsa, es este *Tripiṭaka restaurado de Korio*. No está claro cuándo fueron trasladadas estas planchas para impresión de Kangwha a Haeinsa. Sólo sabemos que fueron trasladadas desde Kangwha a Seúl en 1398 (el séptimo año del Rey Taejo de la dinastía Yi), y que en 1399 existía en Haeinsa una edición del *Tripiṭaka restaurado de Korio*.

Cuando las planchas para impresión usadas para el *Tripiṭaka restaurado de Korio*, popularmente designado *Tripiṭaka de Korio*, fueron examinadas en 1915, se descubrió que sólo faltaban unas pocas planchas. Un muy conocido calígrafo contemporáneo, Kim Don-hi, fue contratado para escribir las partes que faltaban de las planchas, y se tallaron nuevas planchas para completar la serie. Con excepción de esto, las 81.137 planchas originales se habían conservado intactas desde la época del Rey Kojong de Korio.

Contenido del Tripiṭaka restaurado de Korio

El número total de obras incluidas en el *Tripiṭaka restaurado de Korio* asciende a 1.511 títulos en 6.805 volúmenes chinos. De las cinco ediciones del *Tripiṭaka* publicadas desde la época de los Sung, la Edición Ssu-chi del *Tripiṭaka* (1237-1252) de 5.740 volúmenes chinos y la Edición Chi-sha del *Tripiṭaka* (1231-1322) de 6.362 volúmenes chinos, son las únicas que aún pueden encontrarse completas. Esto hace del *Tripiṭaka restaurado de Korio* la colección más amplia de textos budistas después de la Edición Hung-fa (1277-1294) de 7.182 volúmenes chinos.

Los 6.805 volúmenes chinos del *Tripiṭaka restaurado de Korio* están divididos en 639 grupos numerados desde el Nº 1 (Tian) al Nº 639 (Dong), siguiendo el orden de los caracteres tal como aparecen en el *Libro de los Mil*

Caracteres. Los contenidos de cada uno de los grupos en detalle son:

a. Grupo Nº 1 - Nº 480. Libros enumerados en el *Catálogo Kaiyüan* (del año 730).

b. Nº 481 - Nº 510. Sūtras recién traducidos al chino durante la dinastía Sung (960-1279).

c. Nº 511 - Nº 515. El libro khitan, *Una Nueva Edición del Catálogo del Piṭaka*.

d. Nº 516 - Nº 520. Publicaciones reales de la dinastía Sung, tales como el *Himno en homenaje al Saddharmapuṇḍarīka*, del Rey Taitsung (reinó 976-983) de la dinastía Sung.

e. Nº 521 - Nº 560. Libros consignados en el *Catálogo Chengyüan* (del año 800).

f. Nº 561 - Nº 563. Correcciones al *Tripiṭaka restaurado de Korio*.

g. Nº 564 - Nº 567. *Mahāparinirvāṇa-sūtra*.

h. Nº 568 - Nº 570. *Fo Ming King* ("Sūtra de los nombres de Buda").

i. Nº 571. Índice del *Tripiṭaka restaurado de Korio*.

j. Nº 572 - Nº 585. *Fa-yüan chu-lin* ("Bosque de Joyas en el Jardín de la Ley" del autor Tao-shih, escrita en el año 668).

k. Nº 586 - Nº 628. Sūtras recién traducidos al chino bajo la dinastía Sung.

l. Nº 629. *Suplemento al (diccionario) Yi Ts'ie King Ying Yi* realizado por Hsi-lin.

m. Nº 630 - Nº 639. *Yi Ts'ie King Yin Yi*, diccionario editado por el monje Huei-lin alrededor del año 800.

Aunque los sūtras enumerados en el *Catálogo Chengyüan* fueron incluidos en los grupos que van del Nº 521 al Nº 560, el *Fo Ming King*, mencionado en ese catálogo, constituye un grupo aparte, del Nº 568 al Nº 570, mientras que las publicaciones khitanes, *Tratado sobre Paramārtha y Chö Mo Ho Yen Louen* (*Mahāyānasaṃgraha*) están en los grupos Nº 554 y Nº 555 respectivamente.

Labor editorial de Suki,
editor del Tripiṭaka restaurado de Korio

El editor del *Tripiṭaka restaurado de Korio* fue Suki. Él colacionó el primer *Tripiṭaka de Korio* con la *Edición del Tripiṭaka Kaipao* de la época de los Sung y con la edición del *Tripiṭaka khitan*, y corrigió errores.

Es por esta razón que el contenido de los grupos del Nº 1 al Nº 480 del *Tripiṭaka restaurado de Korio* está editado de un modo un tanto diferente, aunque el material está organizado exactamente del mismo modo que en el primer *Tripiṭaka de Korio* y en la *Edición del Tripiṭaka Kaipao.*

La obra en cuatro volúmenes, *Tratados Reunidos de Fotao Lun-heng*, contenida en el grupo Nº 464, ofrece una excelente ilustración del cuidado con el que Suki editó los textos. Este libro, editado originalmente por el monje de la época T'ang, llamado Tao-hsien, es una colección de ensayos sobre políticas estatales con respecto al Budismo y al Taoísmo desde la época del Emperador Mingtsung (58-76 d.C.) del tardío período Han, a la época del Rey Kaotsung (650-684 d.C.) de la dinastía T'ang. Pero las ediciones de Korio, Sung y Khitan de esta misma obra difieren tanto en contenido como en organización. Mientras que las ediciones de Korio y de Sung incluían los siete puntos relativos al tema en cuestión, concernientes a la época de Kaotsung (650-684) de la dinastía T'ang en el tercer volumen, y los diez puntos concernientes a la época del Rey Taitsung (763-780) y la *Conversión de un taoísta al Budismo* (texto escrito por Kuo Hsing-chen en ocho capítulos) en el cuarto volumen; el cuarto volumen de la edición khitan contenía los diez puntos concernientes a la época del Rey Taitsung (763-780) de la dinastía T'ang y además, tanto los siete puntos que corresponden a la época de Kaotsung (650-684) como la *Conversión de un taoísta*

al Budismo, estaban ubicados, en la edición khitan, en el tercer volumen. Considerando el hecho de que Kuo Hsing-chen publicó su *Conversión* en época de Kaotsung (650-684) y que las obras comprendidas en sus *Ensayos reunidos sobre los Caminos de Buda* están dispuestas en un orden cronológico, está claro que las ediciones de Korio y de Sung tenían una disposición confusa. Suki, por ello, corrigió la segunda edición de Korio sobre la base del modelo khitan y también completó partes faltantes.

En el caso de obras tales como el *Saṃyuktāgama* incluido en el grupo Nº 270, descartó las recensiones de Korio y de Sung por completo y siguió la recensión khitan.

Suko eligió atenerse primariamente a la edición khitan debido a su excelencia. Por esto, el *Tripiṭaka khitan* desempeñó un papel vital en la publicación del *Tripiṭaka restaurado de Korio*.

El *Registro especial de la colación del Tripiṭaka restaurado de Korio*, en treinta volúmenes chinos, que fue publicado como una parte del *Tripiṭaka*, contiene un detallado informe sobre cómo fue realizado el trabajo de colación y en gran medida echa luz sobre el ahora perdido *Tripiṭaka khitan*.

Importancia del Tripiṭaka restaurado de Korio

El *Tripiṭaka de Korio*, que ahora se conserva en el templo Haeinsa, ha sido reconocido desde un punto de vista académico, como el más importante de todos los *Tripiṭakas* existentes en traducción china. El *Tripiṭaka khitan*, que sirvió de base para la edición del *Tripiṭaka restaurado de Korio*, ya era excelente de por sí, y, además, cuando se realizó la impresión del *Tripiṭaka restaurado de Korio*, se hicieron serios esfuerzos para reducir al mínimo los errores de impresión. Uno de los principales servicios prestados por la edición del *Tripiṭaka restaurado de Korio*

es la conservación de libros tales como *Una nueva Edición del Catálogo del Piṭaka*, el *Tratado sobre Paramārtha*, el *Chö Mo Ho Yen Louen* (*Mahāyānasaṃgraha*), el diccionario *Yi Ts'ie King Yin Yi*, etc. Éstos habían formado parte del *Tripiṭaka khitan*, pero, con la desaparición de éste, se habrían perdido para siempre para el mundo budista, si no hubieran sido incluidos en el *Tripiṭaka de Korio*. El valor del *Tripiṭaka khitan*, ahora perdido, está siendo reconocido por los eruditos budistas, gracias a la inclusión de parte de su contenido en el *Piṭaka de Korio*.

Haeinsa también alberga otras planchas para impresión suplementarias de libros tales como el *Tsong King Lou*, el *Tsu Tang Chi*, el *Tratado sobre el Vajrasamādhi-sūtra, Una colección de Koans del Zen*, las cuales fueron realizadas por la Oficina del *Tripiṭaka* de Kojong en Korio. Aunque estos libros no están formalmente incluidos en el *Tripiṭaka de Korio*, son, sin embargo, extremadamente valiosos. En particular, el *Tsu Tang Chi*, de veinte volúmenes chinos, editado por el Venerable Cheng-hsiu del periodo T'ang, es la fuente histórica más antigua sobre la sucesión de las escuelas budistas, ahora que una edición completa del *Pao Lin Chuan* ya no es más asequible. El *Tsu Tang Chi* se hizo nuevamente conocido para el mundo sólo gracias a las planchas de impresión suplementarias de Haeinsa. El contacto religioso entre los dos estados de China y Corea siguió su curso a pesar de los choques de intereses políticos y produjo importantes resultados.

Hacia el final del periodo Korio y a comienzos de la dinastía Yi (*circa* 1392), Japón envió ochenta pedidos del *Tripiṭaka* a cambio de la promesa de poner fin a las incursiones costeras de piratas japoneses y de ayudar a regresar a su patria a los coreanos tomados cautivos por estos piratas. En 1423, el quinto año del Rey Sejong (1418-1450), el Japón incluso requirió el envío de las planchas para impresión del *Tripiṭaka de Korio* que actualmente se

encuentran en Haeinsa. Sejong, que no estaba al tanto de su valor, pensó en acceder a la petición japonesa, pero fue detenido gracias a las objeciones planteadas por sus ministros. El representante japonés, frustrado en su intento, se declaró en huelga de hambre.

El *Tripiṭaka restaurado de Korio* no sólo es una importante parte de la herencia cultural del pueblo coreano, sino también un significativo hito en la historia de la impresión del *Tripiṭaka* y del desarrollo de la erudición budista.[5]

(Traducido del coreano al inglés por Li In-ho)
Traduccion del inglés: Silvia de Alejandro

Notas

[1] Los reinos de Kogurio en el norte de Corea, Sila en el sudeste y Paekche en el sudoeste fueron tres reinos importantes de la antigua Corea. Korio es una forma abreviada de Kogurio y de ella derivó el nombre moderno del país: Corea (o Korea). El reino de Korio fue creado en el año 936 por el general Wanggon, que adoptó el nombre de T'aejo (Fundador). El reino de Korio logró establecer su hegemonía sobre los reinos de Sila y Paekche. La dinastía iniciada por T'aejo recibe el nombre de dinastía Korio y duró hasta 1392. En esta última fecha la dinastía Korio fue reemplazada por la dinastía Choson, que recibe también el nombre de dinastía Yi. La dinastía Choson reinó hasta 1910 en que Corea fue conquistada por el Japón. Corea recobró su independencia en 1945, con la derrota del Japón por los Estados Unidos, pero resurgió dividida en Corea del Sur y Corea del Norte.

[2] La palabra sánscrita *tripiṭaka* sirve para designar, en el ámbito budista, el *Canon Budista*, o sea el conjunto de textos que se considera que expresan la enseñanza de Buda y provienen del mismo Buda. La palabra *tripiṭaka, tipiṭaka* en pāli, designó originariamente al más antiguo Canon Budista, escrito en el idioma indio medio pāli. Estaba dividido en tres secciones: la disciplina monacal (*Vinayapiṭaka*), la doctrina (*Sūtrapiṭaka*) y el *Abhidammapiṭaka* (sistematización y elaboración de la doctrina). Por extensión, el término Tripiṭaka es utilizado para designar los Cánones escritos en chino, tibetano, mogol, constituidos por el conjunto de traducciones a esos idiomas de los textos budistas escritos originariamente en idiomas de la India como el pāli o el sánscrito, aunque estos Cánones no estaban estructurados en tres canastas (*piṭakas*). Ver en REB el artículo de S. Levi sobre los Cánones Budistas.

[3] Los khitanes eran tribus mongoles que a partir del año 916 ocuparon por la fuerza lo que es actualmente Manchuria y Mongolia Oriental y parte del norte de China. Los khitanes, una vez establecidos en sus nuevos dominios, constituyeron el reino Khitan, que recibió el nombre chino de Liao y que perduró de 937 a 1125. Los khitanes absorbieron la cultura china y cambiaron sus creencias animistas por el Budismo. El reino Khitan o Liao tuvo conflictos con los Sung establecidos en la China propiamente dicha, y fue destruido por los Chin, un pueblo proveniente de Manchuria, que había estado dominado por los khitanes.

[4] La historia de la dinastía Sung o Song se divide en dos grandes períodos: Sung del Norte (960-1126) y Sung del Sur (1127-1279). La dinastía Sung del Norte fue establecida por el emperador Taizu (960-976) y se mantuvo hasta 1126, en que llegó a su término debido a los ataques del pueblo Chin proveniente de Manchuria, que ya hemos mencionado. La corte Sung huyó al sur de China, iniciándose la segunda etapa del imperio Sung, los Sung del sur.

Sobre el reino Liao ver nota anterior. Y sobre los diferentes reinos y dinastías de China en general consultar Flora Botton, *China su historia y cultura hasta 1800*, México, El Colegio de México, 1984.

[5] No se debió a un mero azar que James Legge, al publicar una traducción inglesa de la obra de Fa Hien, el *Fo Kui Chi*, bajo el título *Una historia de los reinos budistas*, en 1896, usara la versión del *Tripiṭaka de Korio* como su texto original.

La naturaleza del Sánscrito Budista Híbrido*

Franklin Edgerton

Noción y extensión del 'Sánscrito Budista Híbrido'

La expresión "Sánscrito Budista Híbrido" es una invención mía. La uso para referirme al idioma en el que están compuestos la mayor parte de los textos budistas del

* El presente artículo es la traducción castellana del trabajo publicado por F. Edgerton en *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute* Vol. XI-XII, 1953-1954, pp. 1-10. El problema del "Sánscrito Budista (Híbrido)" fue tema del *International Symposium on the Language of Sanskrit Buddhist Texts* realizado en Sarnath en octubre de 1991. Ver las actas de dicho simposio *Aspects of Buddhists Sanskrit*, editadas por K.N. Mishra, Sarnath, *Central Institute of Higher Tibetan Studies*, 1993, con bibliografía acompañando a muchas de las ponencias presentadas.

