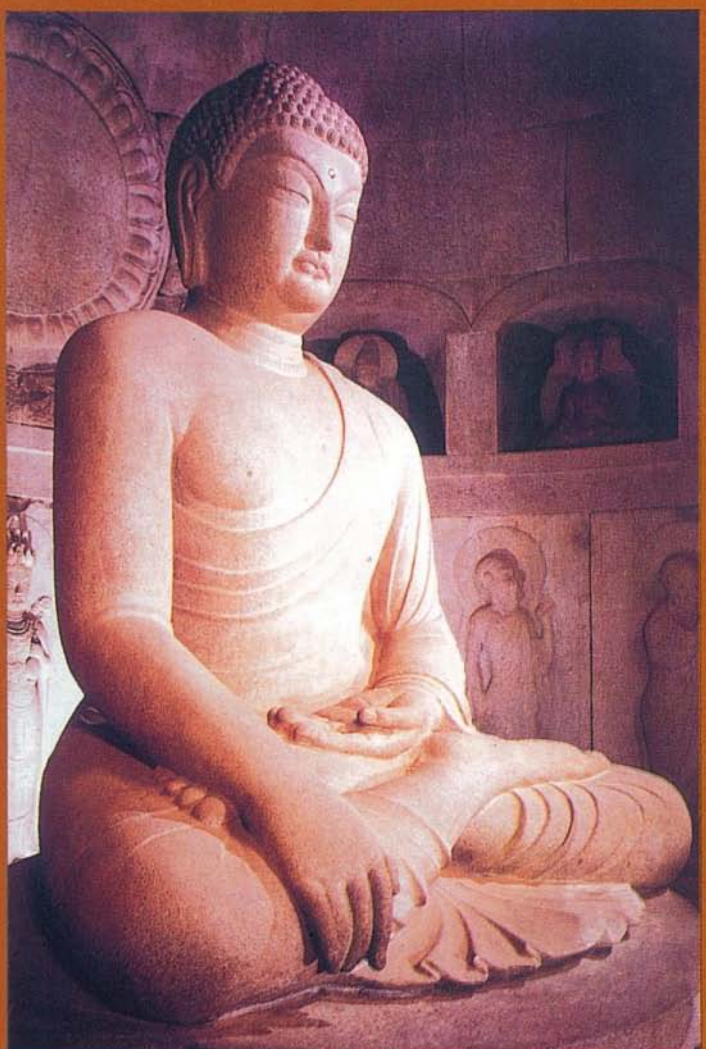
Número 12 Octubre 1996 a marzo 1998
ISSN 0188-591X

Revista de Estudios Budistas



Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas



Revista de Estudios Budistas

México • Buenos Aires

Número 12 Octubre 1996 a marzo 1998

Revista de Estudios Budistas

Número 12 Octubre 1996 a marzo 1998

Directorio

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

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

*

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

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

Oficinas: Luz Saviñón 513, 3er. piso, Colonia del Valle, Deleg. Benito Juárez, C.P. 03100, México, D.F. Tel. 5-43-23-48. FAX: 5-43-23-82.

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 $25.00 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números), $ 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 # 19-332, 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

Artículos

Dharmakīrti [600-660 d.C.]: *Erich Frauwallner* 5

Once semanas en el monasterio Sa-Skya (fragmento de las memorias de viaje al Tibet): *Mahāpaṇḍita Rāhula Sāṅkrityāyana* 17

La teoría budista de la paciencia (*Kshānti*) del rey como creadora de paz: *Alex Wayman* 23

Historia

El renacimiento del Budismo en Indonesia: *Heinz Bechert* 42

Abstracts 52

Texto

Estrofas acerca de la esencia del Surgimiento Condicionado (Pratītyasamutpādahridayakārikā), atribuido a Nāgārjuna: *introducción, traducción y notas, Fernando Tola y Carmen Dragonetti* 54

Notas breves

Rāhula Sāṅkrityāyana: *F. Tola y C. Dragonetti* 65

Publicaciones de Dharma Publishing: *Fernando Tola y Carmen Dragonetti* 69

Noticias

International College for Advanced Buddhist Studies (ICABS): *F. Tola y Carmen Dragonetti* 73

Reseñas 73, 74

E. Steinkellner und M.T. Much, *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II, Systematic Survey of Buddhist Sanskrit Literature II*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1995 [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], XX y 137 páginas.

Marcus Günzel, *Die Morgen- und Abendliturgie der chinesischen Buddhisten*, Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde, 1994.

Colaboradores 76

Portada: Buda de la gruta de Sokkuram, situada cerca de Kyongdyu, antigua capital del reino de Shila, Corea, construida entre 751 y 774 por Kim Te-song, primer ministro del reino de Shila. En un principio se le llamó Sokpulsa (Templo del Buda de Piedra). Sokkuram consiste en losas de granito blanco labrado colocadas alrededor de las paredes de una antesala rectangular y una rotonda interior donde está Buda y 39 figuras de bodhisattvas, 10 discípulos, 8 guardianes, 2 Devas y 2 Vajrapanis.

Fotografía tomada por el profesor Alfredo Romero del libro de Kim Wonyong *et al., Korean Art Treasures*, publicado por Han Byong-Hwa, Yekyong Publications Co., Ltd., Seoul, Korea.

*

El número 12 de la *Revista de Estudios Budistas* debió aparecer en el semestre octubre 1996-marzo 1997. Por razones de financiamiento, es hasta ahora que podemos volver a publicarla. Pedimos una disculpa a nuestros lectores y esperamos retomar a partir del presente número a la periodicidad semestral de costumbre.

Damos las gracias a Gabriela Dobler, que funge como asistente editorial en Buenos Aires, así como a nuestras colaboradoras Gilda Melgar Navas, Maura Velasco Jiménez y Ángela Trujano, por su ayuda para este número de REB.

Dharmakīrti [600-660 d.C.]* [Sobre los requisitos para la validez de la inferencia]

Erich Frauwallner

Nota preliminar de REB

Dharmakīrti nació en el sur de la India. Pertenecía a una familia de brahmanes y recibió una esmerada educación. Se interesó por el Budismo, viajó a la universidad budista de Nālānda (ver *REB* 4, pp. 75-108), en donde estudió con Ishvarasena (discípulo de Dignāga) y tal vez también de Dharmapāla, ambos grandes maestros de la escuela budista idealista Yogāchāra. El interés de Dharmakīrti se centró en la lógica y la epistemología, que habían alcanzado tan gran desarrollo gracias a Dignāga.

Dharmakīrti llevó a su máximo esplendor la escuela lógico-epistemológica budista, fundada por Dignāga. Dharmakīrti reelaboró en forma completa el sistema lógico-epistemológico

* El presente artículo de E. Frauwallner es la traducción española del artículo "Dharmakīrti", incluido en E. Frauwallner, *Nachgelassene Werke, I Aufsätze, Beiträge, Skizzen, herausgegeben von Ernst Steinkellner*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984. (Es la recopilación de trabajos concluidos o por concluir y no publicados, dejados por E. Frauwallner, que falleció el 5 de julio de 1974. Ver *REB* 4, pp. 163-166.) Ver en *REB* 4, pp. 111-133, y en *REB* 10, pp. 9-27, otros dos artículos de Frauwallner: "Amalavijñānam y ālayavijñānam. Una contribución a la teoría del conocimiento del Budismo" y "La antropología del Budismo", respectivamente. Agradecemos al profesor doctor Ernst Steinkellner por habernos autorizado a realizar la traducción del artículo de E. Frauwallner y a incluirla en un número de *REB*.

Las notas 1-12 son de *REB*, así como los números o palabras en el artículo puestos entre corchetes; las notas 101-113 son de Frauwallner.

creado por Dignāga, resolviendo las dificultades a que daba lugar y descartando las críticas que contra el mismo se hacían. Dharmakīrti puede ser considerado como uno de los grandes filósofos de la historia de la humanidad.

Dharmakīrti escribió siete tratados de lógica y epistemología, que él mismo presentaba como un simple comentario de la obra de Dignāga. Estos siete tratados se convirtieron en las obras fundamentales para el estudio de la lógica y de la teoría del conocimiento en el mundo budista, especialmente la India y el Tibet.

Los siete tratados de Dharmakīrti son:

1. *Pramāṇa-vārtika*, el más importante de todos y el que contiene la parte central del sistema de Dharmakīrti. Consta de cuatro capítulos que tratan de la inferencia, la validez del conocimiento, la percepción y el silogismo.

2. *Pramāṇa-vinishchaya*, constituye una presentación sintética de los temas tratados en la obra anterior.

3. *Nyāya-bindu*, que igualmente es un resumen más sintético del tratado principal.

Las dos últimas obras constan cada una de tres capítulos que se ocupan de la percepción, la inferencia y el silogismo.

Las cuatro obras restantes tratan de problemas especiales relacionados con problemas de lógica y epistemología.

4. *Hetubindu*, constituye un estudio del término medio (causa, razón, *probans*).

5. *Sambandhaparīkshāvritti*, estudia las relaciones especialmente de la causa y del efecto.

6. *Vādanyāya*, establece las reglas que deben regir el debate.

7. *Santānāntarasiddhi*, demuestra la existencia de otras mentes en contra del solipsismo.

De estas obras sólo *Nyāyabindu* se ha conservado en sánscrito; las demás son conocidas sólo por sus traducciones tibetanas.

Sobre Dharmakīrti puede verse: S. Ch. Vidyabhusana, *A history of Indian Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1971; Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, New York: Dover Publications,

s.d. A.G.S. Kariyawasam, "Dharmakīrti", en *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. IV, facs. 4, Sri Lanka: Government of Sri Lanka, 1989; C. Rizzi, "I logici buddhisti", en A. Pezzali, *Storia del Buddhismo*, Bologna: E.M.I., 1983; N.J. Shah, *Akalanka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy, A Study*, Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1967; A. Singh, *The Heart of Buddhist Philosophy-Dinnaga and Dharmakīrti*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1984; T. Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakirti*, Wien: Österreischische Akademie der Wissenschaften, 1994; G.B.J. Dreyfus, *Recognizing reality: Dharmakirti's philosophy and its Tibetan interpretations*, Albany, SUNY, 1997.

Para una información detallada de las ediciones y traducciones de Dharmakīrti ver la excelente obra de E. Steinkellner y M.T. Much, *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995, pp. 23-44.

F.T. y C.D.

*

La actividad de Dharmakīrti comienza con un problema lógico, y sin duda parte de Dignāga [c. 480-540 d.C.].[1] La más importante contribución de Dignāga en el campo de la lógica formal fue haber elaborado claramente la relación de causa o razón (*hetu*)[2] y efecto o conclusión (*nigamana*)[3] mediante la delimitación precisa de sus respectivos dominios. Esto él lo había llevado a cabo primeramente en su *Hetucakraḍamaruḥ*[4] y luego lo había desarrollado ampliamente, en sus obras posteriores, con todas sus implicaciones. Con esto se había sentado el fundamento para una inferencia (*anumāna*) correcta.[5] Pero había ante todo una deficiencia que afectaba a su sistema. Con la delimitación del dominio de la causa y del efecto, sólo había quedado determi-

nada su relación externa, pero con ello no se había proporcionado una conexión interna entre ambos. Además, el establecimiento de la relación externa estaba fundado sólo en la experiencia, cuya deficiencia debía uno tener en cuenta. Y así, a pesar de todos los esfuerzos de Dignāga por subsanar estos inconvenientes, siempre se planteaba de nuevo la pregunta: ¿Basta establecer empíricamente la relación entre causa y efecto mediante la observación de una serie de casos, y asegura tal establecimiento la incondicional validez de la inferencia? Lo que, en la época posterior de Dignāga se había formulado en materia de inferencia, especialmente por parte de los adherentes al Nyāya,[6] podía, no sin reparos, coincidir con la enseñanza de Dignāga. Pero demasiado a menudo ocurría que tales inferencias se adecuaban a las condiciones establecidas por Dignāga, pero conducían a resultados que parecían inaceptables desde la perspectiva budista. Y, sin embargo, no era fácil demostrar, a partir de la experiencia, la falta de validez de la afirmada relación de causa y efecto.

Aquí interviene ahora Dharmakīrti. Él parte de la idea de que establecer la relación externa entre causa y efecto sobre la base de la experiencia no basta para garantizar la validez de la inferencia, sino que debe darse entre ambas una conexión interna. Esta idea no era del todo nueva. Encontramos ya referencias a ella antes de Dignāga. Ante todo Vrishagaṇa[7] había ya admitido una conexión interna entre causa y efecto, y ciertamente él había enseñado que entre ambos se dan siete clases de relaciones[8] que hacen posible una inferencia correcta. Pero Dignāga había pasado todo esto por alto, primero por el entusiasmo de sus propias teorías y posteriormente él se había dedicado a otras reflexiones que lo condujeron a su teoría del conocimiento representativo y del concepto. Además la teoría de Vrishagaṇa presentaba deficiencias que hacían aparecer su rechazo como fundado. La mayoría de las relaciones enumeradas por Vrishagaṇa no presentan en efecto conexiones seguras. Las cosas así relacionadas *pueden* presentarse juntas, pero ése no es *necesariamente* el caso. Pero con esto queda cuestionada la confiabilidad de una con-

clusión así fundada y ésta tiene a lo sumo el valor de verosimilitud.

Frente a esto Dharmakīrti plantea la exigencia de que la inferencia debe estar fundada en conexiones necesarias, que no dejan lugar a excepción (*vyabhicāraḥ*), y él intenta establecer qué conexiones se dan, que correspondan a esta exigencia.

[1.] Él creyó encontrar una conexión semejante ante todo en la *relación causal*, que liga dos cosas entre sí como causa y efecto. Y él efectivamente enseñó que es posible inferir con certeza a partir de la existencia del efecto la existencia de la causa, pues un efecto no puede ser sin causa. Pero la inferencia del efecto a partir de la causa es incierta, pues aun cuando la causa exista, impedimentos imprevistos pueden con todo hacer imposible el surgimiento del efecto. Encontramos expresados ya en la más antigua Lógica ideas similares. Ya el Nyāya antiguo había explicado la "inferencia con antecedente" (*pūrvavad anumānam*) como inferencia del efecto a partir de la causa, y la "inferencia con resto" (*śeṣavad anumānam*) como inferencia de la causa a partir del efecto;[101] y Vrishagaṇa había dicho expresamente que la "inferencia con resto", es decir deducir del efecto la causa es válida (*avyabhicāri*) sin excepción.[102] Pero Dharmakīrti fue más lejos.

En primer lugar él plantea la pregunta de cómo se puede establecer que dos cosas estén entre sí en *relación de causa y efecto*. Él la contesta de la siguiente manera: Si una cosa [A] que no había sido antes percibida a pesar de que se dieran las condiciones para su percepción, es percibida a raíz de la percepción de otra cosa [B], mientras que ella [A] no existe si esta obra [B] falta, aunque se den todos los otros requisitos, entonces, ella [A] es el efecto de aquella otra [B].[103] Esto hay que comprenderlo así: No percibimos primeramente el efecto, aunque él en sí fuera perceptible. Luego la causa se hace presente, y a raíz de esto se manifiesta también el efecto. Por el contrario, el efecto no aparece, cuando la causa falta, aun si se cumplen todas las otras condiciones para que él se produzca.

Contra esto se podría objetar que en estas circunstancias el establecimiento de la relación causal igualmente sólo se apoya sobre la observación en la experiencia, como ocurre en Dignāga con el establecimiento de la simultánea existencia de la causa y del efecto, y que también aquí la experiencia sigue siendo deficiente, y que por consiguiente una conclusión en ella fundada es incierta. Pero Dharmakīrti contesta al respecto: Éste no es el caso, pues si nosotros hemos establecido en numerosos casos la simultánea existencia de dos cosas, con esto no queda dicho que ellas también deban existir simultáneamente en otras ocasiones. Por el contrario, si estableciéramos la *conexión causal* entre ambas en forma segura, aunque sea sólo una vez, entonces este establecimiento valdría sin excepción también para todos los restantes casos, pues lo que es conocido como efecto nunca puede existir sin su causa.

¿Es válida la *relación causal* realmente sin excepción en todos los casos? También aborda Dharmakīrti esta cuestión. Y aquí vemos por primera vez –lo que se manifestará siempre una y otra vez– cómo él va al fondo de las cosas y se esfuerza en llevar sus ideas hasta sus últimas consecuencias. Él dice: Las cosas del mundo fenoménico son producidas por causas, de otro modo deberían ser eternas o no haber existido nunca, pues lo que para su existencia no necesita de ninguna intervención ajena, existe desde siempre y para siempre. O bien, si no existe, entonces tampoco puede ser llevado a la existencia. Así todas las cosas del mundo fenoménico están ligadas a una causa, que condiciona su existencia y su forma de ser. Es decir, su esencia está determinada por el hecho de que ellas son producidas por una causa determinada y a su vez producen un determinado efecto. Como consecuencia de lo anterior, la conexión causal está firmemente arraigada en la esencia de las cosas y es válida en forma absoluta y sin excepción.