Como se sabe, del idioma *antiguo indio*, traído por los indo-europeos cuando invaden la India alrededor del año 1500 a.C., "derivan" el idioma *védico* (conservado en los Vedas), el idioma sánscrito (conservado en el vasto número de obras literarias, filosóficas, técnicas, escritas en ese idioma) y los idiomas del *indio medio o prácritos*. El pāli, idioma de las escrituras budistas de la tradición o secta Theravāda y el ardhamāgadhī, idioma de los Jainas, son idiomas prácritos que datan desde el siglo III a.C. hasta *circa* 1200 d.C., en que los idiomas prácritos ceden el lugar a los idiomas del indio moderno o idiomas modernos de la India (como el Hindi, Bengalí, etc.). Los idiomas prácritos fueron originariamente idiomas populares que poco a poco fueron utilizados en obras literarias, que nos han conservado testimonio de los idiomas prácritos. La tesis muy fundada desarrollada por Edgerton en su célebre y monumental obra *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, New Haven, Yale University Press, 1953 (reimpresa en la India por Motilal Banarsidass) y expuesta en el presente artículo, es que un gran número de textos budistas (como los sūtras del Mahāyāna) fueron originariamente escritos en algún idioma prácrito y luego gradualmente sanscritizados, es decir, "corregidos" para darles un aspecto de sánscrito normal.

Norte de la India; de hecho todos los que nos son hasta ahora conocidos, con excepción de los que están compuestos en sánscrito normal y además con excepción del manuscrito fragmentario aislado, Dutreuil de Rhins, a veces llamado "Dharmapada Prácrito", que está compuesto en un dialecto del indio medio del Noroeste. Quizás la manera más simple de expresar a qué me estoy refiriendo sea simplemente nombrar algunos textos sumamente conocidos e importantes que utilizan el *Sánscrito Budista Híbrido* (SBH, a partir de aquí): *Mahāvastu, Avadānaśataka, Lalitavistara, Saddharmapuṇḍarīka, Gaṇḍavyūha, Sukhāvatīvyūha, Vajracchedikā, Śikṣāsamuccaya, Rāṣṭrapālaparipṛcchā*, y un número considerable de otros textos más.

Yo sostengo que en lo fundamental es apropiado hablar del *idioma* usado en todas estas y muchas otras obras como *un idioma unitario*, y he tratado de probar en mi Gramática y Diccionario del *SBH* (publicados en Yale, por Yale University Press en 1953), que es posible, y útil, describir su gramática y hacer un diccionario de su léxico propio -con algunas limitaciones y especificaciones que mencionaré después, pero que no me parecen a mí razones suficientes para cuestionar su unidad lingüística fundamental.

¿Qué es el *SBH?*

¿Qué es o era este idioma? No un idioma popular, en mi opinión, sino un idioma religioso y literario. Fue usado durante muchos siglos por la mayoría de los budistas del Norte de la India como un vehículo de textos religiosos. Pero, en la forma en que nos ha llegado, nunca pudo –pienso yo– haber sido un idioma natural, aprendido en la infancia y hablado en la vida cotidiana de la familia y de los negocios. En resumen, él era para estos budistas

sustancialmente lo que el sánscrito era para los brahmanes, con la diferencia de que los budistas no parecen haberlo usado nunca para propósitos seculares, no-religiosos. Deseo recordar aquí que no faltaron en el pasado distinguidos estudiosos del sánscrito que creían que incluso el sánscrito nunca fue un idioma popular hablado. Yo no comparto esta creencia, y supongo que pocos la comparten hoy -quizás ya nadie lo hace. Aun cuando pienso que el sánscrito debe haber sido un idioma realmente popular en época de Pāṇini, nadie duda que dejó de ser tal unos pocos siglos después de Pāṇini, y que por unos dos mil años ha sido solamente un idioma literario, aprendido mediante el estudio. Vemos entonces que la posición y funciones del SBH eran, en parte, análogas a las del sánscrito.

Uso del Budismo de idiomas populares

Originalmente, el Budismo usó sólo dialectos populares. Sabemos esto por evidencia bien establecida e incuestionable sacada de los textos canónicos, tanto en pāli como en traducciones chinas de textos del Norte de la India. Esto prueba que Buda mismo ordenó a sus discípulos usar sus propias lenguas populares al repetir su enseñanza, y usar las propias lenguas de las regiones a la que ellos llegaban en la expansión del Budismo.

Ellos siguieron por un tiempo sus instrucciones. Como el Budismo se expandió hacia la India del Norte, estableciendo nuevos centros en muchas localidades, parece razonablemente seguro que la gente de cada localidad recitaba los textos budistas en sus propias lenguas populares. Ya que los dialectos del indio medio ("prácritos") eran principalmente hablados en toda esa área, y ya que éstos eran en esa época muy cercanos uno del otro y mutuamente inteligibles,

esta costumbre no implicaba lo que hoy llamaríamos "traducción"; se trató más bien de una especie de adaptación automática.

Idiomas prácritos usados por los textos budistas

Muchas localidades de la India del Norte muy probablemente desarrollaron algo así como "cánones" budistas en sus propios dialectos. La mayoría de ellos están ahora perdidos para nosotros, pero rastros de por lo menos tres se han preservado. Uno de aquellos dialectos fue el pāli, hoy la lengua sagrada de los budistas del Sur, la base del cual fue un indio medio centro-occidental, posiblemente (piensan algunos), hablado en o cerca de Ujjayinī. Otro fue el dialecto nor-occidental del Manuscrito Dutreuil de Rhins.

El tercero fue el dialecto que fue la base del SBH. Todo lo que sabemos de él deriva indirectamente del SBH. Digo "indirectamente", porque el SBH tal como lo tenemos registrado no es él mismo este dialecto. El SBH es una modificación de ese dialecto o, si se prefiere (tal como nuestros manuscritos lo presentan), una serie de modificaciones de ese dialecto, en la dirección del sánscrito normal. El dialecto original indio medio que estuvo sujeto a estas modificaciones no puede ser localizado geográficamente. No sabemos dónde se habló. Sí sabemos, y podemos probarlo, que no era idéntico a ningún otro dialecto indio medio conocido. Se han hecho intentos por establecer su identidad con el magadhī o el ardhamagadhī, pero éstos han fracasado completamente; nada es más seguro que ni el magadhī ni el ardhamagadhī, ni ningún otro dialecto indio medio conocido, fue la base del SBH.

La prueba de esto es que encontramos un número considerable de hechos gramaticales y lexicales, bien establecidos en el SBH, que no tiene paralelo en ningún otro dialecto

conocido. Los que han tratado de identificar el prácrito base con uno u otro de los dialectos conocidos han señalado formas que se alega que son peculiares de los dos; pero han fracasado al no tomar en cuenta que en cada uno de tales casos las formas en cuestión no son tan limitadas en su ocurrencia como ellos suponen. Se encuentran en varios otros dialectos. Hasta que alguien muestre que todas las formas del indio medio de ocurrencia frecuente en el SBH se encuentran *juntas* en algún otro dialecto conocido, es evidente que no podemos identificar al prácrito subyacente en el SBH; y con nuestro conocimiento presente esto es imposible. En mi Gramática, parágrafos I.83-103, yo presento una lista de formas y locuciones para las cuales no existe paralelo conocido en ningún otro idioma. Aquí sólo mencionaré brevemente unos pocos ejemplos: locativo singular de los temas en *a-* en *-esmin*; nominativo plural de los temas femeninos en *a-* en *-avo* (por ej. *tāvo* = sánscrito *tās*); oblicuo singular de los temas en *-r* en *-are*, *-ari*; genitivo plural del pronombre *sānaṃ* = sánscrito *teṣām*, *tāsām*, *gaṃsati* futuro de *GAM-*; *abhūsi* aoristo regular de *BHŪ-*; *sthihati* presente común de *STHĀ-* (sánscrito *tiṣṭhati*). Nótese que la mayoría de éstos no pueden razonablemente ser descritos como "sánscrito corrupto" o "mal sánscrito"; estas formas sólo pueden ser comprendidas como basadas en un indio medio, imperfectamente sanscritizado.

Proceso de sanscritización de los textos budistas

Quizás influidos por el gran y creciente prestigio del sánscrito entre sus vecinos no-budistas, los monjes budistas comenzaron a olvidar las instrucciones del Fundador, y a adaptar la forma lingüística de sus textos sagrados en dirección del sánscrito. No los tradujeron al sánscrito, sino que comenzaron a escribirlos, por lo menos, en

una forma parcialmente sanscritizada. Al principio, ciertamente, debió ser sólo un asunto de escritura más que de verdadera lengua. He mostrado, en un artículo llamado "Meter, Phonology and Orthography in BHS" ("Métrica, Fonología y Ortografía en SBH"), publicado en el *Journal of the American Oriental Society* 66, pp. 197 ss., que en todos los versos de los períodos más antiguos del lenguaje, grupos de consonantes iniciales escritos como en sánscrito al comienzo de las palabras eran pronunciados como una sola consonante, como debían haber sido pronunciadas en el indio medio corriente en general. El metro lo prueba. Pero esto no es todo. Además, incluso *pronunciaciones* propias del indio medio deben utilizarse bastante a meudo en la lectura de términos sánscritos en textos en SBH, especialmente en los más antiguos; así por ejemplo las pronunciaciones *yutta* por *yukta, vuccati* por *ucyate, khandhāvāra* por *skandho, ayyaka* por *āryaka*, y muchas otras. Desde luego que las pronunciaciones sánscritas son mucho más comunes, y en textos tardíos o posteriores, casi universales. Pero incluso en los más tardíos textos en SBH, existen no pocas formas del indio medio, es decir, formas construidas de acuerdo con la gramática del indio medio, según lo muestra mi Gramática abundantemente; si bien es cierto que estas formas están acompañadas por muchas otras que están por lo menos escritas en sánscrito normal.

El léxico del SBH

Un estudio del *léxico* SBH muestra que él también tiene como base un idioma decididamente indio medio. Muchos cientos, tal vez miles de palabras, aun cuando puedan parecer a menudo como sánscrito normal por la forma, nunca ocurren en sánscrito, o nunca con los mismos significados. Y en la gran mayoría de los casos estas palabras tienen sus

paralelos en dialectos del indio medio, especialmente a menudo en pāli. Para dar sólo un ejemplo: existe una palabra en SBH *ātmabhāva*. Parece un compuesto sánscrito normal, y de hecho existe en sánscrito, pero nunca con el sentido que regularmente tiene en SBH, que es simplemente 'cuerpo', un sinónimo de *śarīra*. Pero, el equivalente pāli, *attabhāva*, tiene precisamente este sentido: 'cuerpo'. Innumerables ejemplos de este tipo de cosas podrían ser citados.

Textos en SBH en prosa y en verso. Su proceso de sanscritización

Muchos de los más conocidos textos SBH están compuestos por una mezcla de prosa y verso. Y aunque a veces el contenido de estas dos partes es diferente, constituyendo los versos poemas independientes, o incluso partes que continúan la narrativa, en algunos casos ellos se duplican uno al otro. Es decir, un capítulo o sección estará escrito en prosa, y después repetido en verso, a veces con variaciones. En estas obras de prosa y verso mezclados, la prosa es a menudo –en realidad generalmente– en nuestros manuscritos y ediciones, mucho más sanscritizada que los versos, de manera tal que si no se presta mucha atención puede ser tomada equivocadamente por sánscrito. Estas dos peculiaridades han llevado a algunos estudiosos a creer que la prosa y los versos de un texto como el *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* fueron compuestos independientemente, en épocas diferentes. Esto me parece a mí improbable.

La recién mencionada diferencia en el grado de sanscritización entre prosa y verso no es –pienso yo– original, ni incluso muy antigua. Más bien se desarrolló en el curso de la tradición del SBH. Esto se manifiesta, primero, en el hecho de que no existe en el más antiguo texto en SBH que tenemos, el *Mahāvastu*. En él la prosa es por completo tan en

indio medio o tan hibridizada como los versos; no existe diferencia lingüística. Y, segundo, manuscritos fragmentarios del *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* y otras obras de su clase se han encontrado en Asia Central (Turkestán Chino), y éstos muestran más formas del indio medio en la prosa de las que aparecen en nuestras ediciones, que están basadas en manuscritos del Nepal (o en algunos casos en manuscritos del Japón). Esto indica que tales textos, y probablemente muchos otros, originariamente fueron tan poco sanscritizados en la prosa como en los versos, tal como ocurre en el *Mahāvastu*.

Intensificación del proceso de sanscritización

Existe otra evidencia de que, a medida que pasaba el tiempo, el idioma SBH tendía a ser llevado más cerca del sánscrito. Muy frecuentemente encontramos, en diferentes textos escritos en SBH, diferentes versiones de uno y el mismo pasaje, ya sea en prosa como en verso. Estos pasajes generalmente tienen paralelos cercanos también en pāli. Son evidentemente heredados de una tradición budista muy antigua. Y cuando comparamos estas diferentes versiones del mismo antiguo pasaje frecuentemente encontramos que uno de ellos muestra una forma del indio medio o híbrida, mientras que otra la reemplaza por una forma de sánscrito normal. Así, en la formulación de las Cuatro Nobles Verdades, en el Primer Sermón de Buda, el *Mahāvastu* tiene *saṃkṣiptena*, 'en breve', 'en una palabra', que es una forma híbrida (una forma sanscritizada de indio medio: la versión pāli del mismo texto tiene *saṃkhittena*), mientras que el *Lalitavistara* la reemplaza por el sánscrito regular: *saṃkṣepāt*. En el mismo pasaje *Mahāvastu* tiene *purime yāme*, 'en la primera guardia'; en lugar del indio medio *purime*, el *Lalitavistara* tiene el sánscrito regular: *prat-*

hame. En los versos, encontramos en el *Mahāvastu* el indio medio *purimāṃ*, 'oriental', reemplazado en el *Lalitavistara* por el sánscrito normal *pūrvikāṃ*; el indio medio *purastime*, 'oriental', del *Mahāvastu* reemplazado por el sánscrito normal *pūrvasmin vai* (la 'palabra de relleno' *vai* permite conservar la métrica correcta) en el *Lalitavistara*; el indio medio *Pṛthivī Padumavatī* del *Mahāvastu* es reemplazado en el *Lalitavistara* por el sánscrito normal *Pṛthvī Padmāvatī tathā* (de nuevo una palabra de relleno, *tathā*, compensa métricamente a dos vocales epentéticas: *i, u*). Estos ejemplos –y muchos más podrían ser citados– muestran claramente cómo el proceso de sanscritización continuaba en la tradición del SBH; textos posteriores, ya sea originariamente compuestos o copiados por escribas posteriores (no podemos decir cuál era la situación en muchos casos), cada vez más reemplazaban formas del indio medio o híbridas por formas sánscritas o por formas más cercanas al sánscrito.

Norma editorial para textos SBH

Estas condiciones nos llevan a un principio importante que pienso que debería, pero no lo ha sido, ser tomado en cuenta al evaluar las lecturas de los manuscritos cuando uno está tratando de establecer un texto SBH. Cuando cualquiera de los manuscritos muestra una forma no-sánscrita (del indio medio o híbrida), que en otros manuscritos es reemplazada por una forma de sánscrito normal, o por una forma más cercana al sánscrito, debemos asumir que la forma más alejada del sánscrito normal es la más cercana a la lectura original del texto. La mayor parte de los editores han asumido exactamente lo opuesto. Cuando ellos encuentran una forma no-sánscrita en alguno de los manuscritos, y una forma sánscrita en otros, tienen la tendencia a asu-

mir que la primera es una corrupción textual, y ponen en el texto la forma sánscrita 'correcta'.