Para comprender esto correctamente debemos tener presente lo siguiente: Las escuelas budistas del periodo clásico y sobre todo la de los Sautrāntikas,[9] en cuyas concepciones Dharmakīrti

se apoya en primer lugar, no admiten ninguna cosa duradera, ni una materia (*prakṛtiḥ*) en el sentido del Sāṃkhya,[10] ni sustancias (*dravyāṇi*) en el sentido del Vaisheshika,[11] sino sólo fenómenos efímeros que en un solo instante surgen y desaparecen. Pero, ¿cuál es la forma de ser de estos fenómenos? No se les puede aplicar los conceptos del Vaisheshika, pues en lo que se refiere a la distinción entre sustancia (*dravya*) y propiedades (*guṇāḥ*) y sobre todo en lo que se refiere a los géneros (*sāmānyāni*), se trata, según la enseñanza de los Sautrāntikas, de meras representaciones. Los llamados fenómenos no son empero representaciones, sino reales. Ahora bien, ¿en qué consiste su esencia y sobre todo qué los diferencia, en cuanto reales, de las representaciones?

Aquí adquiere significado el concepto de *eficiencia*. Es real lo que es eficiente. Una idea similar había surgido ya en otro ámbito. En la escuela de los Sarvāstivādins,[12] que enseñaban que no sólo son verdaderamente existentes las cosas presentes sino también las pasadas y las futuras, se había visto que lo que diferencia las cosas presentes de las pasadas y futuras es su eficiencia (*kāritram*).[104] Igualmente también Dharmakīrti creyó encontrar la esencia de las cosas reales, que las diferencia de las representaciones, en su eficiencia, es decir en el hecho de que ellas son capaces de hacer surgir un efecto deseado (*arthakriyākāritvam*). Cada uno de los fenómenos efímeros con los que se constituye el mundo fenoménico, según la opinión de Dharmakīrti, consiste por esencia en una determinada eficiencia. Ellos son en cierta manera un momento de energía que en el instante siguiente da lugar a un efecto enteramente determinado.

Con esto podemos comprender cómo, de acuerdo con la opinión de Dharmakīrti, la actividad causal está arraigada en la esencia más profunda de las cosas, y también podemos comprender las definiciones que él da de causa y efecto. *Causa*, dice él, es lo que por esencia produce un determinado efecto (*tathābhūtakāryajananasvabhāvaḥ*) y *efecto* es lo que por esencia es producido por esa causa (*tajjanyasvabhāvaḥ*). El fuego

es así lo que produce humo; humo es lo que es producido por el fuego. Al respecto no interesa qué nombres el uso del lenguaje atribuye a las distintas cosas. Lo que posee la eficiencia en cuestión es fuego, sea que se le nombre así o no, pues la eficiencia es lo que constituye la esencia de una cosa.[105] Cuando diversas causas parecen no obstante producir el mismo efecto, se revela ante un examen más preciso que se trata en realidad de diferentes efectos. Así una flor que crece de un bulbo está constituida en forma diferente de aquella que uno ha obtenido de una semilla.[106] Finalmente hay que observar que nunca es una causa aislada la que produce un determinado efecto, sino siempre un conjunto de causas (*sāmagrī*). Y es por eso que a partir del efecto se deduce la existencia de este conjunto, porque yace en su propia esencia producir este efecto.[107]

Así llega Dharmakīrti a las siguientes formulaciones:[108] "*Causa* y *efecto* están caracterizados por el hecho de que ellos por esencia están en la mutua relación de producente y producido. Por consiguiente, si el humo también surgiera de otra cosa que no fuera el conjunto de las causas, fuego, etc., entonces él por esencia no sería producido por ese conjunto y no podría consecuentemente surgir de él ni una sola vez, así como tampoco podría surgir cualquier otra cosa. Y este conjunto de causas no lo produciría al fuego, porque no estaría en su esencia producirlo, como no podría producirlo cualquier otro conjunto de causas... Así lo que produce al humo es el conjunto específico de las causas, fuego, etc., y lo que es producido por el conjunto específico de las causas, fuego, etc., es el humo. Ya que, por eso, de esta manera, causa y efecto están por esencia firmemente ligados entre sí, el surgimiento a partir de algo de otra clase no es posible. En consecuencia el efecto no puede aparecer sin su causa."

[2.] Ésta es la primera conexión firme entre causa y efecto que Dharmakīrti estableció. Ella se funda en la conexión causal entre dos cosas y hace posible la inferencia de la causa a partir del efecto. Dharmakīrti llama a esto prueba por el efecto

(*kāryahetuḥ*). Él creyó encontrar una segunda clase de conexión firme en el siguiente caso.

En su esfuerzo por establecer claramente la relación entre los dominios de la causa y del efecto, Dignāga, en los casos que él ante todo investigó, había llegado a establecer que en ellos se trata de representaciones (*kalpanāḥ*) de dominio más restringido o más amplio, en las cuales el dominio de una incluye el de la otra; y él había derivado estas representaciones y su diversa extensión de la diversa exclusión de lo otro (*anyāpohaḥ*).[109] Está claro ahora que en un caso tal la representación incluida hace posible una inferencia segura de la representación incluyente. Pero ¿de dónde surge que ambas representaciones estén conectadas entre sí de una manera tal? Dignāga había deducido su conexión, como en todo, de la observación de la experiencia. Esto no le bastaba a Dharmakīrti. En estos casos no se podía hablar de conexión causal. Era necesario señalar otra clase de conexión firme, si una inferencia tal había de valer como segura.

En este caso Dharmakīrti pensó encontrar la fundamentación para una conexión firme en el hecho de que una y la misma cosa sirva de fundamento a ambas representaciones en las cuales se manifiestan la causa y el efecto. Tomemos como ejemplo a la inferencia que sirve siempre como modelo: "Esto es un árbol porque es un olmo."[110] Aquí es objeto de la conclusión un determinado árbol, en consecuencia una sola cosa real. Por el contrario, árbol y olmo son, de acuerdo con la teoría de la exclusión de lo otro [*anyāpohaḥ*], representaciones que, con el fin de realizar la delimitación frente a determinadas cosas de otra clase, son derivadas de él. De esta manera la cosa una real es en cierto modo dividida en sus diversas cualidades (*dharmāḥ*) de las cuales, en el presente caso, dos sirven de causa y efecto. Pero en realidad (*vastutaḥ*) subyace a ellas como fundamento solamente una única cosa, y es esta unidad de su ser (*tādātmyam*) lo que en forma necesaria las conecta entre sí.

Así, en una inferencia de esta clase se manifiestan las relaciones del modo siguiente: La *conclusión* pertenece al ser pro-

pio (*svabhāvaḥ*) de la *razón*. Pertenece al ser del olmo que él sea un árbol. Pero con la existencia de una cosa se da necesariamente también lo que pertenece a su ser. Está el olmo ahí, entonces debe estar ahí el árbol. Dharmakīrti llama a esto "fundamentación a partir del ser propio" (*svabhāvahetuḥ*) y da para ésta la siguiente formulación: "El ser propio sirve de fundamentación cuando la propiedad que ha de ser demostrada se da con la mera existencia de la propiedad que demuestra."[111]

Pero tampoco aquí Dharmakīrti se dio por satisfecho con este conocimiento solo, sino que él preguntó además: ¿Están estas propiedades, que sirven de causa y efecto, realmente conectadas entre sí por la unidad de su ser? y ¿se puede aducir una demostración de ello? De acuerdo con la teoría budista de la exclusión de lo otro [*anyāpoha*] la situación es clara. Pero para un adherente del Nyāya las cosas aparecen de una manera completamente diferente. Para él las cosas particulares constituían una reunión de diferentes entidades que pertenecen a diferentes categorías. Por consiguiente, para él la causa y el efecto eran entidades diferentes. En la referida inferencia esto no daba lugar a ninguna gran diferencia, pues la relación entre olmo y árbol podía difícilmente ser negada por alguien. Pero otra cosa sucedía, por ejemplo, con la inferencia, que para Dharmakīrti era especialmente importante: la inferencia de la transitoriedad o impermanencia (*anityatā*) de las cosas a partir del hecho de ser producidas por causas (*kṛtakatvam*). Al respecto uno podía preguntarse si efectivamente el hecho de que las cosas son producidas por causas –como era afirmado por parte de los budistas– trae consigo necesariamente su transitoriedad. El Nyāya en todo caso sostenía la opinión de que la transitoriedad es provocada sólo posteriormente, después del surgimiento de las cosas, por causas externas. Aquí era necesario, pues, demostrar la afirmada unidad de esencia del hecho de ser producido por causas y de la transitoriedad, si ambos iban a servir de razón y conclusión.

Para este fin recurrió Dharmakīrti nuevamente a la teoría de la causalidad. Para él, como hemos visto, el ser de las cosas

consiste en su eficiencia y está a su vez determinado por el hecho de que ellas son producidas por determinadas causas. La manera de ser de las cosas está así por lo tanto condicionada por sus causas. Diferentes causas producen diferentes cosas. Luego, él enseñaba: "la diferencia o la causa de la diferencia de las cosas consiste en que ellas están dotadas de propiedades contradictorias o tienen diferentes causas".[112] Por el contrario, causas iguales hacen surgir cosas iguales. Y lo que surge a partir de uno y el mismo conjunto de causas (*sāmagrī*) es una y la misma cosa. El mismo conjunto de causas que produce a las cosas con la calidad de causadas, las produce también con la calidad de transitorias.[113] El ser producido por causas y la transitoriedad se encuentran por lo tanto reunidos indisolublemente en una y la misma esencia, y sólo en nuestra representación mental ellos se manifiestan, en razón de la exclusión de lo otro, como dos formas de ser diferentes. Como consecuencia, ellos pueden servir en una inferencia como razón y conclusión, y, por la fuerza de esta unidad de su esencia, tal inferencia es irrefutable.

Traducción del alemán: Fernando Tola y Carmen Dragonetti

Notas

[1] Sobre Dignāga, el gran pensador, fundador de la escuela lógica y epistemológica del Budismo, ver F. Tola y C. Dragonetti, *El Idealismo Budista*, México: Premiá, 1989.

[2] *hetu* en sánscrito, término medio o *probans* en la terminología occidental. *Hetu* literalmente significa *causa* y, en la inferencia, indica la *causa* o *razón* por la cual se afirma algo.

[3] *nigamana* en sánscrito.

[4] Conservado sólo en su traducción tibetana. Editado por E. Frauwallner en pp. 837-840 de su artículo: "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung", en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-Ostasiens*, 3, 1959, pp. 83-164 (= *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1982, pp. 759-841). Traducción inglesa en R.S.Y. Chi, *Buddhist Formal Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1984, reimpresión de la edición de 1969 de The Royal Asiatic Society of Great Britain.

[5] Sobre el concepto de *anumāna* cf. H. Jacobi, *Die indische Logik*, en sus *Kleine Schriften*, Wiesbaden: F. Steiner, 1970, pp. 588-612; S. Chatterjee, *The Nyāya Theory of Knowledge*, Calcutta: University of Calcutta, 1965; y G. Oberhammer, *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, vol. I, pp. 43-60.

En las líneas que siguen Frauwallner se refiere a la "relación externa" entre la razón y la conclusión, que Dignāga había señalado como requisito del razonamiento o silogismo válido. La simultánea y reiterada aparición de dos cosas (fuego y humo) observada en la experiencia sería tal "relación externa". Para Dharmakīrti será necesaria una "relación interna" entre la razón y la conclusión. El artículo presenta dos casos de "relación interna" señalados por Dharmakīrti: la relación de causa y efecto (a partir del efecto se infiere la causa) y la relación entre dos representaciones (o conceptos) de las cuales una abarca a la otra (a partir de la representación abarcante se infiere la representación abarcada). El artículo analiza en qué forma Dharmakīrti entendía los términos "relación causal" y "relación entre representación abarcante y representación abarcada". Sólo cuando se dan esas relaciones, tal como Dharmakīrti las entiende, el razonamiento o silogismo puede ser considerado válido.

[6] Sobre la escuela Nyāya o Lógica de la India ver B.K. Matilal, *Nyāya-Vaiśeṣika*, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1977.

[7] Sobre Vṛṣagaṇa o Vārṣagaṇya ver G.J. Larson and R. Sh. Bhattacharya, *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, vol. IV, *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987, pp. 131-140 y los artículos de Frauwallner citados en las notas 8 y 102.

[8] Por ejemplo las relaciones de posesión y poseedor, de parte y todo, de materia básica y transformación, de causa y efecto, etc. Cf. E. Frauwallner, "Candramati und sein Daśapādārthaśāstram", en sus *Kleine Schriften*, pp. 212-213 y el artículo citado en la nota 102, pp. 257-258, y la *Encyclopaedia of Indian Philosophy* (citada en nota anterior), pp. 94-95.

[101] *Nyāyabhāṣya* 23, 8-11.

[102] [E. Frauwallner], "Die Erkenntnislehre des Klassischen Sāṃkhyasystems", WZKS [= Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-Asiens], 2, 1958, 128 [= *Kleine Schriften*, p. 275].

[103] *Hetubindu* [= HB] 4, 8-12; *Pramāṇavārttikasvavṛttiḥ* (= PVSV) 22, 2 y siguientes (Dharmakīrti): Ed. R. Gnoli (Serie Orientale Roma 23), Roma, 1960.

[9] *Sautrāntikas*: Escuela del Budismo Hīnayāna.

[10] *Sāṃkhya*: Escuela hinduista dualista.

[11] *Vaisheshika*: Escuela hinduista atomista.

[12] *Sarvāstivādins*: Miembros de la escuela budista Sarvāstivāda.

[104] Cf. volumen 3 [Referencia al tercer volumen de la obra *Geschichte der indischen Philosophie*, planeada por Frauwallner pero no llevada a conclusión].

[105] *PVSV* 23, 10 y siguientes.

[106] Cf. *PVSV* 23, 22-25; *Pramāṇaviniścaya* (= *P Vin* II) II 36*, 22-27 (Dharmakīrti). Ed. de E. Steinkellner, Wien, 1973.

[107] *PVSV* 23, 19-21.

[108] *HB* 20*, 4-16 [traducido del tibetano].

[109] Ver *supra* [referencia no desarrollada por Frauwallner].

[110] Los indios dan como ejemplo el árbol Śiṃśapā (*Dalbergia Sissov*).

[111] *HB* 5*, 10 y siguientes: sādhanadharmabhāvamātrānvayini sādhyadharme svabhāvo hetuḥ.

[112] *PVSV* 22, 21 y siguientes.

[113] *PVSV* 17, 21 y siguientes.

Once semanas en el monasterio Sa-Skya (fragmento de las memorias de viaje al Tibet)*

Mahāpaṇḍita Rāhula Sāṅkrityāyana

Breve historia del Monasterio Sa-Skya. Los grandes representantes de su actividad intelectual

El Monasterio Sa-Skya –ubicado en la ruta comercial que une el valle del Nepal con la rica área agrícola alrededor de Shigatse (localidad ubicada a unas 140 millas al oeste de Lhasa)– ha ocupado un lugar muy importante en la historia del Budismo en Tibet y Mongolia. Comenzó siendo un pequeño templo construido a mediados del siglo XI (1073) por dKon-mchog rGyal-

* El profesor Rāhula Sāṅkrityāyana realizó cuatro viajes al Tibet: en 1929/30, 1934, 1936 y 1938, y publicó tres artículos sobre los manuscritos que descubrió en el Tibet, en el *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* (JBORS) núm. 21, 1935, núm. 23, 1937, y núm. 24, 1938. En el trabajo de F. Bandurski, citado en la nota de homenaje a Rāhula Sāṅkrityāyana, incluida en este número de *REE*, se encuentra una relación de todos los manuscritos descubiertos por el erudito indio. Los dos manuscritos mencionados al final del presente artículo fueron descubiertos en el tercer viaje.

El presente artículo es la traducción al español de una sección del artículo de Rāhula Sāṅkrityāyana, "On Way to Tibet", publicado en *Insights into Buddhism*, edited by S.K. Gupta, Delhi, Sri Satguru Publications, 1986. La fuente de este artículo es a su vez la revista *The Maha Bodhi*, volumen 44, núms. 10-11.

Los nombres propios que aparecen en la primera parte del artículo han sido dados de acuerdo con la manera en que se les *escribe* en tibetano, porque así son mencionados en la mayoría de las obras sobre el Tibet. Por el contrario, los otros nombres son dados de acuerdo a como se les *lee* o *pronuncia* en tibetano; entre paréntesis, al lado de cada uno de ellos se indica la forma como se les escribe. (Con relación a este punto debe tenerse presente que en tibetano, como en muchos idiomas, las palabras se *escriben* de una forma y se *leen* o *pronuncian* de otra).

Para mayor información sobre la escuela Sa-Skya puede consultarse: Giuseppe Tucci, *Le Religione del Tibet*, Torino, 1971 (traducción al inglés *The Religions of Tibet*, London, 1980); Helmut Hoffmann, *Die Religionen Tibet*, Freiburg/München, 1956 (traducción al inglés *The Religions of Tibet*, London, 1979).

po (nació en 1034) de la familia ḥKhon. dKon-mchog rGyal-po fue un devoto budista laico, discípulo de ḥBrog-mi (992-1072), maestro prominente, que estudió sánscrito en el Nepal y Budismo en la India en la Universidad de Vikramashīla y tradujo el *Hevajratantra* al tibetano, uno de los textos básicos de la Orden Sa-Skya. dKon-mchog rGyal-po habría sido por completo olvidado si no fuera porque sus descendientes obtuvieron para sí un lugar muy especial en la historia religiosa y política del Tibet.

Después de dKon-mchog rGyal-po, un famoso viajero, el lotsā-ba Ba-ri, es mencionado como Superior de ese templo. Aún hoy existe un pequeño templo dedicado a la Diosa Tārā (Sgrol-ma = Ḍol-ma), construido por él, cerca del actual palacio Ḍolma en donde dKon-mchog rGyal-po edificó su templo.

El hijo de dKon-mchog rGyal-po, Kun-dgaḥ sñiṅ-po (1092-1158), fue el tercero en la sucesión de Superiores del templo –cargo que ocupó durante 46 años– y como él fue el primero de los cinco famosos Grandes Maestros de la Orden de los Sa-Skya, debe haber sido una gran personalidad. Él formuló los principios básicos de la Orden Sa-Skya conocidos como *Lamḥbras* ("El Camino y el Fruto").

Él mismo no es muy conocido por sus obras, pero su propio hijo, Grags-pa rGyal-mtshan (1147-1216), desempeñó en el templo una importante función. Fue otro Gran Maestro de los Sa-Skya, destacado erudito del tibetano, que conoció al mismo tiempo el sánscrito, y, entre las obras sánscritas que él tradujo al tibetano, se encuentra el *Nyāyamukha* de Dignāga –traducción hoy perdida. Escribió muchas obras, e incluso comentarios al *Chakrasaṃvaratantra* y al *Hevajratantra*. Fue un gran amante del conocimiento. Durante su vida en el Monasterio Sa-Skya muchos eruditos indios y tibetanos residieron en él. Él es el constructor del Templo de U-tse (= Dbu-rtse), cuyos macizos pilares en cedro muestran que el constructor poseía grandes recursos. Entre los manuscritos sánscritos en hojas de palmera de este Monasterio, los textos del *Gaṇḍavyūhasūtra* y del *Shatasahasrikaprajñāpāramitāsūtra*, dos importantes *sūtras*

mahāyānistas, fueron especialmente copiados para él. Bajo su guía su sobrino, Kun-dgaḥ rGyal-mtshan (1182-1251), se convirtió en el más grande erudito tibetano, más conocido con el nombre de Sa-Skya Pan-chen: "el Gran Paṇḍit de Sa-Skya", al cual luego nos referiremos.

A fines del siglo XII (1197) Magadha, en el noreste de la India, fue arrasada por los turcos y mahometanos, y Muḥammad-ibn-Bakhtyār destruyó los dos grandes centros budistas de enseñanza superior: Nālaṇḍa y Vikramashīla. Los monjes budistas que habitaban en ellos huyeron hacia los países budistas vecinos. Entre tales refugiados estaba Shākyashrībhadra (1127-1225) –el último rector de la Universidad Monástica de Vikramashīla y preceptor del Rey de Magadha. Estaba en Nepal cuando Grags-pa rGyal-mtshan oyó acerca de él y, a través del lo-tsā-ba de Khro-phu, Byams-paḥi dpal, lo invitó a ir a Sa-Skya. Shākyashrībhadra y los pandits indios que eran sus compañeros de viaje, permanecieron en Sa-Skya muchos años. Kun-dgaḥ rGyal-mtshan, sobrino de Grags-pa rGyal-mtshan y el futuro gran Sa-Skya paṇḍita, se convirtió en su discípulo monje y estudió con él la lengua y la literatura sánscritas, especialmente la lógica y la filosofía.

Al mismo tiempo que el Budismo iba desapareciendo de la India donde tuvo su origen, Kun-dgaḥ rGyal-mtshan, el gran Sa-Skya paṇḍita (convertido ya en uno de los cinco Maestros supremos y en el sexto Superior de Sa-Skya) iba conquistando para él un nuevo país, Mongolia. Fue en 1243 que él envió a dos de sus sobrinos a Mongolia como misioneros; uno de éstos, ḥPhags-pa (1235-1280?), se convertiría en su sucesor después de su muerte. En 1244 Kun-dgaḥ rGyal-mtshan fue invitado por el príncipe (Khan) mongol Godán (Ködän), gobernador de Kansu e hijo del Emperador Mongol de China (Ogodei, que reinó de 1229 a 1241); en 1246, se convirtió en el preceptor del Khan. Éste le ofreció el Tibet central como donación piadosa en 1248, siendo nombrado virrey o regente del Tibet. En esa época comenzó el gobierno monástico en Tibet. Sa-Skya paṇḍita mu-

rió en Mongolia. Fue famoso por su dominio de las "Diez Ciencias" (cinco menores: poética, sinonimia, lexicografía, astrología, danza y drama; cinco mayores: arte y técnica, medicina, gramática, lógica, filosofía) y por haber creado la primera escritura para el idioma mongol. Escribió sobre diversas ciencias, siendo su obra fundamental un tratado famoso sobre el desarrollo de la lógica budista a partir del *Pramāṇavārttika* de Dharmakīrti.

Después de él sus sucesores ḥPhags-pa y Dharmapāla fueron también monjes, pero a partir de ellos todos los Superiores del Monasterio Sa-Skya han sido laicos. ḥPhags-pa construyó el "Gran Templo" (Lhakhang-Chenmo = Lha-khaṅ Chen-mo) del otro lado del río. Es uno de los templos más grandes del Tibet. ḥPhags-pa fue un escritor muy prolífico sobre diversos temas del Budismo; escribió también cartas a los príncipes mongoles en elegante estilo e inventó un tipo de escritura para el idioma mongol que lleva su nombre. En su época el poder político de los Sa-Skya alcanzó su zenit, pues gozaron de la confianza y el apoyo de Khubilai Khan, Emperador de China de la dinastía Yüan (los gobernantes mongoles de la China), que reinó de 1260 a 1294. Después de ḥPhags-pa, sobrevino la decadencia. Con todo, incluso hasta hoy [inicios del siglo XX], este Monasterio Sa-Skya ha retenido su influencia religiosa, posee centenares de aldeas y funciona como un estado protegido.

Doni Chenpo, el anfitrión

Nuestro anfitrión Doni Chenpo es un importante funcionario del Monasterio Sa-Skya, y sólo el Ministro denominado *Shapé* es mayor en rango que él. Entre los laicos de Sa-Skya él es la persona más erudita.

Gobierno alternativo

Desde las últimas diez generaciones la familia jerárquica Sa-Skya está dividida en dos ramas –la del Palacio Ḍolma (= Sgrolma: "Tārā") y la del Palacio Phum Chog (= Phun-tshogs: "Excelente"). Los jefes de cada una de ellas acceden al trono por turnos. El jefe del Palacio Ḍolma era el jefe de la secta y del estado hasta el año pasado [1935] en que murió. El próximo mes de octubre el jefe del Palacio Phum Chog será instalado formalmente como jefe de la secta.

Los manuscritos sánscritos del Monasterio Sa-Skya

Para mí el Monasterio Sa-Skya y sus ramas son de extrema importancia, ya que casi todos los manuscritos sánscritos en hojas de palmera se encuentran en él. Se me extendió muy fácilmente el permiso para acceder a los manuscritos y al tercer día de mi llegada recibí los manuscritos para copiar. Después de terminar el Cuarto Capítulo del *Vārttikālaṅkāra* de Prajñākaragupta (= *Pramāṇavārttikabhāshya*) fui a ver al Superior en ese momento –el jefe del Palacio Phum Chog. Él insistió en que yo debería ver la Chagpe Lhakhang (= Phyag-dpe-lha-khaṅ: "Biblioteca de manuscritos") de Lhakhang-Chenmo, porque él había oído acerca de la existencia ahí de manuscritos sánscritos. Cuando pregunté acerca de esto a otras personas me pareció que la perspectiva de encontrar manuscritos no era muy buena, pero, con todo, decidí ir y ver.

Con el permiso de las autoridades del Palacio Ḍolma el sello fue roto y el pequeño cuarto en el techo del Lhakhang-Chenmo se abrió, y una fina nube de polvo surgió de él. Entramos en el cuarto. Todo el piso estaba cubierto por media pulgada de polvo. Parecía que el cuarto no había sido abierto por más de cincuenta años. En lo alto de las estanterías de libros vimos pájaros, hue-

vos. Después de aclarar nuestras gargantas, que habían sido obstruidas por el polvo, comenzamos a mirar a nuestro alrededor. ¡Sobre los estantes de madera fijados sobre tres lados de la pared, miles de manuscritos estaban guardados! Muy pocos están numerados. Algunos de ellos en tamaño y en apariencia parecían manuscritos sánscritos en hojas de palmera. Después de muchos intentos nos sentimos desilusionados, pero muy pronto nuestros corazones se alegraron cuando en el estante del lado izquierdo, entre los manuscritos tibetanos, encontramos, uno tras otro, numerosos manuscritos sánscritos en hojas de palmera. Había 25 atados de ellos cubiertos con dos tapas de madera y sujetados con sogas muy gastadas y viejas de cuero.

¡Después de hacer una rápida investigación encontramos que había un manuscrito completo del *Pramāṇavārttikabhāshya* de Prajñākaragupta, un sub-comentario del Primer Capítulo del *Pramāṇavārttika* de Dharmakīrti y una copia completa del *Yogāchārabhūmi* de Asaṅga! Con el corazón lleno de alegría tomamos los dos manuscritos con nosotros para copiarlos y desde el 26 de mayo al 7 de julio todo mi tiempo estuvo ocupado en esta tarea.

Después de arreglarlos por orden y de hacer un catálogo descriptivo de todos los treinta y ocho volúmenes, el 23 de julio [de 1936] me despedí de mis muchos amigos de Sa-Skya –los miembros de la familia Doni Chenpo y hombres y mujeres de los dos palacios. Durante mi anterior visita había permanecido en Sa-Skya alrededor de tres semanas, y esta vez unas once semanas completas; pero Sa-Skya es un gran reservorio de arte y cultura india y budista que no puede ser investigado en tan corto tiempo.

Traducción del inglés: Eleonora Tola

La teoría budista de la paciencia (Kshānti) del rey como creadora de paz*

Alex Wayman

Algunos autores han sostenido que el Budismo sobresale entre las religiones del mundo por su búsqueda de la paz. Por lo general ellos se refieren a la enseñanza del Bodhisattva que procura rescatar al mundo del sufrimiento. Su posición es que una determinada Perfección del Bodhisattva se destaca entre las Perfecciones con miras a este propósito: la *kshānti-pāramitā* o Perfección de la Paciencia.

Pero constituye también motivo de orgullo para el Budismo el haber creado la práctica del Bodhisattva de las Seis Perfecciones: el dar (*dāna*), la moralidad (*śīla*), la paciencia (*kshānti*), el esfuerzo (*vīrya*), la meditación (*dhyāna*) y el conocimiento (*prajñā*). Estas Perfecciones desde luego apelan a todas las personas de buena voluntad.

* El presente artículo es la traducción española del artículo "The Buddhist Theory of the King's Forbearance (Kṣanti) as Peace Making", publicado en *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies*, núm. 17, septiembre 1994, pp. 355-369, del profesor Alex Wayman. Agradecemos al profesor Wayman por habernos autorizado a traducirlo al español e incluir la traducción en *REB*. Los subtítulos en cursiva fueron agregados por *REB*. La palabra *kṣanti* es de difícil traducción. Debe tenerse presente que, de acuerdo con el diccionario sánscrito-inglés de Monier Williams, usualmente significa *patience* (paciencia), *forbearance* (acto de soportar), *endurence* (acto de aguantar), *indulgence* (indulgencia), y, de acuerdo con el diccionario de sánscrito budista híbrido de Edgerton, significa también *intellectual receptivity* (receptividad intelectual), *the being ready in advance to accept knowledge* (el estar preparado de antemano para aceptar el conocimiento). El profesor Wayman atinadamente la traduce por la palabra inglesa "forbearance".

El ideal budista de rey

La institución de la monarquía. El ideal de rey

La literatura budista tiene una historia del "primer" rey, llamado el Gran Consenso (*mahāsaṃmata*). Esto es parte de una leyenda que se refiere al origen del sistema monárquico del clan Shākya. La leyenda puede encontrarse en el *Vinaya* budista tibetano, *Dulva*, tal como es referida también al principio de los *Anales Azules*.[1] En las escrituras pālis la leyenda se encuentra en el *Aggañña Sutta* [XXVII] del *Dīgha Nikāya*.[2] En este texto a partir del párrafo 9, se narra cómo, luego de la desaparición periódica (o destrucción) de las moradas inferiores, los seres conscientes habían renacido en su mayoría en lo que los budistas llaman el "dominio de la forma" (*rūpadhātu*) con sus variadas subdivisiones detalladas en los libros del *Abhidharma*. Renacieron especialmente en el cielo de las deidades radiantes o brillantes [pāli *ābhassara*] (sánscrito *ābhāsvara*). Estos seres estaban hechos de intelecto o mente, se alimentaban de alegría y podían ir a donde quisieran. Después de un largo tiempo, los mundos inferiores comenzaron a reaparecer. Los seres fueron cayendo gradualmente en niveles inferiores. Se alimentaban con comida cada vez más tosca y, en consecuencia, perdieron su condición "original" de vivir como cuerpos hechos de intelecto o mente, etc. A medida que sus cuerpos se hacían más sólidos, se transformaban en varones y mujeres. Finalmente adoptaron la costumbre humana de cultivar arroz. Establecieron lotes con cercos de modo que cada uno tuviera una plantación de arroz para cosechar. Luego, alguna persona codiciosa, al tiempo que recolectaba su propia cosecha de arroz, robaba la de algún otro, una y otra vez. Los otros seres comenzaron a golpearlo con las manos y con palos. En el parágrafo 20 se dice:

"Ahora bien, oh Vāseṭṭha, debes saber que aquellos seres se reunieron y se lamentaron (como sigue): Señores, han aparecido entre los seres malas cualidades debido a las cuales se ha llegado a conocer qué es tomar lo que no es dado y se ha llegado a conocer la crítica, se ha llegado a conocer el castigo. ¿Por qué no elegimos a algún ser que pudiera enojarse ante aquello frente a lo cual es correcto enojarse, que pudiera censurar aquello que es rectamente censurable y que pudiera desterrar a quien merece ser desterrado? (Cada uno de) nosotros le dará a cambio una (sexta) parte de su arroz."

El parágrafo 20 narra cómo estos seres buscaron a aquel de entre ellos que les parecía sobresaliente y de una probada capacidad, le pidieron que se enojara cuando fuera correcto enojarse y demás, y le dijeron que le darían la sexta parte de su cosecha de arroz por el servicio. Él estuvo de acuerdo y así se hizo. Luego el parágrafo 21 llama a esta persona el "Gran Consenso" (*mahāsaṃmata*), porque aquellos seres se habían puesto de acuerdo acerca de esa persona, es decir la habían elegido.

Así comienza el linaje que las versiones más tardías de la historia llaman el "linaje solar" (*sūryavaṃśa*). El punto central de la historia es la afirmación de que el sistema de la monarquía comenzó con el establecimiento de los deberes del rey que consistían en la mediación en las disputas y en la protección de los ciudadanos frente a los que actuaban mal. Esto, pues, explica el ideal de rey.