El error de los editores se basa en la asunción, expresa o implícita, de que el SBH es sánscrito; sánscrito malo, "incorrecto" quizás, pero con todo, sánscrito; y de que es un deber del editor hacerlo aparecer tan cercano al buen sánscrito como sea conveniente, tratando por lo menos de no menospreciar por completo al manuscrito; y muchos editores no vacilan incluso en hacerlo. La mayor parte de los editores de hecho frecuentemente *corrige* –en contra de todos sus manuscritos– haciendo su texto en un sánscrito "mejor" del que incluso cualquier copista hubiera utilizado. Ellos llevan así aún más lejos el proceso de distorsión que comenzaran los redactores y los copistas.

Nombres usados para designar al SBH

En realidad, muchos, quizás la mayor parte, de los estudiosos, aún hablan de los textos en SBH, o por lo menos de sus partes en prosa, como compuestos en "sánscrito". Algunas veces lo llaman "sánscrito budista"; lo que implica que es un sánscrito más o menos malo, más o menos corrupto. Mejor es el término "sánscrito mixto", que es usado por algunos estudiosos, pero de una manera muy limitada. Así Winternitz, *History of Indian Literature* II, p. 253, dice del *Lalitavistara* que consiste de "partes desiguales, una narrativa continua en prosa sánscrita, y ... pasajes métricos en 'sánscrito mixto'." Winternitz, *ibidem*, p. 242, reconoce prosa en 'sánscrito mixto' sólo en el *Mahāvastu*. En realidad, en épocas antiguas el término "dialecto *gāthā* (verso)" era aplicado a lo que Winternitz llama "sánscrito mixto" implicando que era usado sólo en los versos.

Sanscritización de los textos SBH en prosa

Se debe admitir que las partes en prosa de la mayoría de las obras escritas en SBH, como aparecen en nuestras ediciones, parecen superficialmente muy cercanas al sánscrito normal. Pero esta apariencia superficial es engañosa. Es en gran parte un asunto de alteraciones posteriores y secundarias con frecuencia introducidas, sin lugar a dudas, por meros copistas. Con todo, la sanscritización siempre es incompleta e imperfecta. Si uno mira más de cerca y estudia cuidadosamente la prosa de cualquier texto SBH, uno siempre encontrará formas del indio medio o híbridas, que han persistido sin ser cambiadas, a pesar de todos los esfuerzos de sanscritización de redactores, copistas, y editores modernos, y que muestran que el idioma no fue, original y fundamentalmente, de ninguna manera sánscrito, sino indio medio. (Esto es demostrado para el *Lalitavistara* por Friedrich Weller en su tesis: "Über die Prosa des *Lalita Vistara*", Leipzig, 1915). Su carácter de indio medio es confirmado aún más abiertamente y con mayor claridad por la abundancia de palabras del indio medio en el vocabulario a que hemos aludido más arriba, y que es justamente tan característico de la prosa como de los versos. Recordemos nuevamente que el texto más antiguo que tenemos, el *Mahāvastu*, es tan claramente indio medio en su prosa como en sus versos; y que los fragmentos del Turkestán Chino han probado que muchos otros textos, cuyas ediciones impresas hoy parecen tan cercanos al sánscrito en su prosa, alguna vez contuvieron la misma clase de formas del indio medio que contienen sus versos, y como ambos, prosa y versos del *Mahāvastu*, contienen. Es sólo por una afortunada suerte que sólo el *Mahāvastu*, de todas las obras preservadas hasta nuestros días en su integridad, escapara ampliamente al proceso de sanscritización que en tiempos posteriores afectó a la prosa

de la mayor parte de los textos en SBH. Uno puede naturalmente preguntar ¿por qué los versos de muchos textos en SBH fueron dejados en tan gran medida en indio medio, en tanto la prosa que los acompañaba fue transformada hasta acercarla tanto al sánscrito en su gramática? Una respuesta obvia que se ha dado es que es más fácil cambiar la prosa; el metro del verso se supone ha debido reprimir la mano de redactores y copistas. Aún más quizás, el aura de distinción, ya sea religiosa o meramente artística, que se tiende a atribuir a los versos en India, puede haber hecho vacilar más a algunos redactores. (Es muy conocido que solamente los versos de los *Jātakas* pālis son considerados canónicos; la prosa que los acompaña es considerada como mero comentario). Con todo, debe tenerse en cuenta que incluso los versos del SBH *fueron* algunas veces cambiados, siempre en la dirección de una mayor sanscritización; esto es demostrado con ejemplos claros en mi Gramática (Parágrafos 1.42-43). Y en algunos textos en SBH tardíos los versos fueron sanscritizados en la misma extensión que la prosa que los acompaña (*Gramática*, p. xxv, parágrafo 3).

Exclusión en la Gramática y Diccionario del SBH de formas y palabras del sánscrito normal

Como consecuencia de todas estas consideraciones me pareció que la manera más científica posible de preparar mi Gramática y Diccionario del SBH era excluir a todas las formas y a todas las palabras que son usadas en sánscrito normal con los mismos significados (*Gramática*, parágrafos 1.57 y ss.). Esto significa que mi obra es en ese sentido incompleta, porque, naturalmente, algunas palabras y algunas formas eran comunes, por un lado, al dialecto prácrito original subyacente (como a todos los dialectos indio medios) y, por otro, al sánscrito normal. Si tuviéramos textos

compuestos en ese prácrito subyacente en su forma pura, podríamos saber con justeza qué palabras y formas que concuerdan con el sánscrito normal pueden realmente haber sido heredadas directamente de ese prácrito por el SBH. Tal como está, no podemos saber por ningún método objetivo y confiable, cuáles formas y palabras que aparecen en sánscrito fueron así heredadas, y cuáles fueron introducidas por posteriores o secundarios redactores o copistas. Incluir todas las formas y todas las palabras, sánscritas o no, que aparecen en los textos en SBH tales como los tenemos, en mi Gramática y Diccionario, habría abultado el trabajo con material innecesario e inseguro y habría contribuido a oscurecer el verdadero estado de las cosas, pues sabemos definitivamente que muchas de esas palabras y formas sánscritas no tienen propiamente lugar en el léxico y la gramática originales verdaderos de este idioma. El caso era incluir o excluir todas las palabras sánscritas, y a mí me pareció claro que la exclusión era la elección necesaria. Mi obra, entonces, contiene sólo aquellas formas y palabras escritas que no son sánscrito normal. Solamente de esta manera podemos alcanzar la aproximación más cercana posible al dialecto indio medio subyacente, después de haberlo despojado de lo que puede razonablemente ser considerado como una sanscritización tardía.

Conclusión

Y en conclusión: el término "sánscrito" no debería ser aplicado al idioma de ninguna parte de los textos que pertenecen a esta tradición. Su idioma no es sánscrito corrupto, sino un indio medio parcialmente e imperfectamente sanscritizado. Por lo menos algo de esta sanscritización fue asunto sólo de escritura convencional, permaneciendo la pronunciación propia de un indio medio. Cuanto más tardío el

texto, más cercano estará al sánscrito; pero nunca llegará a convertirse en verdadero sánscrito. El sánscrito fue usado por algunos budistas para sus escritos religiosos, pero es siempre, o casi siempre, fácil de distinguirlos de las obras que pertenecen a la tradición del SBH. El criterio más simple y más fácilmente discernible es la gran cantidad de vocabulario no sánscrito que aparece en el SBH, pero no en obras escritas por los budistas en sánscrito normal. (Los términos técnicos de la religión budista, escritos en SBH, que son necesariamente usados cada vez que el Budismo se encuentra bajo discusión, y que ocurren en obras sobre Budismo compuestas en sánscrito normal, no son, por supuesto, suficientes como para identificar un texto como escrito en SBH, a pesar de que dichos términos técnicos en su mayoría faltan en obras sánscritas que no tratan de Budismo. Los textos en SBH contienen cantidades de palabras no sánscritas que no conciernen a la religión y son éstas las que identifican el idioma).

Traducción del inglés: Eleonora Tola

Abstracts

Erich Frauwallner, *La antropología del Budismo*: The article begins pointing out that the conception about the essence of man and about his position in the world, predominant in India when Buddhism arose, was marked by the belief in reincarnation and the denial of the existence of a supreme God. The Buddhist schools adopted different positions in relation to that conception, owing to the fact that Buddha avoided answering in a dogmatic way the questions about the existence of the soul and the destiny after death of the man that obtained liberation. The article goes on examining the points of view regarding these matters of the Sarvāstivādins, the Sautrāntikas, the Vātsīputrīya-Sāṃmatīyas; and ends exposing the theories of Sāramati's school and Maitreyanātha who affirmed the existence of a Supreme Principle (Consciousness) provided with positive attributes, a portion of which dwells in man.

Saeng Chandra-ngarm, *La tolerancia budista*: This article begins indicating that Buddhism as well as Jainism are characterized by tolerance. Buddha is portrayed in the Pāli Canon as a very tolerant religious founder, who kept friendly relations with members of other Indian religions or religious movements. This tolerant attitude is facilitated by the Buddhist teaching that, besides the Four Noble Truths taught by Buddha, there are several kinds of truths that, according to circumstances, may be accepted and used in daily life. The only precaution to take is not to be attached to those other forms of truth and have always in mind the Truth predicated by Buddha. Thanks to this tolerant position Buddhism has not animadversion against monotheism, polytheism, animism, not even against magic practices; and neither criticizes nor reproves persons attached to those other forms of belief. Thanks to Buddhism, Thailand has always

been a tolerant country, which never has carried out religious persecutions.

F. Tola y C. Dragonetti, *Los nombres de Bhikshus y Bodhisattvas en el Sūtra del Loto*: In the first section of the article the authors indicate important characteristics of the the Bhikshus who are mentioned in the *Lotus Sūtra*: their names are included in the onomastic tradition of India; their biographies are historical ones; their iconography is realistc and individualistic, and Kumārajīva gives a *phonetical* translation of their names in his Chinese version of the *Lotus Sūtra*. In the second section the authors refer to the Bodhisattvas of the *Lotus Sūtra*, pointing out that their names have scanty relation with the Indian onomastic tradition and are epithet-like names; that their biographies are supernatural ones; and that the Bodhisattvas can be considered as personifications of Buddhist virtues. Contrarily to his procedure in regard to the names of the Bhikshus, Kumārajīva gives a conceptual translation of the Bodhisattvas names, what allows him to show the religious significance of those names. The article ends remarking that the Bhikshus and Bodhisattvas constitute two diverse worlds, characteristic of the two great aspects of Buddhism: Hīnayāna and Mahāyāna. For Buddhist believers Bhikshus and Bodhisattvas are truly existent although belonging to two different levels of existence: human history and the spiritual realm, which is beyond history.

Russell Webb, *Estudios europeos contemporáneos sobre el Budismo en Asia Central*: After a reference to the importance of the fascinating discovery of the city states in Turkestan, the article reviews the work done by Russian, German, French, Hungarian, Italian, etc., scholars in relation to the Buddhist culture in Central Asia, as it is expressed not only in texts written in Indo-european languages, but also in the Turkic language Uighur. The article indicates editions and translations in these languages.

Ahn Kai-hyon, *Publicación de las Escrituras Budistas en Corea durante el período Korio (936-1392)*: This article gives a survey of the history of the publication of the Chinese Buddhist Canon

(*Tripiṭaka*) in Korio (Korea). It refers to the *Old Koryo Tripiṭaka*, whose printing was begun by King Hyunjong in 1019; the *Koryo Suplementary Piṭaka*, edited by Uichon (1055-1101) and which is a rich collection of commentaries on the Buddhist Scriptures by different authors; the *Khitan Tripiṭaka* and finally the *Restored Koryo Tripiṭaka*, edited from 1236-1251 by Suki; who for his edition collated the *Kaipao Printed Tripiṭaka* of the Sung Dinasty and the *Khitan Tripiṭaka* with the *Old Koryo Tripiṭaka*, correcting errors and introducing some rational changes in the organization of the texts. The article ends pointing out the great care given by Suki to his new Korean edition of the Chinese Tripiṭaka and the importance this work possesses as the best of all extant Tripiṭakas in Chinese translation, as an important part of the cultural heritage of the Korean people, and as a great achievement of Korean Buddhist scholarship.

Rosalía Vofchuk, *La primera versión occidental de la vida de Buda en* Il Milione *de Marco Polo*: The article starts indicating that the knowledge about Buddhism in Europe during the Antiquity and the Middle Age was very poor, not being such the case in relation to Brahmanism. But the constitution of the Mongol Empire in the XIIIth century allowed many travellers, missionaries and merchants from Europe to go to Eastern countries. One of these merchants was the Italian Marco Polo, who travelled to the Chinese Empire and stayed in the court of Kublai Khan (he reigned from 1260-1294). Marco Polo wrote his Memories about his journey, which bear the tittle of *Il Milione*. In this work Marco Polo gives information about the religious life in Asia. When he writes about Ceylon, he includes in his book a brief biography of the Buddha. This biography is inspired by the Theravāda tradition. The article contains the Spanish translation of the Italian text related to Buddha's biography and ends with some remarks on this biography, pointing out its relation to the traditional Theravāda account of Buddha's life.

La muerte del hijo único de Kisāgotamī

(Dhammapada-aṭṭhakathā,
Vol. II, pp. 366-369, Nālandā ed.)

Introducción

Kisāgotamī

Kisāgotamī o Kisā Gotamī (Gotamī "la flaca"), fue una de las monjas (*bhikkhunī*) más importantes de la Orden Monacal Femenina Budista. Antes de ingresar a la Orden había estado casada con el hijo de un rico mercader o banquero (*seṭṭhi*) de la ciudad de Sāvatthi. Pero a raíz de la muerte a una tierna edad de su único hijo, renunció al mundo y se convirtió en monja budista errante y mendicante. Buda alabó a Kisā Gotamī como la más preeminente entre las monjas budistas que usaban toscas vestimentas -efecto y símbolo del renunciamiento a todo, familia y bienes (*Aṅguttara-nikāya* I, p. 26, edición PTS, y *Dhammapadāṭṭhakathā* IV, p. 156, PTS). Sobre Kisāgotamī, ver las obras de Malalasekera *sub voce*, I. B. Horner (Index *sub voce* y Thiessen citadas en la *Bibliografía*).

Poemas de Kisāgotamī

En las *Therīgāthās*, poemas escritos por antiguas monjas budistas, existe una sección dedicada a Kisāgotamī, en la cual figuran 11 estrofas cuya composición le es atribuida por la tradición (pp. 143-144) de la edición de la PTS (pp. 432-433, edición de Nālandā). Una traducción inglesa de estos poemas se encuentra en la obra *Psalms of the Early Buddhists* I.

Psalms of the Sisters, de C. Rhys Davids, editada por la PTS. I. B. Horner, en su obra citada en la *Bibliografía* pp. 305 y siguientes, reproduce la traducción de algunos de los poemas de Kisâgotamī y los comenta.

La historia de Kisāgotamī

La historia de Kisāgotamī que presentamos a continuación, es famosa en el mundo budista. Es narrada en el comentario del *Dhammapada (Dhammapadāṭṭhakathā, Kisāgotamīvatthu*, pp. 366-369, ed. Nālandā, pp. 271-275, edición PTS), comentario tradicionalmente atribuido al gran comentador de textos pālis Buddhaghosa; en el comentario del *Aṅguttara-nikāya* (*Manoratha* I, p. 378-381, edición PTS) del citado Buddhaghosa; y en el comentario de las *Therīgāthās* de Dhammapala (pp. 174 ss., PTS).

Esta historia fue conocida por primera vez en Europa gracias a H.T. Rogers, que la tradujo a partir de un texto birmano y la publicó en 1870 en su obra *Buddhagosha's Parables translated from the Burmese.* Posterioremente J.H. Thiessen, en su libro dedicado al estudio de la historia de Kisā Gotamī (citado en la *Bibliografía*) incluyó el texto pāli. Luego la *Pali Text Society*, respectivamente en 1893, 1906 y ss. y 1924 y ss., editó los comentarios de las *Therīgāthās*, del *Dhammapada y del Aṅguttara-nikāya* antes mencionados, en los cuales está incluido el texto pāli de la historia. E.W. Burlingame, en sus *Buddhist Legends*, II. p. 257-260, que es la traducción del comentario *Dhammapada-aṭṭhakathā*, da la traducción de la historia de Kisāgotamī. El gran poeta inglés Sir Edwin Arnold, en el libro V de su célebre poema *The Light of Asia*, que narra la vida de Buda, relató en forma hermosa la historia de Kisāgotamī (pp. 82-84 de la traducción española de R. Cabrera, Buenos Aires, Kier).

La enseñanza de la historia de Kisāgotamī

La historia de Kisāgotamī transmite enseñanzas básicas del Budismo. Kisāgotamī, que no conoce lo que es la muerte, cuando en tierna edad muere su único hijo, piensa que está enfermo y quiere "curarlo" -de hecho: "revivirlo". Buda, a quien ella acude para que la ayude,

le ordena procurarse unas semillas de mostaza en una casa en donde nunca haya habido una muerte. Kisāgotamī busca esa semillas y con su vana búsqueda descubre que la muerte es algo diferente de la enfermedad, que es el destino común de todos los seres, y que su dolor no es una experiencia privativa de ella. Aprende también que el único remedio que existe contra la angustia y el sufrimiento que la muerte de uno mismo o la de los seres queridos produce, es tomar refugio en el Budismo y compenetrarse de sus enseñanzas acerca del carácter universal y de la inexorabilidad de la muerte y de la necesidad de armarse de renunciamiento y desapego.

El hombre sabio, que quiere ayudar a Kisāgotamī, desesperada por la muerte de su hijo, le dice que él sabe de alguien que conoce un remedio (*bhesajja-jānanaka*). Se está refiriendo a Buda, designado luego con el término *satthā*, el Maestro. Fue usual en la tradición budista considerar a Buda como el Gran Médico, el Rey de las Medicinas, que encontró un remedio al sufrimiento humano. Sobre Buda, el Budismo y la Medicina ver artículo "Byō" de P. Demiéville, en el Tercer fascículo, pp. 224-265, de la enciclopedia de Budismo Chino y Japonés, *Hōbōgirin*, Paris, A. Maisonneuve, 1974.

Traducción

Has nacido para morir
sometido a un destino
que de ti no depende...

Āryadeva (*REB* 6, p. 128)

Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en el mar,
que es el morir
allí van los señoríos
derechos a se acabar
y consumir;
allí los ríos caudales,
allí los otros medianos
y más chicos...

Jorge Manrique

...Ella,[1] después de diez meses, dio a luz a un hijo. Cuando empezaba a caminar, el niño murió. Ella, que nunca había visto antes la muerte, no dejando que se lo llevaran para cremarlo, tomando en su regazo el

cuerpo sin vida de su hijo con la idea "*Preguntaré por un remedio para mi hijo*", iba de casa en casa preguntando: "*¿Conocéis algún remedio para mi hijo?*" y la gente le decía: "*Buena mujer, ¿te has vuelto loca? Vas preguntando por algún remedio para tu hijo muerto*". Y ella, continuaba su camino pensando: "*De todos modos conseguiré alguien que conozca un remedio para mi hijo*". Entonces, un hombre sabio, al verla, pensando: "*Esta hija mía, que ha dado luz a su primer hijo, sin duda nunca ha visto antes la muerte; tengo que ayudarla*", le dijo: "*Buena mujer, yo no conozco ningún remedio, pero sí conozco a alguien que conoce un remedio*".

"*Señor, ¿quién lo conoce?*"

"*El Maestro, buena mujer, lo conoce; ve, pregúntale a Él*".

Ella, diciendo: "*Iré, señor; le preguntaré, señor*", yendo adonde se encontraba el Maestro, saludándolo respetuosamente, de pie a un lado, preguntó: "*¿Conoces tú, Venerable Señor, el remedio para mi hijo?*"

"*Sí, lo conozco*".

"*¿Qué debo conseguir?*"

"*Debes conseguir unas pocas semillas de mostaza*".

"*Venerable Señor, las conseguiré. ¿En la casa de quién he de conseguirlas?*"

"*En la casa de quien nadie haya muerto aún, un hijo o una hija...*"

Diciendo: "*Está bien, Venerable Señor*", saludando respetuosamente al Maestro, tomando en su regazo al hijo muerto, ingresando en la aldea, parándose en la puerta de la primera casa, ella preguntó: "*¿Hay en esta casa semillas de mostaza? Éste es el remedio para mi hijo*". "*Hay*" -se le dijo. "*Entonces, dádmelas*". Cuando le trajeron y le dieron las semillas de mostaza, ella preguntó: "*Buena gente ¿no ha muerto nadie en esta casa, un hijo o una hija...?*". Como le dijeran: "*¡Qué dices, buena mujer, los vivos son pocos, los muertos muchos!*", ella, diciéndoles: "*Entonces tomad las semillas de mostaza; no es éste el remedio para mi hijo*", se las devolvió.

De esta manera ella recorrió la ciudad haciendo las mismas preguntas. Y no habiendo conseguido las semillas de mostaza en ninguna casa, por la tarde, pensó: "*¡Ah! Es algo terrible: Yo pensaba que sólo mi hijo había muerto, pero en toda la aldea los muertos son más numerosos que los vivos*". Al pensar ella así, su corazón, enternecido por el amor al hijo, alcanzó la firmeza.[2] Ella, dejando a su hijo en el bosque, yendo a presencia del Maestro, saludándolo respetuosamente, se quedó de pie a un lado.

Entonces el Maestro le dijo: "*¿Conseguiste las pocas semillas de mostaza?*"

"*No las he conseguido, Venerable Señor; en toda la aldea los muertos son más numerosos que los vivos*".

Entonces el Maestro, diciéndole: "*Tú pensabas que sólo tu hijo había muerto, pero tal es la inexorable ley de todos los seres: el Rey de la Muerte, arrastrando como una gran correntada a todos los seres con sus deseos aún no satisfechos, los arroja al océano del dolor*",[3] enseñándole la Doctrina, pronunció esta estrofa[4]:

Como una gran correntada
arrastra a la dormida aldea,
la muerte va llevándose al hombre
que, satisfecho con su ganado y con sus hijos,
tiene su mente encadenada por los apegos.

Al terminar el Maestro de recitar la estrofa, Kisāgotamī encontró su consuelo ingresando en el Camino, y muchos otros ingresaron en el mismo Camino.[5] Y ella le pidió al Maestro que le permitiera ingresar en la Orden,[6] y el Maestro enviándola a presencia de la *bhikkhunis*,[7] hizo que fuera admitida.

Ella, una vez obtenida la ordenación,[8] fue llamada Therī[9] Kisāgotamī.

Traducción, introducción y notas: F.T. y C.D.

Notas

[1] Kisāgotamī.

[2] Leemos *puttasinehamudukahadayaṃ thaddhabhāvam agamāsi*, que literalmente significa: "su corazón blando por el amor a su hijo adquirió dureza", expresando en esta forma que Kisāgotamī logró superar la desesperación que la abrumaba.

[3] *Océano del dolor*: la serie infinita de las reencarnaciones en que caen aquellos que no logran suprimir sus deseos y apegos.

[4] La estrofa que sigue constituye la estrofa 15 del Capítulo XX, del Dhammapada (estrofa 287 de la numeración corrida) (cf. C. Dragonetti, *Dhammapada*, Lima, Universidad San Marcos, 1964; Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967). Una tercera edición acaba de aparecer este año en la Editorial Sudamericana.

[5] El Camino salvífico enseñado por Buda. La expresión *sotāpatti* del original significa literalmente "el entrar en la corriente" indicando metafóricamente la conversión al Budismo que constituye la primera etapa del Camino que conduce a la condición de Arhant.

[6] La Orden de Monjes y Monjas budistas.

[7] *Bhikkhunī*: en pāli: monja budista.

[8] Ordenación: *upasampadā* en pāli, indica la ceremonia formal de admisión en la Orden Budista como monje o monja.

[9] *Therī*: en pāli literalmente "anciana". Con este término se designaba a las monjas que se destacaban por sus cualidades morales. Ver en REB 9 el artículo de I. B. Horner.

Bibliografía

La traducción la hemos realizado a partir del texto pāli de la edición del comentario *Dhammapada-aṭṭhakathā*, Vol. II, pp. 366-369 de la Nueva Nālandā Mahāvihāra, Nālandā (Bihar, India), 1976.

•

Malalasekera, G. P., *Dictionary of Pāli Proper Names*, London, PTS, 1960. Contiene un artículo sobre Kisāgotamī.

Norman, K. R., *Pāli Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983, con información sobre las *Therīgāthās* y los comentarios citados en la *Introducción*.

Burlingame, E. W., *Buddhist Legends*, London, PTS, 1969. Traducción del *Dhammapada-aṭṭhakathā*.

Horner, I. B., *Women under Primitive Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975. Contiene referencias a Kisāgotamī y a su historia. Cf. REB 8, donde junto con una nota de homenaje a I. B. Horner se encuentra un extracto del citado libro con referencias a Kisāgotamī.

Thiessen, J. H., *Die Legende von Kisāgotamī. Eine literarhistorische Untersuchung*, Breslau, 1880.

Franklin Edgerton

Notas breves

Franklin Edgerton*

(1885-1967)

Franklin Edgerton es uno de los más ilustres representantes de la gran escuela norteamericana de Indología, que contó en la segunda mitad del siglo pasado y a principios de este siglo con indologistas de la talla de W.D. Whitney (1827-1894), E.W. Hopkins (1857-1932), M. Bloomfield (1885-1928). A ellos se unieron, ya en este siglo, además de F. Edgerton, *scholars* como W. Norman Brown, D.H. Ingalls y muchos otros, gracias a los cuales la contribución de Estados Unidos de Norteamérica a los estudios sobre la cultura de la India ha sido de primerísimo orden.

F. Edgerton nació el 24 de julio de 1885. Tuvo dos hermanos, H.W. Edgerton (nacido en 1888) y W.F. Edgerton (nacido en 1898), que se distinguieron en forma notable el primero en Derecho y el segundo en Egiptología.

F. Edgerton estudió en las universidades de Cornell (EUA), Münich y Iena (Alemania), John Hopkins (EUA). En esta última universidad estudió sánscrito, lingüística com-

* Para la redacción de esta nota hemos utilizado especialmente los siguientes artículos sobre F. Edgerton: por Akira Yuyama, "A Background History of Franklin Edgerton's Research in Buddhist Sanskrit Philology" (en japonés), en *Studies in Original Buddhism and Mahāyāna Buddhism in Commemoration of late Professor Dr. Fuminaro Watanabe*, edited by Egaku Mayeda, Vol. II, Kyoto, Nagata Bunshōdō, 1993, pp. 45-83; por M.B. Emeneau, en *Language*, Vol. 40, No. 2, 1984, pp. 111-123; y en *Who is Who*? Agradecemos al Dr. Luis O. Gómez, Profesor del *Department of Asian Languages and Cultures* de la Universidad de Michigan, USA, por habernos suministrado fotocopias de los dos últimos artículos citados y al Profesor Roberto Oest de la *Tokoha Gakuen University* de Japón por su traducción del erudito artículo del Dr. Yuyama.

parada, griego, latín y lenguas germánicas, tuvo como profesor al mencionado M. Bloomfield y obtuvo su doctorado (Ph.D.) en 1909 con una tesis sobre los sufijos en -k en el *Veda* y en el *Avesta*. Enseñó sánscrito y lingüística comparada en las universidades John Hopkins (1909-1913), de Pennsylvania (1913-1926) y Yale desde el año 1926 hasta 1953 en que fue declarado *Profesor Emérito* de dicha universidad. Además de su estadía en Alemania (en las universidades de Münich y Iena), Edgerton residió varios meses en Rusia en 1910 estudiando ruso. Edgerton visitó la India cuatro veces, 1926-1927, 1938, 1953-1954 y 1956: en su tercer viaje fue *Profesor Visitante* en la Universidad Hindú de Benares y en su cuarto viaje huésped del Gobierno de la India con ocasión del 2500 anviersario del Parinirvāṇa de Buda (ver *REB* 7).

Edgerton perteneció a numerosas sociedades académicas tanto en Estados Unidos como en Europa y la India.

Edgerton murió el 7 de diciembre de 1963.

La obra indológica de Edgerton se caracteriza por su precisión y rigor, por su claridad y por su interés polifacético aplicado a un gran número de aspectos de la rica cultura de la India. Entre sus obras encontramos estudios sobre problemas de interpretación de textos védicos y upanishádicos y de lingüística védica; estudios sobre las manifestaciones de la religión védica e hindú; estudios sobre la literatura narrativa sánscrita; ediciones y traducciones de diversos textos. La bibliografía de los trabajos de Edgerton abarca unos 200 títulos y se extiende ininterrumpidamente desde el año 1909 hasta el año 1964. El artículo de M.B. Emeneau, citado en la nota de asterisco, contiene en sus pp. 115-123 la indicada bibliografía. Una lectura de los títulos consignados de dicha *Bibliografía* muestra el múltiple interés de Edgerton en relación a la cultura de la India. Y gran parte de esta obra es de notable calidad y puede ser considerada como un logro permanente de la ciencia indológica norteamericana.

Pero el aspecto más valioso y original de la actividad

científica de Edgerton lo constituyen sus estudios sobre el idioma de los sūtras del Budismo Mahāyāna. Edgerton designó a ese idioma con el término de "Sánscrito Budista Híbrido". En su *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, publicados en 1953 por la Yale University (en dos volúmenes), obra que marcó época, y en los numerosos artículos que la precedieron y la siguieron, Edgerton desarrolla las siguientes tesis: 1. que los *sūtras* del Mahāyāna fueron compuestos originariamente en un idioma *prácrito* de la India, o sea en uno de los idiomas relacionados con el sánscrito, que se usaron en la India para fines coloquiales y también literarios a partir del siglo III a.C. y varios siglos d.C., y entre los cuales se encuentran los idiomas en que están escritas las inscripciones del gran rey budista Ashoka, el idioma pāli del canon Budista de la secta Theravādin, el idioma ardha-māgadhī del Canon Jaina y numerosas obras de esa época que han sido conservadas, tanto budistas como no-budistas; y 2. que ese idioma *prácrito* de los *sūtras* fue gradualmente *sanscritizado* por las personas encargadas de conservar en su memoria y transmitir a otros dichos textos, por sus copistas, por sus editores; es decir, que se alteraron las formas prácritas para reemplazarlas por formas sánscritas o por formas casi sánscritas, bajo la influencia del prestigio que el sánscrito fue ganando en la India con el correr de los siglos. En el artículo de Franklin Edgerton que publicamos en este mismo número de REB, en la Sección *Términos y conceptos budistas*, están expuestas estas ideas. Los estudios de Edgerton sobre el idioma de los sūtras del Māhāyana dieron nuevo rumbo a la interpretación de los mismos y permitieron una comprensión más a fondo de ellos y constituyeron un título de gloria para la ciencia indológica los Estudios Budistas en los Estados Unidos de Norteamérica.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti
Directores de REB

Reiyukai, asociación budista laica del Japón

La publicación del libro: *Ten no ongaku, La Vida de Kimi Kotani*, Compilación y edición Tsugunari Kubo, México-Tokio, Reiyukai, 1994, nos ha inspirado las reflexiones que volcamos en esta nota.