Los malos reyes

Pero con el tiempo el sistema monárquico degeneró debido al advenimiento de reyes que perseguían a personas inocentes y que codiciaban los territorios vecinos, en una palabra, que incurrían en el mismo robo que había llevado a establecer el sistema monárquico "original". Tales reyes pueden imaginar enemigos, tener temores mórbidos, albergar en sí implacables odios frente

a insultos reales o imaginarios, tener amplios planes de venganza –una venganza a la que no le interesa cuántos inocentes pueden resultar heridos o morir. Tal vez, el Rey Ashoka de la Dinastía Maurya fue uno de estos reyes, cuando llevó a cabo la matanza para conquistar Kalińga. Más tarde se convirtió al Budismo y ganó la fama de protector de la paz.[3]

Ashoka, restaurador del antiguo ideal de rey

Bien podría ser que Ashoka se viera a sí mismo como el restaurador del antiguo ideal de rey que sirve a los intereses del pueblo; y dado que se sirve mejor a estos intereses cuando reina la paz, Ashoka trató de traer la paz a su imperio y, en la medida de sus posibilidades, también a los países aledaños. El eminente historiador del Sudeste Asiático, Arthur L. Basham, en una conferencia en Madison, Wisconsin, retomó la afirmación de Ashoka que se encuentra en su famoso Edicto XIII sobre Roca.[4] En él Ashoka relata su arrepentimiento y dice que la única victoria que busca es la victoria del Dharma, que por todas partes la gente vive de acuerdo con el Dharma. Basham no encontró evidencias de que Ashoka hubiera ganado territorios vecinos por medio del Dharma. Basham concluía: "Aunque la noble visión de Ashoka de un mundo de paz, con él mismo y sus descendientes como líderes morales, nunca se materializó, es erróneo sugerir que su régimen no tuvo efecto sobre la historia posterior. Durante más de veinte años la gente de la India estuvo sometida a una constante propaganda a favor de la no-violencia, el vegetarianismo y el comportamiento moral. Esto tiene que haber provocado algún efecto."[5] Quiere decir que, si comparamos la India descrita por Megasthenes, su institución de innumerables espías, de "doncellas-veneno" y de torturas, con la India descrita por viajeros durante la dinastía Gupta tardía, encontramos tal disparidad que debemos apreciar tanto más el rol de Ashoka al plantar las semillas que permitieron un cambio desde la despia-

dada eficiencia de los dos primeros reyes de la dinastía Maurya, a la urbanidad y la amabilidad de la administración Gupta.

Ashoka aconseja la práctica de la kshānti (paciencia)

Deberíamos mencionar, respecto del mismo Edicto XIII sobre Roca, que Ashoka, llamándose a sí mismo "Amado de los Dioses", dijo: "El Amado de los Dioses desea para todas las creaturas la no-violencia, el auto-control, la ecuanimidad y la dulzura." Y, aconsejando a sus hijos y nietos, dijo: "Incluso en una conquista llevada a cabo por medio de las armas, ellos deberían practicar la paciencia (indulgencia), y recurrir sólo a castigos ligeros y considerar como victoria sólo la victoria del Dharma."[6] La expresión "practicar la paciencia" traduce las formas verbales *khaṃti* o *kṣaṃti*[7] (ver Hultzsch). La forma nominal *kṣānti* (paciencia) designa una práctica muy apreciada en el Budismo. En el periodo Mahāyāna es una de las Seis Perfecciones tal como lo señalamos después.

Significado de "Dharma" en las inscripciones de Ashoka

En cuanto a qué entendía Ashoka por "Dharma", parece que es lo señalado por Bandyopadhyaya: "La Justicia era, pues, el primer deber del rey, y al hacer justicia no debía dejarse llevar por sus simpatías y antipatías. La imparcialidad era el primer criterio de la justicia y esto abría al rey el camino para obtener no sólo el dominio del mundo, sino también del reino celestial."[8] Lo que esto tiene que ver con la paz, es que Ashoka llegó a darse cuenta de que conquistar un territorio vecino, tal como lo hizo con Kaliṅga –con su inevitable matanza– no era realmente un deber del rey. Sin embargo, los reyes emprendían guerras como éstas cuya futilidad Ashoka llegó a sentir. Y ése fue virtualmente el caso para el mismo reino de Kaliṅga, ya que des-

pués del reinado de Ashoka, cuando la Dinastía Maurya se debilitaba, Kaliñga se liberó del yugo de Magadha y alcanzó la grandeza en épocas del notable príncipe llamado Khāravela.

El rey ideal puede ser comparado con un árbol protector. En la imaginería de la Inscripción sobre piedra de Kelurak, en Java, se dice:[9]

> "Que sea victorioso este Árbol de los Deseos
> en esta (época) Kali:
> sus raíces son la Mente de Iluminación,
> su tronco es la Compasión,
> sus ramas son la Gran Paciencia,
> sus hojas son el Deseado Refugio."

La conversión de un rey al Budismo no es causa de su ineficiencia

Algún crítico podría afirmar que la conversión de un rey al Budismo lo torna ineficiente. Ese crítico podría dar el ejemplo de los mongoles –aquellos feroces mongoles, la tribu de Genghis Khan. Su descendiente Kublai se convirtió al Budismo tibetano; poco después los mongoles se volvieron amantes de la paz, pero también blandos, débiles políticamente, e ineficaces. Éste es un juicio superficial, pues cuando uno estudia los diversos países, se puede encontrar algunos que son débiles tanto cuando los gobiernan hombres malvados como cuando los gobiernan hombres buenos; y se puede observar países que son fuertes tanto cuando son gobernados por personajes repulsivos como por personas bondadosas. Un país puede tener paz sin que su gobernante sea un seguidor del Budismo y del mismo modo ese gobernante puede ser ineficiente aunque siga cualquier otra religión que sea culpable de guerras religiosas. Era de esperar que la Dinastía Yüan en China fuera en algún momento derrocada, ya que los mongoles habían impuesto en China un gobierno ex-

tranjero. Pero aun así, el régimen más atroz de los tiempos modernos que creía que sería un "Reich de mil años" no duró tanto como el de los ladrones reales llamados Nandas, que gobernaron la India y que a su vez no duraron tanto como los gobernantes budistas mongoles de China. Lamentablemente, no es suficiente que un gobernante sea un "Árbol de los Deseos de la época Kali" con la Mente de Iluminación, Compasión para todos y Gran Paciencia. Estas virtudes deben ser regidas por el Conocimiento (*prajña*); y sería de ayuda el contar con los "hábiles medios" (*upāya-kaushalya*) claramente delineados en el célebre Sutra del Loto (*Saddharmapuṇḍarīka*).

Y aquellos monjes guerreros

Situaciones y casos de violencia difíciles de juzgar

Se han publicado varios estudios acerca de los monjes budistas guerreros. Los eruditos que escriben sobre estos temas deberían conocer también las doctrinas budistas.[10] Cuando existe tal conocimiento se puede entonces esperar una exposición seria como la que presenta el orientalista francés Paul Demiéville en su trabajo acerca del Budismo y la guerra.[11] Demiéville empieza señalando que los budistas condenaban, de manera tan explícita como fuera posible, la matanza de seres vivos. Ésta era una de las cinco prohibiciones que constituían los cinco votos de los budistas laicos y violarlas podía llevar a la exclusión de la Comunidad. Aun así, se daban situaciones y casos en los cuales no era fácil juzgar.

Por ejemplo, ¿puede el suicidio no ser condenable? Si fuera así, entonces matar a otro es un pecado, pero matarse a sí mismo no lo es. Puede plantearse entonces la cuestión: ¿la vida de otro es más sagrada que la propia? Este tema se complica incluso por los diferentes tipos de suicidio. La historia del discípulo

de Buda Kātyāyana (en pāli, Kacchāna) ilustra la cuestión. Éste había planeado ir a enseñar a Ujjain (que estaba en el estado de Avanti). Cuando le informaron del peligro que había allí de unos bandoleros, Kātyāyana dijo: "Si me matan, seré liberado de este cuerpo", a lo cual Buda respondió: "Entonces ve y predica el Dharma."[12] Mientras que algunas personas podrían considerar que la actitud de Kātyāyana es comparable a un suicidio anticipado, la respuesta de Buda sugiere que los bandoleros se abstendrían de hacerle año, de modo que él tendría éxito en su prédica del Dharma en Avanti. De acuerdo con los pasajes citados por Demiéville, si bien el suicidio es una grave falta en el Budismo, no lo es tanto como matar a otros.[13]

Otro problema era la vida del tirano. ¿Debería estar ésta al margen del asesinato? En ese caso, deberíamos concluir que las vidas de sus víctimas no son valiosas y que sólo la suya tiene valor.

En cuanto al rey, que puede ser un tirano criminal, un texto citado como *Satyakaparivarta* incluye un verso que Jamspal traduce como sigue:[14]

> "Su Majestad no debe matar.
> Es importante que ningún ser pierda su vida.
> Si su Majestad desea
> proteger y prolongar su propia vida,
> no debe ni siquiera tener el pensamiento
> de quitarle la vida a otro."[15]

Preferiría traducir la segunda frase (del tibetano) así: "La vida es algo importante para todos los seres." Pero en cualquier caso lo que se sugiere es que el tirano que cree que puede no ser hecho responsable de sus actos, se vuelve por eso mismo, vulnerable.

Se menciona un episodio en el Tibet del 841 d.C.: el rey tibetano Glang-der-ma, que perseguía a budistas, fue asesinado por un monje budista que escapó. El historiador Bu-ston atribu-

ye al asesino "pensamientos compasivos" frente al malvado rey.[16] Aun así, en vista de que este monje era un eslabón en la cadena de transmisión del *Vinaya* de los Mūlasarvāstivādins del periodo previo a la segunda era del Budismo tibetano, más tarde se invitó a ir al Tíbet a otro linaje poseedor de ese *Vinaya*.[17]

Demiéville cita el ejemplo que se encuentra en el *Yogācārabhūmi* de Asaṅga acerca de un Bodhisattva que vio a un bandido a punto de matar a muchas personas y que pensó: "Aunque signifique que yo mismo vaya al infierno, salvaré a ese bandido del mal destino a que se haría acreedor por tal asesinato (además de salvar la vida de las posibles víctimas) matándolo." Y –señala Asaṅga– en realidad al matarlo no sólo no comete pecado, sino que además gana un gran mérito.[18]

Hubo monjes guerreros en Japón y batallas sectarias en el Tíbet. Estas luchas indican ausencia de paz en el Saṅgha.

Los monjes guerreros y las monjas también peleaban contra los demonios. El demonio principal era Māra, el Tentador. Pero cuando ganaba un monje o una monja, de acuerdo con los relatos que se han conservado (como en la vida de Buda), Māra simplemente se retiraba. El demonio Māra nunca fue muerto, pero estaba siempre listo para volver a aparecer, para alejar del recto camino a algún monje o a alguna monja. La batalla contra estos demonios está, por cierto, justificada.

La función pacificadora de la kshānti

Significados del término kshānti y casos de aplicación

En la introducción de su traducción del *Pāramitāsamāsa* de Ārya-Shūra, C. Meadows explica así el sentido de la Perfección de la Paciencia (*kshānti-pāramitā*): "El término *kshānti* es usado en las obras del Mahāyāna para designar un amplio espectro de cualidades intelectuales y emocionales, que incluyen el sa-

ber soportar el insulto y la injuria tanto como el elogio y los halagos, la resistencia al sufrimiento y la receptividad frente a las enseñanzas del *dharma* budista."[19] También señala que esta práctica era mucho más notoria en los textos del Mahāyāna que en los del Theravāda. Anteriormente señalamos un importante uso del término en el Edicto XIII sobre Roca de Ashoka. La importancia creciente de este término puede haber comenzado con este edicto. El Canon Pāli del Budismo Theravada, así como el Canon Budista en sánscrito ya estaban establecidos o se establecerían rápidamente.[20] Las escrituras del Mahāyāna, que llegaron después, reflejan el énfasis puesto en la *kshānti*. Sin embargo, indicaremos más adelante cómo la noción ya estaba bien desarrollada en los textos más antiguos, aunque no se usara el término *kshānti*.

Podemos citar dos versos que muestran cómo la ira y el odio alteran la paz de la mente. El primero proviene del *Pāramitāsamāsa* (III, 18):[21]

> "El pensamiento discursivo erróneo (*mithyāvikalpa*)
> es la causa de la ira
> –aquella fiebre del corazón–
> en aquellos que son débiles de carácter;
> el pensamiento discursivo correcto (*samyagvikalpa*)
> establece la tranquilidad mental,
> que es una forma de paciencia."

El segundo es del *Bodhicāryāvatāra* (VI, 3) de Shāntideva:[22]

> "Mientras la espina del odio hace sufrir al corazón,
> la mente no tiene paz
> ni alcanza el placer y la alegría;
> no conoce el descanso del sueño
> ni la firmeza del pensamiento."

Los diversos aspectos de la "paciencia" (como traducción de kshānti) están muy bien caracterizados en el Budismo primitivo.

La "paciencia" frente al *dharma*, esa suerte de aceptación o receptividad, es llamada en el *Akṣayamatinirdeśasūtra* "fuerte paciencia" (Tib. *śin tu bzod pa*, probablemente = al sánscrito *atyantakṣānti*).[23] El Sūtra dice: "El mundo (*loka*) es vacío; y la "paciencia" frente a esto es "fuerte paciencia" (*hjig rten pa ñid stoṅ pa ste / gaṅ ḥdi la bzod pa de ni śin tu bzod pa*).[24] Buda le explicó a Ānanda: "Por estar vacío de yo o de lo que pertenece al yo, se dice: 'el mundo es vacío', Ānanda."[25] Se esperaba, entonces, que Ānanda tuviera "paciencia", es decir aceptación frente a esta enseñanza.

Así, la anteriormente mencionada historia del discípulo de Buda, Kātyāyana, ilustra lo que Meadows llama "paciencia frente al insulto y a la injuria" y se puede presumir que Buda reconoció esta "paciencia" en su discípulo y aprobó luego su ida a Avanti para enseñar. [Ver en *REB* 9, pp. 95-102 la historia similar de Pūrṇa, que ilustra el tema de la paciencia, del saber soportar, budista.]

La clase de *kshānti* llamada "resistencia al sufrimiento" es el tema de varias historias; por ejemplo, el caso de Kisā Gotamī [ver *REB* 10, pp. 132-137], quien cuando murió su niño, no pudo aceptar su muerte, y lo llevó de un lado al otro buscando medicinas. Buda le indicó como medicina que se procurase una semilla de mostaza de una casa de la ciudad en la que no hubiera muerto ninguna persona. Fue ella, entonces, a buscar la semilla de mostaza y así descubrió la verdad: que la muerte es común a todos; y se resignó a la muerte de su hijo.[26] Esta comprensión también fue un caso de *kshānti*.

De este modo lo arriba expuesto ilustra tres formas de conseguir la paz, en circunstancias en que las personas están confundidas, perturbadas o encolerizadas.

Comienza con uno mismo

Control de la mente y kshānti como medios de aislamiento y autodefensa

A menudo oímos que el gobierno miente a la gente y luego oímos que la gente dice que no se puede hacer nada al respecto. Pero para el Budismo algo se puede hacer al respecto: ¡No mentirse a uno mismo! El *Bodhicāryāvatāra* de Shāntideva (V, 12-14) nos dice:[27]

> "Los malvados son infinitos en número.
> ¡Cuántos podría matar!
> Pero, cuando este pensamiento de cólera es eliminado,
> se eliminan también todos los enemigos.
> ¿Puede haber suficiente cuero
> como para cubrir toda la tierra
> [y protegerse uno así de las espinas]?
> Con el cuero de una simple suela de sandalia
> puedo cubrir la tierra
> [y protegerme de sus espinas].
> Así yo no puedo controlar a los seres a mi alrededor;
> ¡controlaré mi propia mente! ¡Para qué a los demás!"

Tsong-kha-pa citó este pasaje en su exposición de la práctica del Bodhisattva. La sección del *Akṣayamatinirdeśasūtra* que trata de esta Perfección (*pāramitā*) nos dice cómo uno alcanza el indicado control de la mente. Uno debe practicar la paciencia del cuerpo, de la palabra y de la mente; para llegar así a entender la propia palabra como un eco, el propio cuerpo como una imagen reflejada y la propia mente como una ilusión.[28] Esta práctica tiende a construir alrededor de la persona un círculo mágico que no puede ser atravesado por pensamientos violentos y dañinos.

Un samādhi como logro supremo de kshānti. Sus beneficios

El mencionado Sūtra del Mahāyāna presenta como el supremo logro de la paciencia a un *samādhi* [concentración de la mente] en el cual el Bodhisattva Akshayamati alcanza la serenidad. Es el *samādhi* del Bodhisattva llamado "Entrada en el propio cuerpo de todas las cosas". Como dice el Sūtra, por obra de este *samādhi* entran en el cuerpo, por el orificio umbilical, toda clase de cosas, como guirnaldas de flores, ungüentos, estandartes, pendientes y otros objetos auspiciosos. Y el tamaño del cuerpo sin embargo no se torna ni más grande ni más pequeño. El Bodhisattva Akshayamati demostró que podía absorber todos los mundos en su cuerpo por medio de este *samādhi*.[29] Es tal vez a este estado al que alude el *Pāramitāsamāsa* III, 38, en la traducción de Meadows:[30]

> "Y habiendo obtenido este tesoro
> supremo, inagotable, hecho de dominio,
> capaz de realizar los propósitos de otros,
> uno nace dotado de poder,
> para ayudar a los buenos
> a punto de caer en la desdicha."