El Budismo en el Japón

El Budismo en el Japón experimentó en el curso de su historia profundos cambios. La Introducción del libro que comentamos contiene una breve y lúcida exposición de la evolución del Budismo durante las era Nara (710-794), Heian (794-1185), Kamakura (1192-1333) y Edo (1600-1868). Durante ese proceso histórico, los templos budistas habían llegado a convertirse en instrumentos del gobierno y habían quedado integrados a la estructura del control feudal. Muchos de los sacerdotes budistas heredaban de sus padres el negocio familiar de administrar un templo, manejaban sus templos con fines de lucro, concediendo poca importancia a la enseñanza de los valores budistas y a las prácticas espirituales, cobraban por las ceremonias que realizaban y podían contraer matrimonio.

Renovación del Japón

A partir de la abolición del sistema feudal del Shogunato Tokugawa y de la reinstalación del Emperador en el poder (1868), el Japón experimentó grandes cambios en su esfuerzo consciente y bien planeado de adoptar de la cultura occidental de esa época todo aquello que contribuyese a su progreso y fortalecimiento. La Ley de Educación de 1872 hizo obligatoria la educación; en la era Taishō (1912-1926) la mayor parte del pueblo japonés estaba ya alfabetizada. El comercio exterior se incrementó y la actividad industrial creció notablemente, con detrimento de la actividad agrícola, produciendo la emigración de la mano de obra del campo a las ciudades, el debilitamiento de los lazos familiares y una generalizada sensación de disgregación social y de inestabilidad psicológica. Como consecuencia de tales cambios se presentaron desajustes económicos, una elevada inflación y revueltas populares de extremada violencia. Conjuntamente afluyeron al Japón ideas de Occidente que ponían énfasis en los derechos del individuo y en las ventajas del autogobierno por parte de los grupos sociales organizados.

Es en este mundo en plena transformación que aparecen el señor Kakutarō Kubo (1892-1944) y la señora Kimi Kotani (1901-1971), personas que tuvieron una actuación fundamental en la creación de la *Reiyukai*, la importante asociación budista laica del Japón.

Mensaje de Kakutarō Kubo

Kakutarō Kubo tenía plena conciencia de los peligros que amenazaban al mundo como consecuencia de las circunstancias políticas, del desorden y del deterioro moral

de la sociedad. Consideraba que la forma de contrarrestar esos males era la formación de una sociedad que inspirase su conducta en las grandes enseñanzas expuestas por el *Sūtra del Loto* y realizase las prácticas enseñadas por el Sūtra: cualquier persona puede llegar a la perfección espiritual, la Iluminación, aun sin pertenecer al sacerdocio; en las acciones de la vida diaria se puede desarrollar las posibilidades espirituales de toda persona; cada uno debe encontrar el camino más apropiado a su auténtica manera de ser, que lo lleve a la perfección espiritual y seguirlo, poniendo en ello su máximo esfuerzo y su total empeño; meta fundamental de todo hombre es crear, para sí mismo y para los demás, mediante su desarrollo espiritual, una vida más satisfactoria y más plena; es innecesario e inútil escuchar la prédica de los sacerdotes que, por lo general, están más preocupados por los ritos y acciones externas que por la vida espiritual y moral propiamente dicha; las enseñanzas de Buda pertenecen a todos, no son monopolio de nadie, no se necesita intermediarios para llegar a ellas; todos tienen problemas y conflictos en su mente, que sólo pueden ser resueltos y eliminados mediante la auto-reflexión, la auto-educación y el auto-dominio, utilizando, en lo que pueda ser posible, las experiencias y el consejo de los demás; se debe conservar el recuerdo de los antepasados paternos y maternos y rendirles homenaje, como prueba de la gratitud que es un deber sentir para con ellos; ese culto a los muertos puede ser llevado a cabo por toda persona, sin necesidad de la intervención de miembros del clero; ayudar y servir a los otros es una de las obligaciones más importantes para toda persona, etc.

Las enseñanzas de Kakutarō Kubo, en su claridad y simplicidad, constituían una renovación profunda del Budismo, una verdadera "revolución" religiosa en el Japón, podríamos decir, si el término "revolución" no estuviera tan cargado de violencia. Además, esas enseñanzas significaban

el establecimiento en el Japón de una nueva forma de conciencia religiosa: el Budismo laico. Y esas enseñanzas estaban plenamente dentro del espíritu de la enseñanza más pura de Shākyamuni, que consideraba al individuo el artífice y el responsable de su destino para bien y para mal, y lo exhortaba a esforzarse para alcanzar la meta suprema y magnífica del perfeccionamiento espiritual, recurriendo a sí mismo y transformándose mediante el cumplimiento de las exigencias del ideal budista preconizado por el *Sūtra del Loto*.

Reiyukai

Como un medio de realizar sus nobles aspiraciones, Kakutarō Kubo, contando especialmente con la colaboración de la señora Kimi Kotani, su cuñada, funda en el año 1924 un grupo que recibe el nombre de *Reiyukai*. En julio de 1930 tuvo lugar la inauguración oficial de la asociación en su forma actual. Kimi Kotani fue designada Presidenta de la *Reiyukai* y Kakutarō Kubo Presidente del Consejo Directivo. Fue bajo la dirección de Kimi Kotani que la *Reiyukai* experimentó su asombroso crecimiento, pasando de ser una organización de unos cuantos cientos de personas, cuando se fundó, a ser una organización que cuenta hoy con más de tres millones de miembros en el Japón, con numerosos adherentes fuera del Japón y que está en constante proceso de expansión. *La Reiyukai* lleva a cabo una valiosa obra de bien social y además una prestigiosa actividad académica mediante *The International Institute for Buddhist Studies* IIBS de Tokio. La publicación de la *Revista de Estudios Budistas* REB es posible gracias a la ayuda económica y técnica que recibe del indicado instituto IIBS y de *Reiyukai de México*.

Ten no ongaku. La vida de Kimi Kotani

El libro de Kimi Kotani es la traducción española de la obra en inglés denominada *Ten no Ongaku, The Life of Kimi Kotani,* Tokio, Reiyukai, 1994. Ésta es a su vez la traducción de la versión original en japonés denominada *Ten no Ongaku* (*Música del cielo*), publicada por la *Reiyukai* en Tokio, 1972. El libro es una colección de fragmentos extraídos de las charlas pronunciadas por Kimi Kotani ante miembros de la *Reiyukai.* La mayor parte de las charlas fueron dadas después de 1968. En 1971 el Dr. Tsugunari Kubo con un grupo de colaboradores seleccionaron pasajes de esas charlas, que ellos consideraban los que mejor daban a conocer la vida de Kimi Kotani, sus creencias y el desarrollo de la *Reiyukai* como organización.

Valor del libro como testimonio histórico y religioso

El libro es sumamente valioso desde muchos puntos de vista. Kimi Kotani a través de sus apuntes autobiográficos nos da interesante información sobre el Japón durante los setenta primeros años de este siglo. Nos enteramos de las condiciones de vida del pueblo japonés, de las penurias que en muchos momentos tuvo que enfrentar. Tenemos ante nosotros una información de primera mano, pues se trata de experiencias que vivió Kimi Kotani en su propia persona y que ella misma nos transmite. A través de sus memorias aprendemos mucho sobre la historia moderna del Japón -desde adentro. El libro es también un testimonio interesante sobre la psicología religiosa del pueblo japonés y sobre la forma como el Budismo se presenta en el Japón, es sentido y es practicado. A través del libro se percibe la enorme fuerza espiritual que el Budismo posee y puede inspirar a los que a él se acogen.

La personalidad de Kakutarō Kubo

Numerosas páginas del libro están dedicadas a *Kakutarō Kubo*, el inspirador de la *Reiyukai* y el Maestro de Kimi Kotani que ella siempre respetó y admiró. Nos hablan de su vida; de las dificultades que tuvo que vencer para llevar a cabo la obra que se había propuesto: la creación de la Reiyukai; de sus ideas y creencias; de las prácticas ascéticas que llevaba a cabo; del espíritu que lo animaba. Llegamos a conocer a través de los recuerdos y reflexiones de Kimi Kotani en qué consistía el mensaje espiritual (al cual ya nos referimos) de Kakutarō Kubo, basado en el *Sūtra del Loto* y que la *Reiyukai* ha hecho suyo. Aprendemos a respetar y a admirar a ese hombre que fue Kakutarō Kubo, por la pasión que puso en la realización del ideal que se había propuesto y que no le permitía rehuir ningún sacrificio, trabajo o esfuerzo para llevarla a cabo, por la honestidad y pureza de sus intenciones, por el profundo espíritu de compasión para con todos los seres y por su empeñosa y permanente voluntad de servir y ayudar a los otros. A través de la vida y obra de Kakutarō Kubo nos damos cuenta de la fuerza poderosa que emana del *Sūtra del Loto*, en cuyas enseñanzas Kakutarō Kubo se inspiró.

Personalidad de Kimi Kotani y su obra

Kimi Kotani, una mujer fuera de lo común, fue una buena discípula de Kakutarō Kubo. Sometiéndose a la severa disciplina que su Maestro le imponía, Kimi Kotani llevó a cabo severas prácticas ascéticas destinadas a templar su carácter, a afirmarla en sus resoluciones, a eliminar elementos negativos de su personalidad, a corroborar los positivos; realizó obras de bien social, ayudando y apoyando a otros; pro-

pagó las enseñanzas del *Sūtra del Loto* y difundió el mensaje de Kakutarō Kubo. Bajo su dirección el número de adherentes a la *Reiyukai* se incrementó notablemente; la actividad benéfica de la *Reiyukai* creció en igual forma; se echaron las bases de su estructura administrativa; se construyó *Mirokusan*, en una ladera del monte Togasa, un hermoso lugar, con amplias y cómodas instalaciones, donde tienen lugar sesiones de iniciación y práctica para los miembros de la *Reiyukai* y donde reposaron después los restos mortales de Kimi Kotani; se inició la construcción del *Shakaden*, Morada de Shākyamuni, en pleno centro de Tokio, majestuosa instalación, joya de la arquitectura moderna, donde se reúnen regularmente los miembros de la *Reiyukai* para recitar el *Sūtra del Loto* y escuchar exposiciones sobre las enseñanzas del mismo y de su institución; se organizó la Sección Juvenil de la *Reiyukai*, etc.

Kimi Kotani nos impresiona por las valiosas cualidades que la adornaban: la franqueza; la auto-conciencia, que le permite percibir sus más íntimos impulsos y tendencias; su coraje ante las penurias y dificultades que la vida le deparó durante muchos años; el sentido de responsabilidad, la constancia, el empeño y la energía que puso en la tarea que su Maestro le asignó y que ella de todo corazón aceptó; el entusiasmo con que difundió el mensaje del *Sutrā del Loto*; la habilidad que demostró en la conducción e incremento de la *Reiyukai*, como el más apto instrumento para la realización de los valores inculcados en ese mensaje: su profunda, sincera y auténtica vivencia de los valores espirituales que le sirvieron de guía y de criterio de conducta; su fe y confianza en el mundo espiritual; su sentimiento de veneración y solidaridad frente a sus antepasados.

La vida de Kimi Kotani es una hermosa lección de optimismo, pues nos muestra a una mujer que, partiendo de una situación social y económica modesta, pudo, bien encaminada por su Maestro y sacando fuerzas de las milenarias

tradiciones del Budismo, desarrollar las potencialidades innatas en su personalidad, ubicarse en un plano de existencia superior y convertirse en guía y Maestra de muchos millones de seres.

Kimi Kotani murió el 9 de febrero de 1971. En la presidencia de la *Reiyukai* le sucedió el Dr. Tsugunari Kubo, hijo de Kakutarō Kubo, bajo cuya dirección la *Reiyukai* sigue realizando y ampliando sus actividades siempre dentro de la inspiración de sus fundadores, Kakutarō Kubo y Kimi Kotani, basada a su vez en el *Sūtra del Loto*.

Para mayores informes sobre la *Reiyukai*, dirigirse a la ofina central: 7-8, Azabudai, 1-Chome, Minato-ku, Tokyo 106, Japón; o a la *Reiyukai de México*: Dr. Barragán 482, Col. Atenor Salas Narvarte, Deleg. B. Juárez, 03010 México D.F. Teléfono 538-6544.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

I-tsing

(635-713 d.C.)

Diana Bruno y Lía Rodríguez de la Vega

Fa-hien (317-420 d.C.), Hiuan-tsang (602-664 d.C.) e I-tsing (635-713 d.C.) fueron los tres peregrinos budistas chinos más importantes que viajaron a la India, la Tierra Sagrada del Budismo, en busca de textos budistas y para seguir las enseñanzas de los grandes maestros indios de su época. En el Japón se les considera como "los tres espejos que reflejan el Budismo indio".

Niñez y estudios

I-tsing nació en el 635 d.C., en la ciudad de Fan-yang, cerca de Peking, durante el reinado de T'ai-tsung, que ocupó el trono de 627-649 d.C. y pertenecía a la dinastía T'ang. A los 6 años empezó a estudiar con los maestros Shan-yü y Hui-hsi quienes probablemente lo instruyeron en literatura china. Cuando I-tsing tenía 11 años, murió su maestro Shan-yü e I-tsing, abandonando el estudio de literatura, decidió dedicarse sólo al estudio de las Sagradas Escrituras del Budismo. A los 13 años fue admitido en la Orden budista y a los 19 recibió su ordenación completa (*upasampadā*). Se dedicó entonces al estudio de los textos

del *Vinaya* (disciplina monástica) y después al de los *shāstras* de Asaṅga relativos al *Abhidharma* (sistematización de la doctrina). Luego, en Si-an Fu o Ch'ang-an, capital occidental del Imperio Chino, estudió el *Abhidharmakosha* de Vasubandhu y el *Vidyāmātrasiddhi* de Dharmapāla. Es en Si-an Fu, donde pudo haber conocido a Hiuan-tsang, el gran peregrino y traductor que lo antecedió en su viaje a la India (ver REB No. 6). Se sabe con seguridad que I-tsing presenció el fastuoso entierro de Hiuan-tsang en el año 664. I-tsing permaneció en dicha ciudad hasta el 670.

Viaje a la India

Desde muchos años antes, I-tsing había decidido viajar a la India, pero sólo en el año 671 pudo realizar ese proyecto.

En el otoño de dicho año, con la ayuda del funcionario imperial, Feng Hsiao-ch'üan, pudo embarcarse en Cantón en un barco persa que se dirigía hacia el sur y llegar así a Sumatra, donde permaneció durante seis meses estudiando gramática sánscrita. Sumatra era uno de los reinos indianizados creados por la expansión de la cultura de la India y del Budismo en el Sudeste Asiático y en el Archipiélago Malayo. De Sumatra pasó a una de las Islas Nicobar en el Océano Indico, donde continuó sus estudios. De allí se embarcó hacia la India, llegando a Tāmraliptī (en el norte de la costa este de la India) donde permaneció tres meses, continuando sus estudios de sánscrito. Luego emprendió su viaje hacia Nālandā, la gran universidad budista (ver REB No. 4), enfrentando en el camino numerosas dificultades (enfermedad, robo y soledad). En Nālandā permaneció durante casi diez años (675-685) siguiendo las enseñanzas de diversos maestros y recolectando textos budistas para llevarlos consigo a China a su regreso. Allí se encontró con otros monjes chinos sobre los que escribiría más

tarde. Desde la Universidad de Nālandā visitó los lugares sagrados del Budismo incluyendo Benares. En el año 685 parte de Nālandā llevando consigo alrededor de 400 textos, *sūtras* y *shāstras* budistas, y llega a Tāmraliptī desde donde se embarcó para las Islas Nicobar y de allí a Sumatra.

Regreso a China y vuelta a Sumatra

En Sumatra permanece, trabajando en la traducción de los textos que había reunido en la India, hasta el año 689, en que parte hacia China en busca de ayudantes que lo acompañasen a Sumatra y colaborasen con él en la tarea de traducción.

Encontró varios monjes que aceptaron acompañarlo y ese mismo año todos partieron en barco de P'an-yü hacia Champa, la actual Vietnam, y de allí hacia Sumatra. I-tsing permaneció en Sumatra hasta el 695, año en que regresó definitivamente a China, habiendo enviado previamente parte de su obra, la *Memoria sobre la Religión Budista tal como se practica en la India y en el Archipiélago Malayo* y *Monjes chinos en India (o Biografía de los Monjes Eminentes que fueron al Mundo Occidental en busca de la Ley).* I-tsing había permanecido 25 años en el exterior (671-695) y había visitado numerosos países. Ya en China, continuó la traducción de los textos budistas (702-712) y fundó una escuela para el estudio del *Vinaya* de la secta budista Sarvāstivāda, convirtiendo a ésta en una de las sectas más influyentes por su actividad. I-tsing murió en el año 713 d.C.

Obras de I-tsing

En su obra *Memoria sobre la Religión Budista tal como se practica en India y en el Archipiélago Malayo* se refiere

principalmente a la vida monástica y disciplinaria de la Escuela Mūlasarvāstivāda existente en la India. Esta obra contiene abundante información geográfica, histórica y social acerca de la India y del Archipiélago Malayo.

Su libro *Monjes chinos en India (o Biografía de los Monjes Eminentes que fueron al Mundo Occidental en busca de la Ley*) abarca las biografías de los 56 monjes chinos que en distintas épocas fueron a la India (Ver REB No. 2). Buscando inmortalizar a estos monjes, I-tsing relata sus vidas, viajes y trabajos realizados.

Ayudado por monjes chinos e indios, completó la traducción de 56 textos budistas en 230 volúmenes y 5 compilaciones. Fueron así traducidos *sūtras, tantras*, obras del *Vinaya, shāstras*, comentarios al *Vinaya*, textos sobre sectas, tradiciones históricas, compilación de materiales. Ver la relación completa de sus obras en *Répertoire du Canon Bouddhique Sino-Japonais*, bajo el nombre de *Gijō* (nombre japonés de I-tsing) y la obra de Bagchi.

Importancia de los peregrinos chinos

Terminemos esta breve nota citando un párrafo de Kenneth Ch'en en su obra *Buddhism in China*, p. 240, en que se refiere al servicio que los peregrinos chinos de la época de los T'ang, entre los que se encuentran Hiuan-tsang e I-tsing, prestaron a la cultura universal:

"Con sus viajes y traducciones estos peregrinos chinos rindieron un valioso servicio a la cultura mundial. Las crónicas que dejaron han preservado para la posteridad datos de un valor inestimable sobre la India, el Archipiélago Indio y Asia Central. Además ayudaron a unir más a la India con China y Japón. En un momento en que el Budismo estaba lentamente desapareciendo en su tierra natal, absorbido por la influencia compenetrante del Hinduísmo, los

peregrinos chinos de la dinastía T'ang aparecieron en escena para aprender todo lo que la India ofrecía. Una vez logrado esto, regresaron a su tierra natal para participar en el florecimiento del Budismo bajo la gloriosa dinastía T'ang. Luego transmitieron su conocimiento a los monjes japoneses que acudían a ellos, y los japoneses, después de aprender todo lo que los chinos tenían para enseñarles, regresaban a Japón para convertirse a su vez en los agentes de la transformación cultural de ese país."

*

Fuentes para la vida y viajes de I-tsing

Para el conocimiento de la vida y viajes de I-tsing, además de sus libros se dispone de *Memorias sobre monjes eminentes (Taishô 2061)*, compiladas por Tsan-ning (988 d.C.) de la dinastía Sung tardía (960-1126 d.C.) en 30 fascículos.

*

Bibliografía

Bapat, P. V. (ed), *2500 years of Buddhism*, Delhi, The Publications Division, 1959, pp. 255-275.

Bagchi, P. Ch., *Le Canon Bouddhique en Chine* II, Paris, P. Geuthner, 1938, pp. 525-540. Contiene una lista detallada de las obras budistas cuya traducción es atribuida a I-tsing en el Canon Chino.

Chavannes, Ed., *Voyages des pèlerins bouddhistes. Mémoire composée à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrente chercher la loi dans les pays d'Occident par I-tsing*, traduction en français, Paris, E. Leroux, 1894.

Ch'en K., *Buddhism in China, A Historical Survey*, Princeton, University Press, 1973, pp. 238-239.

Coedès, G., *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, Éditions É. de Boccard, 1964.

Hastings, J. (ed.), *Enciclopaedia of Religion and Ethics*, Volumen XII, pp. 841-843. Edinburgh, T. & T. Clark, 1961.

I-tsing, *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago* (AD 671-695), translated by J. Takakusu, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1966. Contiene una erudita introducción sobre temas que se refieren a I-tsing.

I-tsing, *Chinese Monks in India*, translated by Latika Lahiri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.

Müller, Max, "Les pélérins bouddhistes", en *Essais sur l'histoire des réligions*, Paris, Didier et Cie., 1879, pp. 320-380.

Sarkar, H. B., *Cultural Relations between India and Southern Asian Countries*, Delhi, Indian Council for Cultural Relations and Motilal Banarsidass, 1985.

La primera versión occidental de la vida de Buda en *Il Milione* de Marco Polo

Rosalía C. Vofchuk

Introducción

Se pueden hallar en la Antigüedad greco-romana numerosas referencias al Brahmanismo, primer sistema filosófico-religioso de la India con que Occidente tomó contacto.[1] Con el Budismo no ocurre lo mismo: las menciones occidentales han sido escasas y tardías. De juzgárselas sólo a ellas, se podría pensar que el Budismo era prácticamente desconocido para Occidente.

Vista desde Oriente la realidad se presenta distinta. Desde el siglo III a.C., en que el Emperador Ashoka decide convertirse al Budismo y dedicar el resto de su vida a propagar sus principios éticos, hay testimonios de diversa clase que dan cuenta de un importante contacto greco-romano-budista.[2]

A título de ejemplo podemos citar testimonios epigráficos como las inscripciones que el ya mencionado Ashoka mandara grabar en griego para las comunidades griegas del N.O. de la India;[3] su Edicto XIII sobre roca que, al dar cuenta de los lugares a donde el Budismo había llegado,

menciona algunos reinos helenísticos, y las inscripciones grabadas en las grutas de Junnar, Nasik y Karle reveladoras de las contribuciones griegas a las comunidades budistas de dichas regiones.[4]

Las monedas tanto del reino greco-indio de Bactria[5] como del Imperio Kushana[6] ofrecen sobrada prueba de contactos entre las culturas india, griega, romana e irania mediante la coexistencia de elementos provenientes de esas culturas.

Además de estos testimonios epigráficos y numismáticos, han quedado otros de carácter filosófico-literario como el *Milindapañha*[7] y de carácter artístico como el llamado arte greco-romano-budista de Gandhara.[8]

Pero en lo que respecta a Occidente, éste llega a los inicios de la Edad Media casi con los mismos conocimientos que sobre Budismo tuvo durante toda la Antigüedad.

Recién en el siglo XIII Europa adquiere un conocimiento directo y concreto del mundo budista.[9] Esto fue posible gracias a la expansión del Imperio Mongol que, si bien sembró el terror entre los cristianos, también produjo el colapso de la supremacía musulmana en Bagdad, Aleppo y Damasco, permitiendo que Asia, cerrada durante casi seis siglos a Europa, empezara a recibir misioneros, viajeros y comerciantes del viejo continente.

Marco Polo

Entre los protagonistas de este nuevo encuentro Oriente-Occidente se halla uno de los más famosos viajeros: Marco Polo. Un cuarto de siglo de permanencia en Asia le permitió recabar una abundante información que, transmitida a Europa, gozó de enorme éxito.

Tras haber partido de Venecia con su padre y su tío, el joven Marco, llegó en 1275 a la corte de Kublai Khan,

emperador que gobernaba en un clima de estabilidad política y tolerancia religiosa.

En Chang-tu, su residencia de verano, el Gran Kublai recibe a los Polo, quienes le entregan una carta del Papa y un frasco de aceite del Santo Sepulcro.

Entre Marco y el emperador se inicia una gran amistad. Ambos van juntos a Peking. Allí, el veneciano toma contacto directo con la política religiosa de los khans, pues verifica cómo Kublai en el día de su aniversario hace que le rindan homenaje con incienso por igual los ministros de los cuatro cultos, cristianos, judíos, mahometanos y budistas, aunque es por estos últimos que confiesa sentir marcada preferencia, siendo su hombre de confianza un lama tibetano. Numerosos lamas habitan la corte y Marco Polo tiene la oportunidad de conocerlos íntimamente.

En 1279 Marco Polo asiste a los preparativos de una expedición a la isla de Zipangu (Japón). Después atraviesa Tibet, Siam, Birmania y llega a Ceilán como integrante de una embajada destinada a obtener reliquias de Buda.

Tras numerosas misiones públicas, viajes y acumulación de riquezas, los Polo deciden regresar a su patria, pero esto no estaba en los planes de Kublai quien sentía demasiada estima por ellos como para dejarlos ir. El azar ayudó: muerta la esposa favorita del sobrino nieto de Kublai, surgió la necesidad de llevarle a su corte, en Persia, otra mujer de la misma tribu mongólica que la primera. El viaje era muy peligroso, había que encomendar este traslado a expertos navegantes. Los Polo fueron elegidos, oportunidad que aprovecharon para emprender el regreso a Europa.

El año 1295 encontró a los Polo nuevamente en Venecia y dedicados a actividades mercantiles. Tres años después, en una batalla entre la flota veneciana y la genovesa, Marco y varios miles de sus compañeros fueron tomados prisioneros por los genoveses. Ya en la cárcel pidió que le trajeran sus libros de notas y, con ayuda de su compañero de prisión,

el escriba Rustichello de Pisa, plasmó para la humanidad el relato de sus aventuras por Oriente.

Il Milione

Su obra, conocida como *Il Milione* tuvo una enorme repercusión testimoniada por la existencia de ciento treinta códices en diversas lenguas. Esta abundancia, sumada a la pérdida del original redactado por Rustichello, ha creado problemas y confusiones en cuanto a la tradición del texto. Durante mucho tiempo fue una redacción toscana (conocida como *Codice Ottimo*) la más usada, pero más tarde se descubrió que las redacciones más cercanas al original son: la redacción francesa denominada *Le Divisament dou monde*, una redacción toscana establecida por Bertolucci Pizzorusso y una traducción latina.[10]

La información sobre el Budismo

En la búsqueda de testimonios del encuentro del Budismo con Occidente, el relato de Marco Polo adquire enorme importancia, ya que no sólo brinda información sobre monjes y devotos budistas sino que contiene, aunque de una manera sintética, la primera biografía occidental de Buda.

Su primer encuentro con el Budismo se produce en Cachemira (que Marco Polo llama Chesimur), a cuyos habitantes atribuye el ser "la cabeza y la fuente de todos los idólatras de todo el mundo". Marco Polo se ha de referir en lo sucesivo a los budistas con el término "idólatras" (en italiano *idoli*).

> Chesimur (Cachemira) es una provincia en la que se adoran ídolos y que tiene lengua propia. Sus habitantes saben tanto de

encantamientos diabólicos que hacen hablar a los ídolos, hacen que cambie el tiempo, y producen una gran oscuridad, y hacen cosas tales que no se podrían creer; son la cabeza y la fuente de todos los idólatras del mundo, y de ellos descienden los ídolos (XXXVII).[11]

Luego penetra en China por Cha-tcheu (Sacion en Marco Polo), en la provincia de Kan-su (Tangut). Los puntos más notables de su descripción se refieren a la sorprendente convivencia de "idólatras", nestorianos y sarracenos y a la gran cantidad de abadías y monasterios llenos de ídolos a los que rinden homenaje:

A la salida del desierto se encuentra una ciudad que tiene por nombre Sacion (Cha-tcheu) que está sometida al Gran Khan. La provincia se llama Tangut (Kansu) y sus habitantes adoran ídolos, si bien es cierto que entre ellos hay algunos cristianos nestorianos y también sarracenos. Ellos utilizan lenguas del Levante y el Griego. Los idólatras tienen su propia lengua. No son mercaderes sino que viven de la tierra; ellos tienen muchas abadías y monasterios, todos llenos de ídolos de diversa clase, a los que rinden grandes sacrificios y grandes honores (XLVI).

Este lugar, al que se refiere Marco Polo, fue redescubierto recién a principios de nuestro siglo. Se trata de Tun Huang en la provincia de Kan-su, cuyas grutas han provisto a la historia del arte el material más importante del Turquestán. Miles de pinturas religiosas y manuscritos en sánscrito, tibetano, chino, etc., encontrados en las Grutas de los Mil Budas, dan testimonio de una rica y variada cultura en que convivieron budistas, cristianos y musulmanes, en un ámbito de paso obligado de las rutas comerciales de China a Occidente.

Más tarde otro sitio retiene su atención, se trata de Cantcheu (que Marco Polo llama Campiciu), entonces capital de Kan-su (Tangut), con sus abadías, monasterios y sus enormes ídolos de madera, tierra y piedra:

Campiciu (Can-tcheu) es una ciudad que está en Tangut (Kan-su); es muy noble y grande y es la capital de la provincia. Las gentes son idólatras y hay quienes adoran a Mahoma, y hay cristianos. Y en esta ciudad hay tres iglesias grandes y bellas. Los idólatras tienen abadías y monasterios, según su costumbre. Tienen muchos ídolos, algunos de diez pies de altura, unos de madera, otros de arcilla y otros de piedra y todos están recubiertos de oro y son muy bellos; y sabed que los monjes de los idólatras viven más honestamente que los otros (L).

Es interesante hacer notar que en el texto incluido en la *Navigationi et viaggi* de G. B. Ramusio (Venecia, 1559) se agrega que los ídolos más grandes tienen diez pies de altura y yacen tumbados; los más pequeños están detrás, casi como discípulos que los reverencian. Aunque no lo exprese, la postura de los ídolos grandes representa a Buda en el momento de su muerte (*Parinirvāṇa*).