Según el Sūtra de Akshayamati, como una consecuencia del *samādhi* del Bodhisattva Akshayamati y de su enseñanza acerca de la *kshānti*, muchos millones de personas comunes hicieron surgir en sí la Mente de Iluminación (en el sentido convencional); y muchos millones de Bodhisattvas obtuvieron la "aceptación de [la doctrina de] que todos los *dharmas* son sin surgimiento" (*anutpattika-dharma-kṣānti*).[31]

Así, la realización de la Perfección de la Paciencia convierte al que se esforzó en obtenerla en un Rey de la Edad de Oro. Este parece ser el mensaje del *Pāramitāsamāsa* III, 40:[32]

"La devoción (*bhakti*) se arraiga en la Paciencia;
los *munis* [sabios] habitualmente la practican
en la condición de un rey-sabio.
Los que tienen sus mentes compenetradas de fe
jamás experimentan en su camino del *dharma*
la rotura del eje
del carro de los deseos de su corazón."

Así los súbditos de ese rey nunca encuentran roto el eje de su carro. ¡Cuánto menos estará sujeto a ese peligro el carro del propio rey!

El rey Ajātashatru busca la paz de la mente

El rey Bimbisara era el monarca reinante en Rājagṛha, la capital de Magadha, durante la mayor parte de la época en que Buda recorrió la región predicando su Doctrina. Hacia el final de la vida de Buda, el hijo de este rey, Ajātashatru, puso en prisión a su anciano padre (quien fue asesinado en cautiverio) y se apoderó del reino. En consecuencia, Ajātashatru era un parricida, pecado que se contaba entre los cinco grandes pecados de retribución inmediata.

Una obra basada en este rey parricida fue muy popular hace muchos siglos en China. El Venerable Shinran de Japón citó y parafraseó numerosas veces esta obra en su *Kyōgyōshinshō*, asequible en una traducción inglesa algo imperfecta.[33] Utilizaré algunos de los materiales que encontré en el capítulo sobre la Fe de esta obra de Shinran.[34]

Parece que el intrigante Devadatta informó al príncipe Ajatashatru acerca de una profecía según la cual él mataría a su padre, de ahí el nombre de *Ajātashatru*, que significa "enemigo antes de nacer". Este encuentro de Devadatta con Ajātashatru tuvo lugar, según parece, inmediatamente después de que

Devadatta fracasara en intentar producir una división en la Comunidad de Buda. Devadatta hizo un pacto con el príncipe por el cual éste mataría a su piadoso padre Bimbisāra mientras que Devadatta por su lado haría lo mismo con Buda. La primera parte del plan tuvo éxito; la segunda falló.

Si existió o no tal profecía, uno no puede simplemente negarlo. Pero el hecho es que, si en verdad existió, Devadatta actuó simplemente como una de las condiciones necesarias para el hecho homicida.

Según la historia, poco después de que Ajātashatru matara a su padre, su cuerpo se llenó de pústulas que emitían pus maloliente. Un sabio le dijo que la erupción en su cuerpo se debía a que era un parricida.

Esta parte de la historia, referente a la enfermedad de Ajātashatru, podría ser verdadera. Sin un hecho premonitorio tal, no se explicaría el temor que invadió al rey de que, debido a su parricidio, él estaba destinado a renacer en el infierno.

Varios ministros trataron de ayudar al rey consiguiéndole médicos para que trataran su enfermedad y teólogos que justificaran racionalmente su mala acción. Los médicos no pudieron curarlo. Los teólogos trataron de justificarlo, diciéndole aquello que ellos suponían que él querría oír.[35] Uno de ellos le dijo que al fin de cuentas hay dos caminos –el del sacerdote y el del rey–, que los sacerdotes hablan de los cinco pecados capitales sólo para las masas; pero que los reyes son personas especiales y tales normas no se aplican a ellos. Otro le dijo que matar a su padre era simplemente un incidente, como dormir, tener relaciones sexuales, etc.; y que, por consiguiente, ¿cómo podría haber un pecado en ello? Otro le dijo al rey que no se preocupara, porque había una larga tradición de ascender al trono matando al padre que lo ocupaba, y esta persona le presentó en apoyo de lo que decía una extensa lista de nombres, que incluía los de algunos contemporáneos. Otro de estos preceptores le dijo que, de hecho, nadie había sido realmente matado, porque si el yo es eterno no puede ser matado o dañado. Y si el

yo no es eterno, cambia a cada momento y muere a cada instante, entonces ¿cómo puede uno matar lo que la naturaleza ya mató?

Finalmente, un gran doctor llamado Jīvaka fue a verlo y dijo: "Oh, Gran Rey, ¿puedes dormir bien o no?"[36] El rey respondió que su enfermedad era grave y que ninguna medicina y ningún doctor, por más buenos que fueran, podían ayudarlo ni tampoco los procedimientos mágicos ni los solícitos cuidados que recibía. Debía ser porque su padre, el rey, había gobernado según el Justo Dharma y de acuerdo con la ley. Habiendo matado a un padre de tales cualidades él era ahora como un pez arrojado en la playa –incapaz de escapar de los efectos de su pecado. Y terminó diciendo: "¿Cómo puedo dormir en paz?" Jīvaka aprobó las palabras del rey y señaló que por sentir ahora un sincero arrepentimiento y por estar profundamente avergonzado del pecado que había cometido, él podía ser salvado. Jīvaka agregó que en Kapilavastu había nacido un hijo del Rey Shuddhodana: era el Buda, Honrado por el Mundo, el que podía dejar sin efecto los pecados de los seres. Jīvaka instó al rey a ir inmediatamente a ver a Buda. Y dijo que cuando Buda está sentado en el *Samādhi* llamado "Luz de la luna", emite una luz que hace que se abra la mente buena de los seres. El rey no le creyó, aparentemente porque estaba aún bajo la influencia de Devadatta. Buda anunció ante una asamblea:[37] "Si Ajātashatru no sigue las palabras de Jīvaka, con toda seguridad morirá en el séptimo día del próximo mes y caerá por esto en el Infierno Avichi." Pero el rey cambió de parecer y fue a ver a Buda a tiempo, admitiendo que él había carecido de raíces de mérito, ya que antes no había respetado al Tathāgata y no había puesto su fe en el Dharma y en el Saṅgha –que la verdadera fe no se había arraigado en su mente.[38] Fue entonces que por fin la influencia de Devadatta terminó. El rey le pidió a Buda que lo ayudara a liberarse de la mente de maldad, producida por el error y la ilusión que los seres poseen. Buda declaró que eso ya había sucedido. El rey respondió que si él podía seguir liberado de la mente de maldad

que todos los seres poseen, estaba dispuesto a permanecer en el Infierno Avichi durante periodos cósmicos por el bien de todos los seres, y que no lo consideraría un sufrimiento.[39] Fue en ese momento cuando Ajātashatru manifestó la paciencia (*kshānti*) que un genuino rey debe tener y que le permite ayudar a otros incluso a costa de su propio sufrimiento.

Gran parte del pueblo de Magadha tomó como ejemplo el arrepentimiento y la conversión de su rey, gracias a los cuales sus graves pecados fueron aliviados. Entonces Ajātashatru dijo a Jīvaka, "Aunque aún no he muerto, he ganado el cuerpo celestial".[40]

Se puede desde luego cuestionar si conocemos exactamente lo que realmente sucedió. Pero una cosa es segura: los budistas creyeron que ocurrió de este modo y es probablemente por eso que el Venerable Shinran contó la historia en el Capítulo sobre la Fe de su libro.

Conclusiones

Notamos que la palabra "paz" puede emplearse en diferentes sentidos, en especial, paz en el país y paz en la mente de un individuo. Sin embargo, hemos mostrado cómo estos dos sentidos están relacionados. Se sigue, entonces, que cualquier persona que se reforma a sí misma para conseguir la paciencia tal como ha sido expuesta y en sus múltiples aspectos, se transforma en una especie de verdadero rey o reina. Es gracias a que algunas personas siguen mostrando esta paciencia y dando el ejemplo a otros, que la institución de la genuina monarquía se preserva en el mundo, más allá de que los que de hecho gobiernan los países evidencien o no la virtud de la paciencia.

Notamos que algunas luchas son justificadas, por ejemplo contra un tirano asesino y, ciertamente, contra todo el mal que simboliza un demonio como Māra.

En el Budismo el Nirvāṇa es descrito como "dominio de paz"

(*shānta*). Así, cuando Nāgārjuna en su *Madhyamakakārikā* [XXV, estrofas 19 Y 20] declaró que no hay distinción entre Nirvāṇa y Saṃsāra, puede haber querido decir: Ése es el ideal, la forma como deberían ser las cosas, como en la Edad de Oro cuando el primer rey fue el Gran Consenso.

Traducción del inglés: Vera Waksman

Notas

[1] Cf. George N. Roerich, *The Blue Annals*, Part One (Calcutta, 1949), p. 3 ss.

[2] Para el pāli, uso la edición de la *Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series* del *Dīgha Nikāya* III (Bihar Government, 1958).

[3] Para lo correspondiente a Ashoka en el presente artículo, utilizo varios pasajes que presenté en mi artículo "Aśoka and Peace", *Studia Missionalia*, vol. 38, 1989, pp. 265-282.

[4] A. L. Basham, "Aśoka and Buddhism - a Reexamination", *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 5: I, 1982, pp. 131-143.

[5] Basham, p. 142.

[6] Estas versiones provienen de mi traducción del Edicto XIII sobre Roca de Ashoka, en la que uso cuatro ediciones: las de E. Hultzsch, Beni Madhab Barua, Jules Bloch y D.C. Sirkar; cf. Wayman, "Aśoka" (cf. nota 3 que precede), pp. 270-273.

[7] E. Hultzsch, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. I (Inscripciones de Asoka), 1925, p. 212.

[8] Narayan Chandra Bandyopadhyaya, *Kautilya or an Exposition of his Social Ideal & Political Theory* (Calcutta, 1927), p. 69.

[9] A Wayman, "Reflections on the Theory of Barabudur as a maṇḍala", en *Barabudur, History and Significance of a Buddhist Monument*, ed. por Luis Gómez y Hiram W. Woodward, Jr. (Berkeley, 1981), p. 157.

[10] Durante el periodo Kamakura en Japón existieron los monjes guerreros llamados *sōhei*; cf. Shinshō Hanayama, *A History of Japanese Buddhism* (traducción inglesa: Tokyo, 1960), pp. 68-70.

[11] Paul Demiéville, "Le Bouddhisme et la Guerre", *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, vol. I (separata, Paris, 1957), pp. 347-385.

[12] Cf. Alex Wayman, trad., *Ethics of Tibet*; Sección Boddhisattva del *Lam rim chen mo* de Tsong-kha-pa (Albany, N.Y., 1991), p. 192 y nota 101 en p. 234.

[13] Demiéville, pp. 349-351.

[14] El tratado *Āryabodhisattvagocara-upāyaviṣayavikurvaṇanirdeśa* en su integridad (citado como *Āryasatyakaparivarta*) ha sido traducido por Lozang Jamspal como tesis doctoral en la Universidad de Columbia, 1991.

[15] El verso es citado por Tsong-kha-pa, *Lam rim chen mo*, Tashilunpo edition, f. 117 a-2: bden pa po'i le'u las/ rgyal po khyod ni srog gcog ma mdzad cig / skye bo kun la srog ni rab

tu phangs / de bas yun ring tshe bsrung su 'dod pas / yid kyi dgu la 'ang srog gcog mi bsam mo / zhes gsungs pa ltar...

[16] Demiéville, p. 380. La referencia de Bu-ston pertenece al trabajo *History of Buddhism*, trad. por E. Obermiller (Heidelberg, 1932), p. 202 y nota 1 de Demiéville.

[17] El tópico está tratado en las páginas finales de *History of Buddhism* de Bu-ston. El asesino era dPal-gyi-dorje.

[18] Demiéville, p. 379.

[19] Carol Meadows, *Ārya-Śūra's Compendium of the Perfections: Text, translation and analysis of the Pāramitāsamāsa* (Bonn, 1985), p. 87.

[20] Esta es la conclusión de A. Wayman, "The Scholarly Reception of Edgerton's BHS Grammar and Dictionary", K.N. Mishra, ed., *Aspects of Buddhist Sanskrit* (Sarnath, Varanasi, 1993), pp. 58-76.

[21] Meadows, p. 199.

[22] Wayman, *Ethics* (nota 12 *supra*), p. 149.

[23] En la edición Peking del *Kanjur*, PTT [= Peking Tibetan Tripiṭaka], vol. 34, la sección "fuerte receptividad" comienza en p. 45-3-3.

[24] PTT, vol. 34, p. 45-4-1.

[25] Cf. *The Path of Discrimination (Paṭisambhidāmagga)*, trad. del pāli por Bhikkhu Ñaṇamoli (London, 1982), Capítulo XX 'On Voidness', pp. 357-362.

[26] Edward Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History* (New York, 1952), pp. 110-111.

[27] Wayman, *Ethics* (cf. nota 12), p. 144.

[28] PTT, vol. 34, pasaje que comienza en p. 44-5-7.

[29] PTT, vol. 34, extenso pasaje que comienza en p. 45-4-8 hasta p. 46-2-6, y concluye la sección de la *kshānti-pāramitā*.

[30] Meadows, p. 205.

[31] PTT, vol. 34, p. 46-2-5, 6.

[32] Meadows, p. 207.

[33] *The Kyōgyōshinshō, or the 'Teaching, Practice, Faith, and Attainment'*, trad. por Kōshō Yamamoto (Tokyo, 1958). [Existe otra traducción al inglés de esta obra por D.T. Suzuki, editada por The Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1973.]

[34] Kyōgyōshinshō, trad. pp. 139-161; al final de este pasaje el traductor agrega la palabra "abreviado", sugiriendo que el original era aún más desordenado y caótico.

[35] Kyōgyōshinshō, trad., pp. 141 ss.

[36] Kyōgyōshinshō, trad., p. 145.

[37] Kyōgyōshinshō, trad., p. 150.

[38] Kyōgyōshinshō, trad., p. 155.

[39] Kyōgyōshinshō, trad., p. 155.

[40] Kyōgyōshinshō, trad., p. 155.

El renacimiento del Budismo en Indonesia*

Heinz Bechert

Hinduismo, Hīnayāna, Mahāyāna, Vajrayāna en Indonesia

El Budismo fue introducido en Indonesia por primera vez en el curso de la llamada "Hinduización" del sudeste asiático. En cuanto al periodo anterior, sabemos que el Budismo y el Hinduismo coexistieron ya en la primera mitad del siglo V d.C. en Sumatra y en Java.

Las fuentes literarias para el conocimiento del desarrollo del Budismo indonesio en los siglos siguientes son, sin embargo, más bien esacasas, pero podemos obtener información de un gran número de monumentos budistas y de inscripciones. En época antigua, varias escuelas del Hīnayāna así como también el Mahāyāna se difundieron en Indonesia. Posteriormente, el

* El presente artículo es la traducción al español del artículo publicado por el profesor H. Bechert, en *Journal of the Department of Pali*, vol. 1, 1982-1983. Este artículo constituyó la ponencia presentada por el profesor Bechert en la cuarta conferencia de *The International Association of Buddhist Studies IABS*, realizada en la Universidad de Wisconsin, Madison, Virginia, Estados Unidos de Norteamérica, en agosto de 1981. Es un informe preliminar sobre la investigación del Budismo en Indonesia. Agradecemos al profesor Bechert por habernos autorizado a realizar la traducción de su artículo y a publicarla en *REB*.

Puede verse en *REB* 11 un breve artículo del profesor J. Kern sobre el Budismo en Sumatra, Java y Bali, al cual el presente le sirve de complemento. Para mayor información sobre los temas tratados en este artículo, ver pp. 278-279 del artículo del profesor Bechert, "Buddhist Revival in East and West", en *The World of Buddhism*, Edited by Heinz Bechert and Richard Gombrich, London, Thames and Hudson, 1984 (ver *REB* 7), y la bibliografía de la p. 296 de dicha obra sobre "Buddhism in Indonesia", en especial el libro *Buddhism in Ceylon and studies on religious syncretism in Buddhist countries* de H. Bechert (ed.), Göttingen, 1978, señalada en esa bibliografía.

Los subtítulos y aclaraciones entre corchetes son de *REB*.

Mantrayāna o Vajrayāna se convirtió en la forma predominante del Budismo javanés.

Maṇḍalas en el Vajrayāna. Borobudur

En cada uno del considerable número de sistemas del Vajrayāna o Budismo Tántrico, y para cada uno de los diversos pasos de la realización del camino tántrico para la salvación, fue utilizado un determinado *maṇḍala* en particular. El *maṇḍala* más grande que haya sido alguna vez construido es conocido como el templo de Borobudur [en Java], y como tal es la representación del concepto del orden cósmico como es entendido por una escuela particular del Budismo Tántrico.