En el capítulo CLV Marco Polo se refiere a Ceilán (que Marco Polo llama Seilan) y al pico donde, según los sarracenos, se halla el sepulcro de Adán y, según los "idólatras", el de Buda. Marco Polo designa a Buda con el nombre de Sergamo Borgani, que es una deformación de *Sagamoni Burcan*, nombre mongol de Buda, que corresponde a Shākyamuni Buddha. En este capítulo Marco Polo presenta su biografía de Buda:

Seilán (Ceilán) es una gran isla y es tan grande como os he contado antes. Es verdad que en esta isla hay una gran montaña y es tan abrupta, que ninguna persona puede escalarla si no es por un único modo: de esta montaña penden cadenas de hierro, tan bien dispuestas que los hombres pueden subir por ellas. Y os digo que en esta montaña está el sepulcro de Adán, nuestro padre. Y esto dicen los sarracenos, pero los idólatras dicen que es el sepulcro de Sergamo Borgani (Shākyamuni Buddha). Y este Sergamo fue el primer hombre en cuyo nombre se hiciera un ídolo, pues, según

su costumbre y según ellos dicen, fue el mejor hombre que jamás tuvieran entre ellos y el primero al que tienen por santo. Este Sergamo fue hijo de un gran rey rico y poderoso, y fue tan bueno que jamás quiso atender a ninguna cosa mundana. Cuando el rey vio que su hijo tendía a ese camino y que no quería sucederle en el reino, sintió gran ira y mandó por él, y le prometió muchas cosas y le dijo que quería hacerlo rey y que él quería renunciar. Y el hijo no quería escuchar nada. Cuando el rey vio esto tuvo una ira tan grande que casi estuvo a punto de morir, pues no tenía más hijo que éste, ni a nadie a quien dejarle el reino. Entonces el padre se propuso a toda costa hacer que su hijo volviera a las cosas mundanas: lo hizo entrar en un hermoso palacio y envió con él a unas 300 doncellas muy bellas, para que le sirvieran. Y estas doncellas le servían en la mesa y en sus aposentos, siempre bailando y cantando con gran solaz, como el rey les había ordenado. Él permanecía firme y no se inclinaba hacia ningún pecado, llevaba una vida recta, según sus costumbres. Había permanecido tanto tiempo en su palacio que nunca había visto ni un muerto, ni un enfermo; y un día el padre quiso cabalgar por su tierra con este su hijo. Y cuando cabalgaban el rey y su hijo vieron un hombre muerto que era llevado para su entierro, detrás del cual había mucha gente. Y el joven le dijo al padre: - ¿Qué es esto? Y el padre le dijo: - Hijo, es un hombre muerto. Aquél, totalmente estupefacto, le dijo al padre: - ¿Mueren todos los hombres? Y el padre le dijo: - Hijo, sí. Y el joven no dijo más nada y permaneció muy pensativo.

Avanzaron un poco más y se encontraron con un viejo que no podía caminar, y era tan viejo que había perdido los dientes. Y este joven regresó al palacio y dijo que no quería estar más en este mísero mundo ya que había de morir o vivir hasta tan viejo que le fuera necesaria la ayuda ajena y que él quería buscar lo que jamás moría o envejecía, y a aquel que lo había creado y hecho para servirle. E inmediatamente, partió de aquel palacio y se dirigió a esa elevada montaña, que está muy alejada de las otras y ahí permaneció durante toda su vida muy honestamente; y ciertamente si hubiese sido cristiano bautizado, habría sido un gran Santo ante Dios. Al poco tiempo murió y fue llevado delante de su padre. El rey, cuando lo vio, fue el hombre más triste que jamás haya habido en el mundo. Inmediatamente hizo hacer una estatua de oro

a su semejanza, adornada de piedras preciosas y la envió por todos los pueblos de su país y de su reino y lo hizo adorar como si fuese un dios. Y dijo que este hijo suyo había muerto ochenta y cuatro veces y dijo: - Cuando murió por primera vez se convirtió en buey, y después murió y se convirtió en perro. Y así dicen que murió 84 veces y siempre se convertía en algún animal o caballo o pájaro u otra bestia. Mas al cabo de 84 veces dicen que murió y se convirtió en dios; y los idólatras lo tienen por el mejor de sus dioses. Y sabed que este fue el primer ídolo que se hizo y de él derivan todos los demás y esto sucedió en la isla de Ceilán en la India. Y yo os digo que los idólatras van allí en peregrinación desde países lejanos, tal como van los cristianos a Santiago en Galicia (CLV).

Observaciones sobre el relato de Marco Polo

Teniendo en cuenta que la información que da Marco Polo sobre la vida de Buda la obtuvo en la isla de Ceilán, en la cual, como en todo el Sudeste Asiático, predominaba (y predomina) el Budismo de tradición Theravāda (rama del impropiamente llamado Budismo Hīnayāna), no debe sorprendernos que no encontremos en ella elementos maravillosos y extraordinarios y que Buda sea presentado como un personaje humano, de rasgos históricos. Ésas son, de un modo general, las características de las biografías de Buda que nos ofrece la tradición Theravāda, contenidas en numerosos textos escritos en el idioma pāli que dicha tradición utiliza. Estas biografías contrastan por la simplicidad y austeridad de su contenido y estilo con las fuentes sobre la vida de Buda provenientes de otras tradiciones, como el *Lalitavistāra y el Divyāvadāna* de la tradición Sarvāstivāda o como el *Mahāvastu* de la tradición Mahāsāṅghika o como el *Buddhacharita* de Ashvaghosha y diversos *sūtras* del *Mahāyāna*. La vida de Buda que nos trasmite Marco Polo debe, pues,

ser considerada como una expresión de la tradición Theravāda referente a la vida de Buda.

No faltan en la vida de Buda de Marco Polo algunas inexactitudes frente a la versión oficial de esa vida, conservada en los textos escritos en idioma pāli. Señalaremos las principales. Marco Polo expresa que Buda en el palacio real llevó una vida "recta", alejada de todo "pecado"; en realidad Buda renuncia al mundo, a sus placeres, a todo, sólo después de abandonar el palacio del rey su padre para dedicarse a la búsqueda de la verdad; antes de tomar esa decisión vivió la vida normal de un padre de familia, sin abstenerse de los placeres de los sentidos. Buda salió tres (o cuatro) veces del palacio, y no una vez, como dice Marco Polo; sus encuentros fueron tres (o cuatro) (con un enfermo, un viejo, un muerto y un asceta), mientras que Marco Polo indica que fueron dos (con un muerto y con un anciano); Buda, según la tradición, salió *solo* y no en compañía de su padre, como expresa Marco Polo. Buda nunca salió para buscar "a aquel que lo había creado y hecho para servirlo", intención de neta inspiración teísta y cristiana, que Marco Polo atribuye a Buda: Buda salió en busca de la verdad. Buda no se dirigió a una elevada montaña, se dirigió al bosque, que abandonó cuando encontró la verdad, para predicar su doctrina a otros hombres, recorriendo para tal efecto todo el norte de la India. Lo referente a la estatua de Buda que su padre ordenó hacer cuando su hijo murió, es un dato equivocado de Marco Polo. Buda tuvo muchísimas reencarnaciones anteriores y se reencarnó bajo múltiples formas: Marco Polo limita el número de esas reencarnaciones a 84 y todas bajo forma animal, menos la última que habría sido bajo la forma de un dios. Finalmente, la vida de Buda no transcurrió en *Ceilán*, como dice Marco Polo, sino en la *India* continental.

Pero, a pesar de estas inexactitudes (explicables probablemente por el hecho de que Marco Polo recibió la infor-

mación que nos trasmite de fuentes orales y por el hecho de que no comprendía perfectamente el idioma de sus informantes), Marco Polo tiene el gran mérito de haber sido el primer occidental que dio a conocer a Europa la vida de Buda, recogiendo su información en un país budista como era y es Ceilán (Sri Lanka).

Notas

[1] Cf. R. Vofchuk, *Las doctrinas brahmánicas a través de las fuentes griegas y latinas*. (Tesis de doctorado), Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1989.

[2] Cf. R. Vofchuk, "Primeras menciones del Budismo en el mundo greco-romano", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 2, 1991, pp. 117-137.

[3] Ver. J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, Paris, Les Belles Lettres, 1950; G. Pugliese Carratelli, G. Levi della Vida, G. Tucci y U. Scerrato, *Un editto bilingue greco-aramaico di Asoka*, Roma, IsMEO, 1958; D. Schlumberger, L. Robert, A. Duppont-Sommer, É. Benvéniste, "Une bilingue greco-araméenne d'Asoka", en *Journal Asiatique*, 1958, pp. 1-48; É. Benvéniste, "Edicts d'Asoka en traduction grecque", en *Journal Asiatique*, 1964, pp. 137-157; A. Christol, "Les edicts grecs 'Asoka, problèmes de tradution", en *Lalies*, Paris, I, 1980, pp. 63-65; F. Tola - C. Dragonetti, "Un gran emperador budista, Ashoka", en *Revista de Estudios Budistas*, No. 3, 1992, pp. 97-118.

[4] Ver Suresh Vasant, "Yavanas in Western India", en *Bulletin of the Deccan College*, Vol. 47-48, Pune (India), pp. 331-338.

[5] Ver A. Narain, *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957; W. Rawlinson, *Bactria. From the earliest times of the extinction of the Bactrio-Greek rule in the Punjab*, Varanasi, Bharatiya, 1978; W. Tarn, *The greeks in Bactria and India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

[6] Ver K. M. Munshi, *The Age of Imperial Unity*, Bombay Bharatiya Vidya Bhavan; L. de la Vallée Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas, et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi*, Paris, É. de Boccard, 1960.

[7] Ver M. Foucher, "A propos de la conversion au bouddhisme du roi indo-grec Menandre", en *Mémoires de l'Institut National de France. Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, XLIII, 2, pp. 259-295, Paris, 1951; A. Narain, *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957; R. Vofchuk, "Budismo y mundo greco-latino: el rey indo-griego Menandro y el *Milindapañha*", en *Actas de las VI Jornadas de Estudios Clásicos*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1991, pp. 199-208.

[8] Ver M. Hallade, *Gandharan art of North India and the Graeco-Buddhist Tradition in India, Persia, and Central Asia*, New York, Abrams, 1968; J. M. Rosenfield, *The Dynastic arts of the Kushans*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967; B.

Kiilerich, "Graeco-Roman Influence on Gandhara Sculpture", en *Acta Hyperborea.* East and West. Cultural Relations in the Ancient World, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 1988; L. Nehru, *Origins of the Gandharan Syle*, Delhi, Oxford University Press, 1989.

[9] Ver P. Almond, "The Medieval West and Buddhism", en *The Eastern Buddhist. New Series*, Vol. XIX, 2, 1986. Traducción española en *Revista de Estudios Budistas*, No. 7, 1991, pp. 107-128.

[10] Citamos algunos de los códices y de las ediciones antiguas y más recientes: Códice Ottimo II-IV-88 de la Biblioteca Nacional de Florencia. Códice Latino Y 160 P. S. de la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Ramusio, G., *Navigationi et viaggi.* Vol. II, Venezia, 1559. Pauthier, M., *Le Livre de Marco Polo*, 2vol., Paris, Didot, 1865. *Il Milione*, Prima Edizione integarale a cura di Luigi Foscolo Benedetto, Firenze, 1928. *Il Milione*, A cura di Ranieri Allulli. (Con prefazione, note, bibliografia, carte e incisioni), Milano, 1928. *Il Milione*, A cura di V. Bertolucci Pizzorusso. (Edizione critica della redazione toscana), Adelphi, Milano, 1975. *Milione. Divisament dou monde*, a cura di G. Ronchi e con Introduzione di C. Segre), Mondadori, Milano, 1982. Las traducciones que siguen las hemos realizado a partir del texto de la edición de Ranieri Allulli.

Arthur Anthony Macdonell*

1854-1930

A. A. Macdonell, uno de los indólogos más importantes no sólo de Inglaterra, sino de Occidente, nació el 11 de mayo de 1854 en Muzaffarpur en Tirhut, Bihar del Norte (India). Su padre era Anthony Macdonell, Coronel del Regimiento 40 de la Infantería Nativa de Bengala. En 1861 fue enviado con su madre a Europa. Hizo estudios primarios y secundarios en Alemania, primeramente en Neustadt (Dresden) y luego en Göttingen. En 1875 se matriculó en la Universidad de Göttingen, donde, bajo la dirección del prestigioso Profesor Theodor Benfey, se inició en el estudio del sánscrito y de la lingüística indoeuropea comparada. Después estudió en la Universidad de Oxford (en la cual participó activamente en la vida estudiantil universitaria) y siguió cursos con los renombrados indólogos Max Müller en Inglaterra y Rudolf von Roth en Alemania. Recibió su doctorado (Ph. D.) en Leipzig (Alemania). En 1899, Macdonell fue designado *Boden Professor* de sánscrito, sucediendo a Sir Monier Monier-Williams, el autor del célebre Diccionario Sánscrito-Inglés. En 1926, Macdonell se retiró de la docencia, recibiendo el título de Profesor Emérito.

Macdonell ocupó otros cargos: miembro de la *British Academy*; miembro de una comisión de la *International Union of Academies* destinada a promover la edición crítica de la gran epopeya india *Mahābhārata*; miembro de la *Royal Asiatic Society*. Participó regularmente en los Congresos Orientalistas Internacionales. Viajó dos veces a la India,

* La información que sigue la hemos sacado principalmente del artículo del Profesor F. W. Thomas en el *Dictionary of National Bibliography*. Agradecemos al Profesor R. F. Gombrich por habernos proporcionado fotocopia de dicho artículo.

de 1907 a 1908 y de 1922 a 1923. En su primer viaje adquirió una gran cantidad de manuscritos para la Biblioteca Bodleiana de Oxford y en su segundo viaje dictó una serie de conferencias en la Universidad de Calcuta.

Macdonell se especializó en el área de los Estudios Védicos. En esta área publicó importantes obras: las ediciones de los textos *Sarvānukramaṇi* (1886) y *Brihad-devatā* (1904), la *Vedic Mythology* (1897), la *Vedic Grammar* (1910), el *Vedic Index of Names and Subjects* (en colaboración con otro gran indólogo inglés A. B. Keith) (1912). Escribió también obras destinadas a un público más general: *History of Sanskrit Literary* (1900, reimpreso muchas veces), *Lectures on Comparative Religion* (1925), *India Past* (1927). Sus obras destinadas a la enseñanza: *A Sanskrit Grammar for Beginners, A Sanskrit-English Dictionary, A Vedic Grammar for Students* y *A Vedic Reader for Students*, (reimpresas múltiples veces) han rendido muy útiles servicios a muchas generaciones de estudiantes.

Falleció en diciembre de 1930.

Macdonell se interesó también por el Budismo. Publicó en el *Journal of the Royal Asiatic Society* (1899) una breve nota sobre "Buddhist Sculptures from Takht-î-Bahât"; presentó en el *Tercer Congreso Internacional de la Historia de las Religiones* (1910) una ponencia sobre "Buddhist Religious Art" y colaboró en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de J. Hastings (ed.) con tres artículos, uno sobre "Indian Buddhism" Vol. VII, otro sobre "Literature (Buddhist)" Vol. VIII, y otro sobre "Lotus (Indian)" Vol. VIII, donde también se ocupó del *loto* en el Budismo.

Presentamos en este número de REB, en la sección *Testimonios*, un poema de A. A. Macdonell de inspiración budista sobre el tema del *Nirvāṇa* dentro de la concepción hīnayānista. Lo reproducimos de la obra *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, edited by E. H. Johnston, Lahore, University of Panjab, 1935. Lo hemos elegido no sólo por su belleza literaria y su interés doctrinario, sino también como homenaje a la memoria del gran estudioso de la cultura de la India que fue Arthur Anthony Macdonell.

F. T. y C. D.

Noticias

Edición del Dhammapada por la Editorial Sudamericana de Buenos Aires

La prestigiosa *Editorial Sudamericana* de Buenos Aires ha publicado en el mes de septiembre de 1995 una tercera edición de la traducción del *Dhammapada* realizada por Carmen Dragonetti, bajo el título de *Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista.*

El *Dhammapada* es una colección de 423 estrofas, distribuidas en 25 *vaggas* o secciones, en las cuales se expone, en forma clara y concisa, y muchas veces con gran fuerza poética, los principios esenciales de la doctrina budista. El *Dhammapada* es una de las obras budistas más apreciadas, es la colección más famosa de estrofas doctrinarias budistas. Ha sido traducido a numerosísimos idiomas de Europa y Asia (ver H. Hecker, *Dhammapada, Ein bibliographischer Führer durch Übersetzungen der berühmtesten buddhistischen Spruch-sammlung*, Konstanz, Universität Konstanz, 1993).

La presente traducción de Carmen Dragonetti fue publicada por primera vez en Lima (Perú), por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y luego por la Editorial Sudamericana. Ambas ediciones se agotaron rápidamente. La traducción de C. Dragonetti es la primera traducción al español de una obra budista, realizada directamente a partir del texto original en pāli (el idioma sagrado de los budistas de tradición Theravāda o Budismo del Sur o Hīnayāna). La traducción va acompañada de una larga Introducción que expone los principales conceptos que constituyen la doctrina budista y que aparecen en el texto. Gracias a la traducción y a la Introducción esta obra viene a ser un medio fácil y accesible a todos de acceder al conocimiento de una de las doctrinas que más enorgullecen a la humanidad, la doctrina de Buda.

El Profesor Luis O. Gómez, especialista en Budismo de la Universidad de Michigan, en una reseña sobre la segunda edición de esta traducción, aparecida en el *Journal of the American Society*. Vol. 96, No. 3, pp. 453-454, se expresaba en los siguientes términos: "...la traducción es no sólo una obra pionera, sino también un modelo para futuras traducciones de textos budistas... La Introducción es igualmente valiosa y está concienzudamente escrita... La autora debe ser felicitada por la forma como ha logrado ofrecer [en la Introducción] no definiciones simplistas, sino (por lo menos en la mayoría de los casos) notas breves acerca de las explicaciones divergentes (y frecuentemente contradictorias) proporcionadas por la tradición y los textos, en cada uno de los principales conceptos [budistas]... Su libro sin lugar a dudas es un hito para los Estudios Budistas en español".

Premio a una monja budista de Taiwan por su obra de bien social

La monja budista Cheng Yen de Taiwan recibió en 1994 el prestigioso premio Magasaysay (*Magasaysay Award*) por la extraordinaria labor de servicio social que llevó a cabo. Cheng Yen está al frente de una organización budista de bien social, la *Buddhist Tzu-Chi Cultural Enterprise Center*, que fundó hace 25 años y que cuenta con más de 1.300.00 adherentes. La asociación lleva a cabo sus actividades con las contribuciones y donaciones de sus adherentes. El año pasado recibió más de 90 millones de dólares americanos. Las sumas recibidas por la asociación son utilizadas para ayudar a personas que necesitan ayuda económica y para el sostenimiento del *Buddhist General Hospital* y el *Junior College for Nursing*. Cheng Yen donó la suma que le fue entregada con el premio para ayudar a las víctimas del terremoto en las Islas Filipinas y de las inundaciones en China.

Reseñas

A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha. Bhikkhu Bodhi, General Editor. Pali text originally edited and translated by Mahāthera Nārada. Translation revised by Bhikkhu Bodhi. Introduction and explanatory guide by U Rewata Dhamma & Bhikkhu Bodhi. Abhidhamma tables by U Sīlānanda. Kandy (Sri Lanka), Buddhist Publication Society, 1993.

De las Tres "Canastas" (*tipiṭaka*) o grandes divisiones, que constituyen el Canon Budista Pāli, el *Abhidhamma-piṭaka* ("Canasta" del Abhidhamma) es cronológicamente posterior a las otras dos, el *Vinaya-piṭaka*, que trata de la Disciplina Monacal, y del *Sutta-piṭaka*, que contiene los sermones, diálogos, etc., en que Buda expone su Doctrina. El *Abhidhamma-piṭaka* está constituido por tratados que, en forma abstracta y sumamente técnica, sistematizan y elaboran las doctrinas expuestas en el *Sutta-piṭaka*. Los tratados del *Abhidhamma-piṭaka* (como dicen los editores de la presente obra, U Rewata Dhamma y Bhikkhu Bodhi, en su introducción) "intentan nada menos que articular una visión comprensiva de la totalidad de la extensión de lo que abarca, por su exhaustiva sistematización y por su precisión análitica" (p. 2). Dichos tratados constituyen "una revelación de la verdadera naturaleza de la existencia tal como fue captada por una mente que penetró en la totalidad de las cosas tanto en su profundidad como en sus detalles más sutiles" (pp. 2-3). El sistema que el *Abhidhamma-piṭaka* nos presenta "es a la vez una filosofía, una psicología y una ética integradas en el marco de un método de liberación" (p. 3). En la tradición budista Theravāda, que predomina en Sri Lanka y en el Sudeste Asiático, el *Abhidhamma-piṭaka* fue siempre sumamente apreciado, considerado casi como la parte más importante de las Escrituras Budistas.

El *Abhidhammatha Sangaha* del Ācariya (Maestro) Anuruddha, acerca del cual es muy poco lo que se sabe, constituye un texto fundamental sobre el Abhidhamma de la escuela budista Theravāda. Este manual ha sido utili-

zado por más de ochocientos años en el estudio del Abhidhamma en Sri Lanka y en el sudeste Asiático, lo que constituye una prueba de su excelencia. En nueve cortos capítulos Anuruddha ofrece una clara y muy completa exposición de los principales temas de la compleja doctrina del Abhidhamma: la teoría de los *dhammas*, en definitiva los únicos elementos constitutivos de la realidad; los diferentes estados de conciencia y los factores mentales; las funciones y procesos de la mente; la constitución del mundo material; el Surgimiento Condicionado; los métodos y procesos de la meditación, etc.

El presente volumen ofrece la celebrada traducción original de Mahāthera Nārada (1898-1983) extensamente revisada por el Ven. Bhikkhu Bodhi, Presidente de la *Buddhist Publication Society* de Sri Lanka. El especialista birmano en Abhidhamma, el Ven U. Rewata Dhamma, abad del Vihāra (templo budista) de Birmingham, Inglaterra, ha colaborado con el Ven. Bhikkhu Bodhi en la introducción y en la Guía Explicativa. Por otro lado, el Ven. U Sīlānanda, abad del Vihāra Dhammānanda de California, confeccionó cuadros didácticos sobre los términos técnicos. Los autores acertadamente basan sus explicaciones y notas en los dos principales comentarios del *Abhidhammattha Sangaha*: el *Abhidhammattha-vibhāvinī-Ṭīkā* del Ācariya Sumangalasāmi (Sri Lanka, fin del siglo XII) y el *Paramatthadīpanī-Ṭīkā* de Ledi Sayadaw (Birmania, publicado por primera vez en 1897). Los editores también tuvieron presente el célebre tratado *Visuddhimagga* de Buddhaghosa (traducción inglesa de Bhikkhu Ñāṇamoli, publicada también por la *Buddhist Publication Society*). Es importante destacar que los autores han adoptado el método tradicional de exposición del Budismo Theravāda, sin recurrir a comparaciones con ideas y doctrinas de la filosofía, psicología o ciencia actuales, preservando el particular abordaje de la enseñanza tradicional.

La presente publicación es un valioso aporte para el estudio del Abhidhamma y será muy útil para todas aquellas personas que deseen iniciarse en el conocimiento de una de las manifestaciones más interesantes del Budismo.

La dirección de la casa editora es: P. O. Box 61, 64 Sangharaja Mawatha, Kandy, Sri Lanka.

Patricio Nelson

Colaboradores

Erich Frauwallner. Ver en REB 4, pp. 163-166, la Nota del Profesor E. Steinkellner.

Saeng Chandra-ngarm (13 febrero 1927). Obtuvo la licenciatura (M. A.) en la Michigan University (Ann Arbor, EUA) y el doctorado (PH. D.) en la Chiang-Mai University (Chiang Mai 50002, Thailandia). Ha sido Profesor de Budismo en la citada Universidad de Chiang Mai y es Profesor Emérito de la misma desde 1988. Actualmente dicta cursos y conferencias en diversas universidades de Thailandia. Especialidad: Estudios Budistas y Religión Comparada. Principales publicaciones: *Science and Religion*, Bangkok, 1984 y *The Buddhism of Thailand*, Chiang Mai, 1985, y además artículos en revistas especializadas.

Fernando Tola. Véase REB 9.

Carmen Dragonetti. Véase REB 9.

Russell Webb (1941). Investigador independiente, Secretario del *London Buddhist Vihāra* (1966-85), editor de las revistas de dicha institución: *Buddhist News, Buddhist Quarterly, Buddhist Forum*; fundador y editor de la *Pali Buddhist Review* (1976-82) y de su sucesora *Buddhist Studies Review* (Londres). Especialidad: historia del Budismo, de los Estudios Budistas y de las relaciones entre Oriente y Occidente.

Ahn Kai-hyon (1927). Se graduó en la Universidad de Tongguk (Corea). Realizó estudios de postgrado en el Instituto *Harvard-Yenching* de la Universidad de Harvard (EUA). Hizo varios viajes a la India. Inició su actividad

como profesor de historia en la Universidad de Tongguk en 1959. Ha sido director del Museo de la Universidad de Tongguk. Su especialidad es la historia del Budismo en Corea. Publicaciones: *History of Ancient Buddhism in Korea* (1970) y numerosos artículos en revistas especializadas como "The Buddhist Cultural Relations between Koryo and Mongol" (1959), "Yi Saek's View on Buddhism" (1963); "The Bodhisattva Thought of the Silla People" (1970) y "Monk-army in the Early Yi Dinasty" (1972).

Diana Bruno. Buenos Aires, 1950. Egresada de la *Escuela de Estudios Orientales* de la *Universidad del Salvador* con el título de Licenciada. Ha seguido desde varios años cursos de Sánscrito, Hinduísmo y Budismo, de nivel de postgrado, en la *Fundación Instituto de Estudios Budistas* FIEB, de Argentina. Especialidad, Indología. Ver reseña en REB 8, pp. 155-159.

Lía Rodríguez de la Vega. Buenos Aires, 1966. Egresada de la *Escuela de Estudios Orientales* de la *Universidad del Salvador* con el título de Licenciada. Ha seguido desde varios años cursos de Sánscrito, Hinduísmo y Budismo, de nivel de postgrado, en la *Fundación Instituto de Estudios Budistas* FIEB, de Argentina. Especialidad, Indología. Ver reseña en REB 8, pp. 155-159.

Rosalía C. Vofchuk. Véase REB No. 2.

Acotaciones a las ilustraciones

Portada. *Grupo de Budas*. El grupo escultórico de la portada se encuentra en la localidad de Medirigiriya (Sri Lanka). Esta localidad, en pāli, era llamada Maṇḍalagiri y está ubicada al este de Anuradhapura y al norte de Polannaruwā. Maṇḍalagiri fue construida en el siglo III d.C. y perduró hasta el siglo XII. Hoy día Maṇḍalagiri es un lugar arqueológico. El grupo escultórico pertenece probablemente el siglo IX. El significado de este grupo escultórico, representando a un grupo de Budas, no es claro, pero impresiona por su belleza.

Página 5. *Buda de Tailandia*. Siglo XVI. Bronce. Colección particular de Osvaldo Svanascini, Buenos Aires, Argentina. Foto de REB: cortesía del Prof. Osvaldo Svanascini.

Este hermoso bronce tailandés representa a Buda sentado con el conocido gesto (*mudrā*) de tocar la tierra con la punta de los dedos de la mano derecha en señal de que la toma como testigo de la verdad de sus palabras. Simboliza el triunfo de Buda sobre Māra, el Maligno, Señor de la sensualidad y de la muerte, y el momento en que Buda, superadas las tentaciones a que Māra lo someticra, se encamina, libre ya de todo obstáculo, hacia su Suprema Perfecta Iluminación. Ver Portada de REB 4 y su acotación, p. 193.

Página 8. *Buda Shākyamuni*. Escultura en piedra. Gruta de Sokkuram, cerca de Kyongju, detrás de Pulguk-sa. Mediados del siglo VIII d.C. Tesoro Nacional de Corea. Foto de REB: cortesía de Florencia Tola.

Esta magnífica escultura en piedra de Shākyamuni (*Sokkamoni* en coreano) se encuentra en la Gruta de Sokkuram, que en su conjunto puede ser considerada como una de las más extraordinarias muestras de arte en todo el mundo y una de las más bellas y famosas del arte en especial. Ubicada en las alturas de Toham-san, a una hora de camino del templo de Pulguk-sa, fue contruida a mediados del siglo VIII d.C., por el famoso ministro y arquitecto coreano Kim Tàe-song, quien también construyera Pulguk-sa por la misma época.

Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

Directorio

Benjamín Preciado, *Presidente*
Guillermo Quartucci, *Secretario Académico*
Angélica Aragón, *Secretaria de Relaciones Públicas*
Sergio Mondragón, *Tesorero*
Flora Botton Beja, Manuel Gollás, Marco Antonio Karam y Josu Landa, *Vocales*

Apartado Postal # 19-332, C.P. 03901, México, D.F.
Teléfono 530 · 01 · 36

Fines de la Revista de Estudios Budistas

La finalidad de la *Revista de Estudios Budistas* es difundir el conocimiento del Budismo y de sus ideas y valores, como una contribución a la paz y la armonía del mundo; estimular el estudio del Budismo en todos sus aspectos y promover sentimientos de solidaridad entre nuestros países.

La *Revista de Estudios Budistas* está dirigida a estudiantes, profesores, investigadores, escritores, artistas, intelectuales y al público en general, que quieran enterarse de lo que es el Budismo, de su historia, de sus grandes figuras representativas, de los aportes que hizo a la humanidad, de los valores que propicia. La *Revista de Estudios Budistas* pretende que los artículos y otros materiales que publique sean de 'alta divulgación' y aporten a sus lectores nuevos conocimientos caracterizados por la seriedad, la sólida fundamentación, la fácil lectura, y que no exijan conocimientos especializados previos para su comprensión.

La *Revista de Estudios Budistas* acepta colaboraciones académicas relativas al Budismo en todas las disciplinas como filosofía, historia, literatura, religión, sociología, arte, estética, antropología, arqueología, psicología, etcétera, así como traducciones de obras budistas a partir de los textos originales. La *Revista de Estudios Budistas* podrá publicar en traducción española artículos valiosos publicados anteriormente en otros idiomas y que posean las características indicadas.

El número 7 de la *Revista de Estudios Budistas* se terminó de imprimir en el mes de abril de 1994 en los talleres de Grupo Editorial EÓN, Avenida México Coyoacán 421, México, D.F., Tels. 604-12-04 y 688-91-12. El tiro es de 1 500 ejemplares.