Para la interpretación de este gigantesco *maṇḍala* uno debería recurrir a los antiguos textos budistas tántricos javaneses. Desafortunadamente, sólo algunas de tales obras han sido preservadas. La más famosa de las escrituras del antiguo Budismo javanés es el *Sang hyang Kamahāyānikan*. Este texto como es transmitido en los manuscritos consta, sin embargo, de dos obras separadas: el *Sang hyang Kamahāyānan Mantranāya* y el *Sang hyang Kamahāyānikan*. La fuente de las estrofas sánscritas en el *Mantranāya* ha sido encontrada en las obras indias *Mahāvairocanasūtra* y *Adhyardhashatikā Prajñāpāramitāsūtra* por el profesor japonés Wogihara Unrai. No hay duda de que la forma del Tantrismo tal como es representada por estos textos era similar, aunque no necesariamente idéntica, al sistema tántrico que subyace al concepto de los arquitectos del Borobudur.

Evolución del Budismo en Indonesia

Para la ulterior historia del Budismo javanés, me gustaría citar la afirmación del doctor Soebadio de que durante los últimos

siglos de la cultura javanesa pre-islámica existía "una duradera coexistencia pacífica del Budismo y del Shivaísmo [de origen hindú] como dos sistemas independientes e igualmente respetados".

Posteriormente, el desarrollo de las tradiciones religiosas de origen indio en Java y en Bali dio como resultado el crecimiento de una combinación sincrética del Budismo y del Shivaísmo con la doctrina de la identidad de Shiva [Dios hindú] y Buda. Es en esta forma particular, que los elementos budistas sobrevivieron en la moderna religión de Bali y de Lombok y en la religión de Tĕngĕr en Java Oriental. Esta religión es ahora oficialmente definida como el *agama Hindú* por el gobierno indonesio. El Budismo se ha fusionado totalmente en esta forma de sincretismo, y los elementos hindúes en esta religión resultaron mucho más fuertes que los de origen budista.

En estas circunstancias entendemos por qué el Budismo fue descrito como una religión del pasado aún en el artículo relativo a Indonesia incluido en la obra *2500 Buddha Jayanti Souvenir* [que conmemoraba los 2500 años del nacimiento de Buda], publicada en 1956. En el último parágrafo de ese artículo, con todo, se hace una breve referencia a los grupos recientemente formados "cuyos miembros se llaman a sí mismos budistas, aunque naturalmente profesan una clase especial de Budismo javanés".

Actualmente, sin embargo, el Budismo o *agama Buddha* se ha convertido en una de las cinco religiones oficialmente reconocidas en Indonesia (*panca agama di Indonésia*), junto con el Islam (*agama Islam*), el Catolicismo (*agama Kristen Katolik*), el Protestantismo (*agama Kristen Protéstan*) y el Hinduismo (*agama Hindu*), mientras que el reconocimiento del Confucianismo (*agama Konghucu*) como la sexta religión está todavía en discusión. El Budismo en este sentido no debe ser confundido con los elementos budistas en la religión sincrética antes mencionada de Bali y de Lombok o el *agama Hindu* de Indonesia.

Factores del renacimiento del Budismo en Indonesia

El renacimiento en nuestra época del Budismo en Indonesia parece tener tres raíces: el Budismo de origen chino, las misiones budistas de los países Theravāda y la reconversión de los javaneses y balineses al Budismo.

El Budismo fue influido por los movimientos locales místicos y milenaristas así como también por la difusión de las ideas de la Teosofía y otras recientes formas de misticismo. Aunque la mayoría de los seguidores del misticismo javanés seguían siendo nominalmente musulmanes, un considerable número de personas se acercaba más y más al Budismo y al Hinduismo. En este contexto, la reintroducción del Hinduismo balinés (*agama Hindu Bali*) en Java es un fenómeno que merece mencionarse.

El primer informe más detallado del Budismo indonesio moderno fue publicado en Bangkok [Thailandia] en 1971 como resultado de la investigación de una misión budista y éste ha seguido siendo el único trabajo monográfico sobre el Budismo indonesio moderno en una lengua occidental hasta la fecha. La misión budista visitó Indonesia en 1970 y estaba dirigida por Phra Sāsana Sobhana del Wat [monasterio] Bovoranives en Bangkok. El Wat Bovoranives es conocido como un centro de reformismo budista desde el siglo XIX, y es la sede de la famosa universidad monástica budista Mahamakut.

Gracias al informe de esta misión budista a Indonesia, tenemos una clara idea de las primeras etapas del renacimiento budista en este país. Se observa en él que, hasta 1953, "el Buddhasāsana [Budismo] en Indonesia estaba representado por templos budistas chinos con algunos monjes chinos de China continental, y un núcleo de fieles devotos chinos. Entre los nativos, sin embargo, pocos se llamaban a sí mismos 'budistas', y éstos eran en su mayoría gente educada que había aprendido el Budismo a través de la Sociedad Teosófica". Además el informe dice que "con la independencia y la conmemoración de los 2500

años del nacimiento de Buda, *Buda Jayanti*, más indonesios comenzaron a investigar el *Dhamma* ['Doctrina budista', en pāli=*Dharma*, en sánscrito] y a retornar a la antigua religión de sus ancestros. Se encontraron en las montañas grupos enteros de gente que se llamaban a sí mismos 'budistas', pero que sabían muy poco del *Dhamma*. Y posteriormente, cuando todos los indonesios fueron exhortados a seguir una religión... por el gobierno, muchos sólo nominalmente musulmanes se declararon budistas".

La introducción del Theravāda [tradición budista de Sri Lanka y del Sudeste Asiático, cuya lengua sagrada es el pāli] se debe mayormente a las actividades del Venerable Jinarakkhita Thera. Nació en Bogor y recibió la *upasampadā* [ordenación] en Rangún [Birmania] en abril de 1954 bajo el famoso Mahasi Sayadaw. Jinarakkhita inició la formación de organizaciones budistas, en particular la de *Perhimpunan Buddhis Indonésia* o *Perbuddhi* en 1958.

Formas de Budismo existentes en Indonesia

Desde entonces, numerosos grupos budistas se han organizado, y al presente hay siete formas o denominaciones diferentes del Budismo en Indonesia con organizaciones separadas. Todas ellas pertenecen a la federación de organizaciones budistas de Indonesia llamada *Perwalian Umat Buddha Indonésia*.

De estas siete denominaciones, cuatro pertenecen a la tradición del Budismo asiático oriental, el cual es definido por el uso de los textos sagrados del Budismo, en chino, como Escrituras (*kitab suci*). Estos cuatro grupos son:

1. *Majelis Agama Buddha Nichiren Shoshu Indonésia*. Esta denominación derivó de las actividades misioneras de los budistas japoneses de la conocida secta Nichiren.

2. *Majelis Buddha Mahayana Indonésia*. Esta denominación sigue las tradiciones del Budismo Mahāyāna chino, que combi-

na las del Budismo Ch'an [Zen, en japonés] –o Escuela de Meditación– y las del así llamado Budismo de Amitābha –o Budismo Sukhāvatī.

3. *Majelis Pandita Buddha Maitréya Indonésia.* Esta denominación está orientada hacia el advenimiento de Maitreya, el Buda del futuro. Así puede ser caracterizada como una forma mesiánica del Budismo chino.

4. *Majelis Rokhanivan Tridharma Seluruh Indonésia.* Esta denominación, la cual es generalmente calificada mediante la palabra sánscrita *Tridharma* solamente, representa el sincretismo tradicional de las tres grandes religiones de China, es decir, el Budismo Mahāyāna, el Taoísmo y el Confucianismo. Mientras los elementos budistas no siempre han sido predominantes en esta religión sincrética en China continental, el Budismo ha excedido con mucho la importancia de los elementos que provienen de las otras dos religiones en el *Tridharma* indonesio. El uso de términos sánscritos y pālis conjuntamente con la terminología china tradicional puede ser observado en varios templos del *Tridharma*. Los textos chinos, sin embargo, siguen siendo la Escritura Sagrada, *kitab suci*, principal de los seguidores de esta forma de sincretismo religioso.

Las tres formas restantes del Budismo indonesio pueden ser definidas como formas del Budismo del sudeste asiático. Ellas son:

5. *Majelis Pandita Buddha Dhamma Indonésia* o *Mapanbuddhi.* Los seguidores de esta escuela basan su religión exclusivamente en la tradición Theravāda. Hasta ahora, han mantenido estrechas relaciones con Thailandia. Esta forma de Budismo ha atraído a personas de las etnias javanesa y balinesa, pero el número de seguidores no parece ser muy grande. La comunidad Theravādin tiene monjes que forman el *Sangha Theravāda Indonésia.*

6. *Majelis Upasaka Pandita Agama Buddha Indonésia* o *Muabi.* Esta denominación que también es conocida como *Buddhayana* representa una forma sincrética del Budismo que

incorpora las tradiciones Theravāda, Mahāyāna y Tántricas javanesas. Su Sangha [Comunidad monacal] es llamado *Sangha Agung Indonésia.*

7. *Majelis Dharmaduta Kasogatan.* Esta forma del Budismo puede ser definida como puramente indonesia en carácter. Es descrita por sus seguidores como un renacimiento del antiguo Budismo javanés. Los adeptos del Kasogatan son todos de la etnia javanesa de modo tal que con justicia pueden alegar que reviven la religión de sus ancestros. No existe ningún *Sangha* [Comunidad monacal] de la secta *Kasogatan*, pero hay un cuerpo de *dharmadutas* [mensajeros o predicadores del *Dharma*]. Éstos son miembros iniciados y especialmente educados de la comunidad *Kasogatan.*

El problema del "ateísmo" del Budismo en relación con el estado indonesio

Para la comprensión del desarrollo doctrinal reciente del Budismo indonesio debemos considerar ahora su posición dentro del estado indonesio. Los principios llamados *pancasila* [cinco normas morales básicas] que fueron formulados el 29 de mayo de 1945 durante la lucha por la independencia nacional, forman parte de las leyes fundamentales de la República de Indonesia. Uno de estos principios es el *ketuhanan yang maha ĕsa*, es decir, la creencia en Dios. *Maha ĕsa* es, por supuesto, un término de origen sánscrito [y significa Gran Señor].

En 1966, un editor alemán llamado Gerhard Szczesny publicó una reimpresión póstuma del libro *Buddhismus und Gottesidee* (El Budismo y el concepto de Dios) de Helmuth von Glasenapp (1891-1963) bajo el título cambiado *Der Buddhismus, eine atheistische Religion*, el cual fue a su vez traducido al inglés y publicado en 1970 como *Buddhism, a non-theistic religion.* El presente autor aportó una selección de las escrituras budistas a esta reimpresión, pero no estaba enterado de que este libro

debía ser publicado bajo un título diferente del título original del libro. Posteriormente, mi atención se dirigió al hecho de que surgieron algunos problemas para los budistas de Indonesia cuando este libro se hizo conocido en Indonesia, debido a que el reconocimiento del Budismo como una religión bajo los principios fundamentales *pancasila* se enfrentaba con serias dificultades si el Budismo era ateísta.

Para los budistas de Indonesia existían dos salidas para este dilema: los Theravādins de Indonesia reinterpretaron el *nibbāna* [en pāli = *nirvāna*, en sánscrito] como *maha ĕsa* [Dios]. Como una justificación proporcionada por las Escrituras para esta interpretación, se citaba el famoso pasaje del *Udāna* VIII, 3 acerca del *nibbāna* (*atthi bhikkhave ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ*) ["Existe, oh monjes, lo no-nacido, no-originado, no-creado, no-formado"].

Los adeptos del *Buddhayana* o *Majelis Upasaka Pandita Buddha Indonésia* (*Muabi*) han seguido, no obstante, otra dirección. Decidieron integrar las tradiciones del antiguo Budismo javanés con las del Theravāda, que originalmente había sido la única fuente de sus creencias. De acuerdo con sus enseñanzas presentes, el concepto del *Ādibuddha* o "Ur-Buddha" [en alemán] o "Buda Primordial" puede ser derivado de la tradición indígena javanesa y puede ser proclamado como el concepto budista de Dios.

Fuentes para el estudio del Buddhayana

Para el conocimiento de las enseñanzas del *Buddhayana* mencionado bajo el número 6 podemos basarnos en cierto número de publicaciones. En estas fuentes, tres grupos de libros están definidos como *kitab suci*, es decir, las Sagradas Escrituras del *Agama Buddha Indonésia*: 1. el *Tripiṭaka* [Canon Budista] de los Theravādins en pāli, 2. el *Piṭaka* [Canon Budista] en sánscrito, y 3. el *Piṭaka* en lengua kawi. El *Piṭaka* sánscrito puede ser

descrito como una colección de obras del Mahāyāna y de obras tántricas en sánscrito. Se dice que el *Piṭaka* en kawi consta de las Sagradas Escrituras budistas en kawi o antigua lengua javanesa, es decir, el *Sang hyang Kamahāyānikan, Sang hyang Kamahāyānan Mantranaya, Kuñjarakarṇa, Sutasoma*, etc.

Textos básicos del Buddhayana

El material que fue realmente utilizado para la formulación de las declaraciones doctrinales en los escritos del *Buddhayana*, sin embargo, consta de una colección más bien limitada de textos, traducciones y fuentes secundarias. Entre los 39 títulos citados en la lista bibliográfica de la breve, pero fundamental obra *Doktrin Sang hyang Adi Buddha*, hay una sola *kitab suci* budista en su lengua original, a saber, el *Sang hyang Kamahāyānikan*. Los otros libros citados son cinco traducciones al inglés de textos pālis y sánscritos, un libro con selecciones del Canon Pāli (Nyanatiloka, *The Word of the Buddha*), veintinueve obras secundarias sobre Budismo (14 en inglés, 11 en Bahasa Indonésia, 3 en holandés y 1 en alemán), una obra filosófica y, finalmente, dos obras generales modernas sobre la ciencia religiosa. Choca al observador notar el grado en que los budistas modernos de Indonesia dependen del trabajo de budólogos occidentales para la interpretación de sus tradiciones religiosas.

Tradición sincretista en Indonesia

Los budistas indonesios siguieron de este modo la vieja tradición de siglos de sincretismo religioso en su país, pero no combinaron elementos de origen hindú y budista como se hizo para la formación del Shivaísmo-Budismo de la Antigua Java y Bali. En el *Buddhayana* conceptos y textos de diferentes tradiciones budistas se han mezclado. Esta nueva forma de Budismo resul-

tó atractiva para diversas comunidades budistas incluyendo a un número considerable de budistas de origen chino, debido a que al mismo tiempo podían adoptar una forma de Budismo que se definía como genuinamente indonesio, y conservar muchas de las tradiciones y de las prácticas del Mahāyāna chino. Cuando las comunidades chinas budistas se incorporaron al *Buddhayana*, los nombres originales chinos de sus templos fueron reemplazados por nombres indonesios que eran en su mayor parte de origen sánscrito o pāli, por ejemplo, Wihara Sakyawanaram, Wihara Tri Ratna, Wihara Dharmayuga, Wihara Tunggal Dharma, Wihara Amérta Dharma, etc. En estos *vihāras* [templos-monasterios], una pequeña selección de textos budistas chinos –principalmente el *Sukhāvatīvyūha* corto, el *Vajracchedikā* y el *Mahāprajñāparamitāhṛdayasūtra*– es regularmente estudiada y utilizada para la recitación, pero los libros de *Paritta* [fórmulas protectoras] del Budismo indonesio, que constan en su mayoría de textos pālis, también son usados.

La influencia del Budismo pāli en la mayor parte del Budismo indonesio moderno parece estar incrementándose. Por otra parte siempre encontramos referencias al Ādibuddha y a varios Budas y Bodhisattvas del Budismo Mahāyāna y Tántrico en las fórmulas de *vandanā* [homenaje] como son usadas por los seguidores del *Buddhayana* así como también del *Kasogatan* [mencionado antes bajo el número 7].

Finalizaré mis observaciones con la fórmula en sánscrito híbrido [ver en *REB* 10 el artículo de F. Edgerton] que parece ya haberse convertido en la breve *vandanā* establecida de estas formas del Budismo indonesio:

namo Sanghyang Ādi Buddhāya,
namo Buddhaya,
namo sarve Bodhisatvāya Mahāsatvāya.

Traducción del inglés: Silvia De Alejandro

Abstracts

Erich Frauwallner, *Dharmakīrti [Sobre los requisitos para la validez de la inferencia].* Dignāga had required, for the validity of the inference or syllogism, the existence of an "external relation" between reason and conclusion. The simultaneous (and repeated) forthcoming of two things (fire and smoke), as observed in experience, would be such external relation. Dharmakīrti requires an "internal relation" between reason and conclusion. The article indicates two cases of "internal relation" presented and analyzed by Dharmakīrti: the causal relation and the relation between two representations or concepts of which one contains or includes the other. The article explains, in a rigorous and clear way, what Dharmakīrti understands by "causal relation" and "relation between an including representation and an included one". Only when these kinds of relations are given can the inference or syllogism be considered valid.

Alex Wayman, *La teoría budista de la paciencia (kshānti) del rey como creadora de paz:* The article begins referring to the legend about the origin of kingship system, to the Buddhist ideal of King and to Ashoka as personifying that ideal. In one of his Edicts Ashoka recommends practicing forbearance, *kṣānti*, a term which covers a broad range of valuable human attitudes. The article ends with an account of the parricide king Ajatashatru, who, after feeling repentance and shame for his evil action and having recovered thanks to Buddha his "good mind", declares he is ready to suffer in Hell for the sake of all beings, displaying in this way the "strong forbearance" that a genuine king should possess.

Heinz Bechert, *El nacimiento del Budismo en Indonesia:* The article starts with some remarks on the co-existence of Buddhism and Hinduism in Indonesia as early as in the first half of the 5th century a.D., on the *maṇḍala* and Borobudur, and on the syncretistic combination of Śaivism and Buddhism in the modern religion of Bali and Lombok and East Java, that is called *agama Hindu* (Hinduism). It indicates the five recognized religions in Indonesia, one of which is *agama Buddha* (Buddhism) and another the mentioned *agama Hindu*, and the roots of the revival of Buddhism in Indonesia in this century. Then it gives a survey of the different forms of

Buddhism that exist at present in that country. It refers to difficulties that the English translation of H. von Glasenapp's book *Buddhismus und Gottesidee* (1970), produced, when it was known in Indonesia, to the official recognition of Buddhism as one of the religions of the Indonesian state. The article ends with a reference to the religious syncretism that is followed by many of Indonesian Buddhists.

Estrofas acerca de la esencia del Surgimiento Condicionado (Pratītyasamutpādahridayakārikā)

Atribuido a Nāgārjuna

El texto

1. Se ha conservado una pequeña obra en sánscrito atribuida a Nāgārjuna, denominada *Pratītyasamutpādahridayakārikā* ("Estrofas sobre la Esencia del Surgimiento Condicionado"), cuyo tema básico es, como su nombre lo indica, una teoría fundamental del Budismo, el *Pratītyasamutpāda* o Surgimiento en dependencia o Surgimiento condicionado o Causalidad. El texto sánscrito de este tratado fue encontrado por V.V. Gokhale en 1949, en un manuscrito que descubrió en Lhasa (Tibet) y fue publicado por él en 1955. Este manuscrito contiene las *cinco* primeras *kārikās* o estrofas del texto cuya traducción ahora publicamos. En 1978 M.G. Dhadphale y V.V. Gokhale publicaron un nuevo texto en sánscrito que encontraron en un manuscrito proveniente de Gilgit (en el Norte de Cachemira). Esta publicación contiene las *cinco* estrofas del manuscrito de Lhasa y una *sexta* estrofa más (la séptima de nuestra traducción). Ambos manuscritos atribuyen la obra a Nāgārjuna.

2. En el Canon Budista Chino (*Taishō* 1654) existe la versión china de un pequeño tratado atribuido a Nāgārjuna. Está constituido por *siete* estrofas, de las cuales sólo seis tienen correspondencia en los manuscritos sánscritos de Lhasa y de Gilgit. En el mismo Canon (*Taishō* 1651) encontramos la versión china de

una pequeña obra atribuida a un autor Shuddhamati, que vivió antes del siglo V d.C. Esta versión sólo contiene *cinco* estrofas, que corresponden a las cinco del manuscrito de Lhasa y a las cinco primeras del manuscrito de Gilgit. En el mismo Canon (*Taishō* 1652 y 1653) existen dos traducciones de una misma obra atribuida a Ullaṅgha, que habría vivido en el primer cuarto del siglo V d.C. Esta obra contiene 30 estrofas, de las cuales *cinco* son idénticas o casi idénticas a las cinco del manuscrito de Lhasa y a las cinco primeras del manuscrito de Gilgit.

3. El Canon Budista Tibetano (*Tōhoku* 3836 y 4553 = *Catalogue* 5236 y 5467) contiene dos versiones tibetanas de una pequeña obra atribuida a Nāgārjuna. Está constituida por *siete* estrofas de las cuales sólo seis tienen correspondencia en los manuscritos de Lhasa y Gilgit. Ese mismo Canon (*Tōhoku* 3837 y 4554 = *Catalogue* 5237 y 5468) contiene la versión de una pequeña obra atribuida también a Nāgārjuna, que está constituida por *cinco* estrofas que corresponden a las cinco del manuscrito de Lhasa y a las cinco primeras del manuscrito de Gilgit.

4. En el presente número de *REB* damos la traducción del texto sánscrito de las *seis* estrofas contenidas en el manuscrito de Gilgit (cinco de las cuales se encuentran también en el manuscrito de Lhasa). Hemos puesto bajo el número 7 la *sexta* estrofa del manuscrito de Gilgit y hemos puesto bajo el número 6 la traducción de la estrofa que aparece sólo en la traducción china (*Taishō* 1654) y en las traducciones tibetanas (*Tōhoku* 3836 y 4553 = *Catalogue* 5236 y 5467) y que no tiene correspondencia en los manuscritos sánscritos de Lhasa y Gilgit. Sin embargo pensamos que sólo las cinco primeras estrofas constituyen el tratado, habiendo sido las otras agregadas posteriormente a él.

La estrofa sexta del manuscrito de Gilgit

La *estrofa 7* de nuestra traducción (que es la estrofa 6 del manuscrito de Gilgit y la séptima de las traducciones chinas y

tibetanas que presentan siete estrofas) es una estrofa famosa que es citada múltiples veces.

Nāgārjuna en los dos primeros versos de esta estrofa expresa que nada debe agregarse ni suprimirse con respecto a las enseñanzas expuestas en las anteriores estrofas de su tratado; siendo todo lo dicho esencial, no puede ser modificado sin que se desnaturalice la doctrina. Llevando este principio a un plano más general y más profundo, a la interpretación misma de la realidad, Nāgārjuna expresa en el tercer verso de esta estrofa: "ha de verse la realidad como es en realidad", es decir sin "agregarle" ni "quitarle" nada: éste es el único modo de alcanzar la Liberación. Para Nāgārjuna la realidad a la que no debe agregarse ni quitarse nada, la realidad "como es en realidad" (*bhūtato bhūtam*) es lo vacío, *shūnyatā*.

Es en este mismo sentido que Sthiramati, en su Comentario del *Madhyāntavibhaṅga* de Maitreya, p. 23, ed. Pandeya, trad. Stcherbatsky, p. 106, cita esta estrofa con referencia a la verdadera esencia de la captación de lo Absoluto según los *Yogāchāras*, en contra de las interpretaciones del realismo (*Sautrāntikas*) y del nihilismo (*Mādhyamikas*) que son las que "agregan" o "quitan" a la realidad en sí.

Ashvaghosha, *Saundarānanda*, XIII, 44, reproduce esta estrofa con algunas variantes, con referencia al control de los sentidos que debe practicar el budista y con una finalidad evidentemente de orden moral: El hombre debe atenerse a una percepción global de las cosas sin tomar en cuenta sus diferencias específicas en general, y en especial aquellas que puedan halagar su sensualidad. Por ejemplo en el caso de la percepción visual el ojo debe ver sólo la forma sin distinguir si es hombre o mujer, o si distingue si es hombre o mujer, sin tomar en cuenta las características atrayentes que puedan ofrecer: no debe "agregar" ni "quitar" nada a la forma percibida, debe verla como es en realidad. Cf. *Udāna*, p. 8, ed. PTS, trad. C. Dragonetti, *La palabra de Buda*, Barcelona, Barral, p. 57.

Esta estrofa es utilizada por Buddhaghosa, *Sumaṅgalavilāsinī*,

p. 12, con un criterio evidentemente hermenéutico: nada debe agregarse ni quitarse de lo dicho por Buda, pues él no dice ni una sola palabra innecesaria. "Agregar" o "quitar" significaría modificar la esencia de lo dicho.

Autor del tratado

Los manuscritos sánscritos, todas las traducciones tibetanas y la traducción china (*Taishō* 1654) atribuyen esta obra a Nāgārjuna. La mayoría de los autores modernos son de la misma opinión. C. Dragonetti en sus artículos "The Pratītyasamutpādahṛdayakārikā and the Pratītyasamutpādahṛdayavyākhyāna of Śuddhamati", en *Wiener Zeitschrift für the Kunde Südasiens*, XXII, 1978, pp. 87-93, y "On Śuddhamati's Pratītyasamutpādahṛdayakārikā and on Bodhicittavivaraṇa", *ibidem*, XXX, 1986, pp. 109-122, adujo una serie de razones que inclinan a pensar que esta obra no es de Nāgārjuna sino de Shuddhamati. Cf. Ch. Lindtner, "Adversaria Buddhica", *ibidem*, XXVI, 1982, pp. 167 y ss., y "The Laṅkāvatārasūtra in Early Indian Madhyamaka Literature", en *Asiatische Studien*, vol. XLVI, 1, pp. 260-264.

Traducción

1

Aquellos doce miembros diferentes,[1]
que el Muni[2] enseñó
que surgen en dependencia,[3]
están agrupados por completo
en tres (categorías):[4]
klesa, karman, duhkha.

2

El primero, el octavo y el noveno
son *klesa*;[5]
el segundo y el décimo
son *karman*;[6]
y los restantes siete
son *duhkha*.[7]
Así los doce *dharmas*[8]
están agrupados sólo en tres categorías.

3

De los tres[9] surgen los dos,[10]
de los dos surgen los siete,[11]
de los siete surgen de nuevo los tres:
esta rueda de la existencia gira.[12]

4

Todo el universo
es sólo causa y efecto;
no existe en este mundo
ningún ser diferente.
De *dharmas* sólo vacíos,[13]
surgen dharmas vacíos.

5

De acuerdo con los ejemplos de:
el recitado, la lámpara, el sello,
el espejo, el sonido, la piedra del sol,
la semilla, la acidez,
el sabio ha de comprender
que los *skandhas*[14] se reúnen
pero no transmigran.[15]

6

Aquel ignorante que imagina
aniquilamiento de la realidad
sumamente sutil,[16]
aquél de ningún modo percibe
el sentido del surgimiento
a partir de causas.[17]

7

Nada de ella ha de ser suprimido,
nada debe ser(le) agregado,
la realidad ha de ser vista
como es en realidad,
el que ve la realidad se libera.[18]

Notas

[1] Son los doce miembros de la célebre fórmula del *Pratītyasamutpāda* o Surgimiento en dependencia. Ver nota 3.

[2] *Muni*: sabio, asceta, anacoreta. Con esta palabra el texto se refiere a Gautama Buda.

[3] La fórmula de la teoría del *Pratityasamutpāda* o Surgimiento en dependencia, cuyo origen se remonta al Budismo primitivo, está compuesta, en la mayoría de los textos del *Sūtrapiṭaka* por doce miembros: 1. *avidyā*: ignorancia, 2. *saṃskāra*: residuos kármicos, 3. *vijñāna*: conciencia, 4. *nāmarūpa*: individualidad, 5. *shaḍāyatana*: seis dominios (es decir los seis sentidos y sus respectivos objetos), 6. *sparsha*: contacto (de los sentidos con sus objetos), 7. *vedanā*: sensación, 8. *trishṇā*: deseo, sed, 9. *upādāna*: apego, 10. *bhava*: existencia, serie existencial, 11. *jāti*: nacimiento, 12: *jarāmaraṇa*: vejez y muerte, con todos los dolores y sufrimientos que comportan. Cada uno de estos doce miembros está condicionado por el anterior, surge en dependencia del anterior y, a su vez, origina, determina el surgimiento del siguiente. Ver C. Dragonetti, *Udāna*, pp. 37-44.

[4] En los tratados budistas se acostumbra agrupar los doce miembros del *Pratityasamutpāda*, según diferentes puntos de vista, en dos, tres, o siete subgrupos. Cf. Vasubandhu, *Abhidharmakosha* III, 20 y III, 26; Prajñākaramati, *Pañjikā*, ed. L. de la Vallée Poussin, p 351, líneas 2-5; Maitreya, *Madhyāntavibhāgashāstra* y comentario de Vasubandhu y subcomentario de Sthiramati *ad* I, 11-12 (= trad. Th. Stcherbatsky, pp. 150-159); *Dashabhūmikasūtra*, ed. Vaidya, p. 33, líneas 6 y 7, citado por *Shikshāsamuccaya*, ed. C. Bendall, p. 227, línea 11; Anuruddha, *Abhidhammattha Sangaha*, Capítulo VIII.

[5] En el *Abhidharmapiṭaka* de la secta *Theravāda* del Budismo Hīnayāna, por ejemplo *Dhammasaṅgāni*, pp. 214 y 257, PTS, los *kilesas* o *kleshas* son diez: *lobha*: deseo; *dosa*: odio; *moha*: error; *māna*: orgullo; *diṭṭhi*: especulación; *vichikiccha*: duda; *ṭhīṇa*: rigidez espiritual; *uddhachcha*: desasosiego; *ahirika*: desvergüenza; *anottapa*: inescrupulosidad. En el contexto del *Sāṃkhya-Yoga*, *klesha* designa cinco perturbaciones de las que Patañjali trata en *Yogasūtras* II, 3 y ss.: ignorancia (*avidyā*), conciencia de existencia (*asmitā*), pasión (*rāga*), aversión (*dvesha*) y el apego a la existencia (*abhinivesha*).

[6] Bajo *karman*, "retribución", se agrupan los miembros 2. residuos kármicos y 10. existencia.

La teoría del *karman* o "retribución de los actos" es uno de los dogmas más importantes del Budismo. Según ella, ningún acto malo queda sin castigo, ninguno bueno, sin recompensa, ya sea en ésta o en otras vidas.

[7] Bajo *duḥkha*, "dolor", "sufrimiento", se agrupan los miembros 3. conciencia, 4. individualidad, 5. los seis dominios, 6. contacto, 7. sensación, 11. nacimiento y 12. vejez y muerte.

Duḥkha: dolor, es una de las tres principales características (*trilakshaṇa* en sánscrito, *tilakkhaṇa* en pāli) de todos los seres y cosas (*Aṅguttaranikāya* I, p. 286, PTS, Uppādāsutta). Todas las cosas son dolorosas porque son transitorias (*Saṃyuttanikāya* III, p. 22, PTS, Yadanichchasutta). El proceso de la Iluminación de Buda comienza por la constatación del dolor humano (*Saṃyuttanikāya* II, p. 5, PTS, Vipassīsutta). Las Cuatro Nobles Verdades, la enseñanza fundamental de Buda, gira alrededor del dolor: su existencia, su origen, su causa, el camino que conduce a su supresión. Cf. *Saṃyuttanikāya* II, p. 179, Assusutta.

[8] Cada uno de los doce términos o miembros del *Pratītyasamutpāda* constituye un *dharma* en el sentido técnico que este término tiene ya en el Budismo Hīnāyāna de: "factor de existencia", "elemento constitutivo de la existencia". Ver el artículo de F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina de los *dharmas* en el Budismo", en *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires, Kier, 1978, pp. 91-121.

[9] Es decir: por obra de los tres *klesha*: la ignorancia, el deseo y el apego. Ver nota 5.

[10] Es decir: los dos *karman*: los residuos kármicos y la existencia. Ver nota 6.

[11] Es decir: los siete *duḥkha*: conciencia, individualidad, seis dominios, contacto, sensación, nacimiento, vejez-y-muerte. Ver nota 7.

[12] Esta estrofa expresa la idea budista de la existencia como ciclo: la ignorancia, el deseo y el apego (es decir los tres *klesha*) dejan residuos kármicos o efectos diferidos que necesariamente deben actualizarse en otras vidas bajo la forma de premios o castigos, manteniéndose así la serie existencial (hecha de re-nacimientos y de re-muerte) de la que esos residuos kármicos forman parte. Los residuos kármicos y la serie existencial son los dos *karman*. En virtud de esos residuos kármicos y de su necesidad de actualizarse surge una nueva conciencia alrededor de la cual se constituye una individualidad que nace (*jāti*), experimenta sensaciones en razón del contacto de los seis sentidos con sus respectivos objetos, envejece y muere (*jarāmaraṇa*). Estos siete factores constituyen los siete *duḥkha*. Y en virtud de esos siete últimos factores en esta nueva etapa vuelven a darse la ignorancia, la pasión y el apego, es decir los tres *klesha*. Una vez producidos los tres *klesha* vuelven a darse a su vez los residuos kármicos y la prolongación de la serie existencial, es decir los dos *karman*. Y una vez producidos estos dos últimos, nuevamente surgen los siete *duḥkha*. Y así eternamente. Sólo la doctrina de Buda puede poner fin a este ciclo en sí sin comienzo ni fin, destruyendo la causa primera, la ignorancia, logrando que se alcance, en una última muerte, la meta final, el *nirvāṇa*.

El ciclo sin comienzo ni fin de las sucesivas e infinitas existencias (*saṃsāra*) ha sido representado como una rueda (*chakra*) que gira siempre igual, sin cesar, eternamente. En *Divyāvadāna*, ed. Cowell, p. 300 (= Vaidya, pp. 185-186), se encuentra la descripción más antigua que se conoce del *saṃsārachakra*, cf. A. Foucher, *Le Vie du Bouddha*, Paris, Payot, 1949, p. 354. La eternidad del *saṃsāra* es expresada en forma patética por *Samyuttanikāya*

II, 178, Tiṇakaṭṭhasutta y ss. Sobre el importante término budista *cakka*, en pāli, *cakra* en sánscrito (pronúnciese la *c* como *ch*), usado frecuentemente con el valor simbólico o metafórico, ver los artículos "Bhavacakra", "Cakka" y "Cakra", en *Encyclopaedia of Buddhism*, editado por G. P. Malalasekera, Sri Lanka, 1971 ss., vol. III, 1, pp. 12-14, vol. III, 4, pp. 568, y 576-577, respectivamente.

[13] Hasta la estrofa 3 inclusive se hace presente la doctrina tradicional del *Pratītyasamutpāda*. En esta estrofa aparecen ya, en forma expresa y concisa, dos concepciones fundamentales propias de la escuela *Madhyamaka* del Mahāyāna, fundada por Nāgārjuna, presunto autor de esta obra: 1. Siendo todo sólo (como se afirmaba desde el comienzo del Budismo) causa y efecto, nada es sustancial, nada existe en realidad. (Ver nota 3). 2. De *dharmas* "vacíos", es decir insustanciales, surgen *dharmas* vacíos. Es decir que, como los *dharmas* o "elementos constitutivos de todo lo existente" son vacíos, todo el causalismo del *Pratītyasamutpāda* se reduce a "de lo vacío, surge lo vacío".

[14] Los *skandhas* son los agregados de *dharmas* que constituyen al hombre: materia (*rūpa*), sensación (*vedanā*), conciencia (*vijñāna*), voluntad (*saṃskāra*), percepción (*saṃjñā*), no existiendo como núcleo de ellos ningún principio permanente e inalterable (alma, *ātman*).

[15] En esta estrofa Nāgārjuna, con el objeto de explicar el funcionamiento de los *skandhas* en el acto de la transmigración, hace referencia mediante una simple palabra a ocho *drishṭāntas* (imágenes, comparaciones, analogías, ejemplos) muy utilizados para ese fin en los textos budistas.

La doctrina que en forma indirecta queda establecida mediante estos *drishṭāntas* y que es concisamente expresada en los dos últimos versos de la estrofa es la siguiente: Cuando los *skandhas*, en el momento de la muerte, terminan, en ese mismo momento, con la simultaneidad del ascenso y descenso de los dos platillos de una balanza, se producen los *skandhas* de la nueva existencia de acuerdo con las leyes del *karman*. Ningún *skandha* pasa de una existencia a otra, ningún *skandha* transmigra. Cf. Chandrakīrti, *Prasannapadā*, p. 238, línea 25, p. 239, línea 1, ed. P.L. Vaidya. O como lo expresa esta estrofa: (En el momento del nacimiento a una nueva existencia) se produce (en virtud de la retribución de los actos realizados en una vida anterior) la reunión (*pratisaṃdhi*) de los *skandhas* pero no el pasaje (*asaṃkrantī*) o la transmigración (de una existencia a otra). Cf. *Shālistambasūtra*, pp. 17 y 18, ed. A. Sastri.

El mecanismo de la muerte y del re-nacimiento se explica así como la destrucción y la reunión de *skandhas*; los *skandhas* individualmente considerados surgen y desaparecen a cada instante, pero la serie de la que forman parte subsiste eternamente, sigue funcionando por progresión ininterrumpida gracias a la conexión inmediata de antecedente a consecuente, que comporta la relación de causa a efecto que vincula a los *skandhas* entre sí. Cf. Chandrakīrti, *ob. cit.*, p. 256, líneas 17 y 18, ed. P.L. Vaidya. Es en este sentido que se puede decir que los *skandhas* no son eternos ni son aniquilados. Cf. *Lalitavistara* XIII, estrofas 102 y 104. Con respecto a este punto conviene citar un pasaje del *Shālistambasūtra*, p. 17, ed. A. Sastri, que desarrolla en forma sumamente clara las ideas antes expresadas. En él se expresa que los *skandhas* propios del momento de la muerte son diferentes de los *skandhas* propios del momento del renacimiento; aquellos *skandhas* que son los propios del momento de la muerte no son los *skandhas* propios del momento del renacimiento; los *skandhas* propios del momento de la muerte son destruidos y en el mismo momento surgen los *skandhas* propios del momento del renacimiento. Y es por todo esto que no se da eternalismo (*shāshvatā*) con respecto a los *skandhas*. Tampoco se da aniquilamiento (*uccheda*) —prosigue el texto— porque los *skandhas* propios del momento del renacimiento no surgen ni después de que se destruyen los *skandhas* propios del momento de la muerte ni tampoco cuando aún no se han destruido. Los *skandhas* propios del momento de la muerte son destruidos y en ese mismísimo momento surgen los *skandhas* propios del momento del renacimiento, a la manera del ascenso y descenso del brazo de una balanza. Ver la nota 16.

En esta estrofa Nāgārjuna se opone específicamente al eternalismo (*shāshvatā*), que im-

plicaría la transmigración de los *skandhas*, es decir el considerar que existe permanencia de una sustancia personal. El eternalismo no es admisible pues lleva consigo un "gran inconveniente" (*mahānartha*): la imposibilidad de acceder al *nirvāṇa*, que comporta precisamente el aniquilamiento de los *skandhas* y de la serie causal que ellos conforman. Cf. *Udāna* VIII, 9 y Chandrakīrti, *ob. cit.*, p. 251, líneas 13 y 14, ed. P.L. Vaidya.

Esta estrofa está íntimamente relacionada con la siguiente. La idea central que Nāgārjuna expresa en ambas es la esencia misma del *Pratītyasamutpāda*, su verdadero funcionamiento, y para ello toma el caso particular de la transmigración que se efectúa, como todo, de acuerdo con la ley del *Pratītyasamutpāda*.

Explicitamos ahora el contenido de las imágenes a que los 8 términos de las líneas 2 a 4 de nuestra traducción aluden: "el recitado", "la lámpara", "el sello", "el espejo", "el sonido", "la piedra del sol", "la semilla" y "lo ácido".

1. El recitado (*svādhyāya*): se refiere al caso del maestro que recita en alta voz un determinado texto y del discípulo que debe repetir ese texto. Éste es el ejemplo desarrollado por el Comentario (que acompaña a las estrofas en el manuscrito sánscrito de Gilgit y en las versiones china y tibetanas del mismo), y que puede servir de paradigma para todos los otros. El maestro habla, sus palabras pasan al discípulo; deja de hablar, no pasan. El discípulo habla (repitiendo lo dicho por el maestro), pero sus palabras no salen de otras, en razón de que la causa (= las palabras del maestro) cesó (en el momento en que el discípulo comienza a hablar). Lo mismo que sucede con las palabras del maestro, ocurre también en el momento de la muerte con la conciencia (*chetanā*): no pasa de este mundo a otro mundo (*paraloka*), es decir de esta existencia a otra existencia, porque si no sería eterna, o como lo expresa el Comentario: "en razón de producirse la consecuencia inadmisible del eternalismo"; y además la nueva existencia no sale de otra por ausencia de causa (ya que la anterior existencia ha desaparecido). Por último el Comentario expresa que por el hecho de que lo dicho por el discípulo se produce en razón de la palabra del maestro, no se puede decir que lo dicho por el maestro y lo dicho por el discípulo sean diferentes; de la misma manera por el hecho de que la conciencia que participa en la formación del hombre (en una nueva existencia) surge en dependencia de la conciencia correspondiente del hombre que ha muerto, no se puede decir que esta conciencia sea diferente de aquélla.

2. La *lámpara* (*dīpa*) (entendemos "el fuego"): se refiere al caso de las llamas de un fuego. Cada llama da lugar a otra desapareciendo a su vez, no se puede decir que "pasa a" la otra llama ni que desaparece definitivamente. Cf. E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Louvain, Institut Orientaliste, 1967, II, p. 746: "...como la combustión de una lámpara (*dīpa*) caracterizada por una sucesión de producciones y de desapariciones (*utpādanirodhaprabandha*), sin permanencia (*shāshvatā*), pero también sin interrupción (*uccheda*)", p. 748: "...después de la muerte, a partir de la serie de cinco agregados (*pañchaskandhasaṃtāna*) de la existencia presente nacen los cinco agregados (de la existencia futura), de la misma manera como una lámpara se enciende con otra". Cf. Chandrakīrti, *ob. cit.*, p. 256, líneas 17 y 18, ed. P. L. Vaidya.

3. El *espejo* (*darpaṇa*): se refiere al caso de la cara y de su imagen en un espejo. Cf. *Shālistambasūtra*, p. 16, líneas 2-6, ed. A. Sastri: "Así como en el orbe perfectamente límpido de un espejo se ve la imagen de un rostro, pero el rostro no pasa al orbe del espejo; sin embargo se percibe el rostro en razón de que las causas y condiciones determinantes están completas —de la misma manera nadie se va de este mundo ni surge en otro mundo, pero se percibe el fruto de la acción en razón de que las causas y condiciones determinantes están completas."

4. El *sello* (*mūdra*): se refiere al caso de un sello y de la impronta que deja. El sello da lugar a la impronta pero él no pasa a ella ni desaparece definitivamente. Cf. *Lalitavistara*, XIII, estrofa 104, ed. P.L. Vaidya, y Chandrakīrti, *ob. cit.*, p. 241, líneas 15-18, ed. P.L. Vaidya: "A causa del sello aparece la impronta, pero no se percibe el pasaje del sello. Él no está en

ella ni fuera de ella. De la misma manera las cosas compuestas no son ni aniquiladas ni eternas", E. Lamotte, *Le Traité*, II, p. 745, refiriéndose al concepto de "existencia intermediaria" (*antarābhava*) (postulado por algunas sectas budistas como la de los *Sāṃmitīyas* que sostenían que entre el fin de una existencia y el comienzo de la existencia siguiente se da una existencia intermediaria en lugar de que a la muerte le siga inmediatamente el nacimiento en la nueva vida) dice: "Es como si uno estampara un sello (*mūdra*) sobre la arcilla y, una vez que la arcilla recibiera la impronta, esta impronta fuera de inmediato destruida: la impresión y la desaparición de la impronta son simultáneas, sin relación de anterioridad o de posterioridad. En el mismo momento en que se asumen los agregados y el modo de ser de la existencia intermediaria, se abandonan los agregados de la existencia intermediaria (*antarābhava*) para asumir el modo de ser de la existencia-nacimiento (*upapattibhava*)."

5. La *piedra del sol* (*arkakānta*): se refiere al caso de la piedra preciosa llamada "piedra del sol" (*arka* o *sūrya*), un cristal formado por rayos solares condensados y que, frío al tacto, lanza fuego cuando es expuesto a los rayos del sol. El sol hace surgir fuego de la piedra pero él no pasa a la piedra. Cf. Kalidasa, *Shakuntalā*, II, 7; E. Lamotte, *Le Traité*, I, p. 446. Ver J. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957, pp. 311-312.

6. La *semilla* (*bīja*): se refiere al caso de la semilla y del brote. Cf. *Lalitavistara*, XIII, estrofa 102, ed. Vaidya; Chandrakīrti, *ob. cit.*, p. 241, líneas 19-22, ed. P.L. Vaidya: "Así como si existe una semilla, hay un brote —la semilla no es el brote, no es diferente de él ni tampoco idéntica a él— de la misma manera la naturaleza de los *dharmas* no es ni aniquilamiento ni eternidad." Cf. Prajñākaramati, *Pañjikā*, p. 222, línea 26; p. 223, línea 10, ed. P.L. Vaidya; *Shālistambasūtra*, pp. 4-7, ed. A. Sastri.

7. Lo *ácido* (*amla*): se refiere al caso de la acidez de un fruto y de la salivación que produce. El Comentario de esta estrofa dice: "los frutos de los árboles por causa de lo ácido hacen venir agua a la boca". La acidez produce agua en la boca pero ella misma no pasa al agua, es decir no se convierte en saliva.

8. El *sonido* (*ghosha*): se refiere al caso de un sonido (grito, etc.) y del eco. El sonido se produce y da lugar al eco, desapareciendo él mismo. Hay sonido, hay eco, pero no hay pasaje. Cf. el Comentario de esta misma estrofa: "De la voz surge el eco."

[16] Si en la estrofa anterior, como ya hemos visto en la nota 15, Nāgārjuna se opone al eternalismo, en ésta atribuye al ignorante el otro "extremo", la creencia en el aniquilamiento (*uccheda*) de los *skandhas* o en general de los *dharmas* o, como él lo expresa, "de la realidad sumamente sutil". Eternalismo y aniquilamiento son los dos extremos (*antadvaya*) que deben ser evitados. Si se acepta que los *skandhas* se destruyen definitivamente con la muerte y si no se acepta que prolongan su existencia en la serie causal de que forman parte, según el mecanismo explicado en la nota anterior, se hace imposible la retribución de los actos buenos y malos realizados en una vida anterior. La hipótesis del aniquilamiento lleva también consigo (como hemos visto con respecto a la del eternalismo) un "gran inconveniente" (*mahānartha*): la supresión de la retribución de los actos. Cf. Chandrakīrti, *ob. cit.*, p. 251, líneas 13 y 14, ed. P.L. Vaidya. Ver en el tercer párrafo de la nota 15 el texto citado del *Shālistambasūtra*, p. 17, ed. A. Sastri.

[17] "Surgimiento a partir de causas", es otro modo de referirse al *Pratītyasamutpāda*.

[18] Ver en la *Introducción* la sección referente a la estrofa sexta del manuscrito de Gilgit.



Rāhula Sāṅkrityāyana revisa una serie de manuscritos en Sa-Skya.

Rāhula Sāṅkrityāyana*

Rāhula Sāṅkrityāyana nació el 9 de abril de 1893 y murió el 14 de abril de 1963. Entre estas dos fechas se desarrolló una vida plena, intensa, inquieta, rica en variadísimas actividades y en múltiples experiencias, ávida de nuevos desconocidos horizontes, dominada por el ansia del conocimiento, inspirada en sentimientos de justicia y solidaridad humanas, contraria al conformismo y también no ajena al dolor y al sufrimiento.

Los padres de Rāhula Sāṅkrityāyana vivían en el distrito de Azamgarh (Uttar Pradesh). Cuando él era aún un niño murieron su madre y su única hermana. Siguiendo la costumbre india fue casado siendo muy joven, pero nunca convivió con su primera esposa. A los diez años de edad se escapó de la casa paterna para ir a Benares y lo mismo hizo teniendo catorce y dieciséis años, para ir a Calcuta, impulsado por el deseo de independizarse, de ver el mundo y de reunir conocimiento y experiencia. En 1937 viaja a Rusia, contrae matrimonio con una mujer rusa y en 1938 tiene un hijo, Igor. En 1938 debe abandonar Rusia y, debido al régimen de Stalin que no permitía a su esposa salir de Rusia, no volverá a verla, ni tampoco a su hijo, hasta 1945 en que por segunda vez va a Rusia. En 1947 regresa a la India. Luego sólo podrá ver nuevamente a su esposa rusa en 1962, cuando es llevado a Rusia para ser tratado de amnesia. Fue un encuentro doloroso, pues debido a su estado de salud toda comunicación entre ambos fue imposible. Antes, en 1950, se había casado con una mujer nepalí y había tenido una hija en 1953 y un hijo en 1955. Pero su vida de familia duró pocos años, pues de 1959 a 1961 reside en Sri Lanka como profesor universitario de filosofía, muriendo dos años después.

* Sobre Rāhula Sāṅkrityāyana ver el libro de Prabhakar Machwe, *Rahul Sankrityayan*, Sahitya Akademi, Delhi, 1978, que contiene una lista de sus obras distribuidas por categorías.

La familia de Rāhula Sāṅkrityāyana era una familia hindú ortodoxa y en consecuencia él recibió el nombre de Kedernāth Pandey. Pero, abandonando la tradición ortodoxa, se convierte en un asceta errante (*sādhu*) y cambia su nombre por el de Baba Ram Udar Das. Luego adhiere al *Ārya Sāmaj*, movimiento religioso creado por Dayānanda Sarasvatī, que preconizaba el retorno a las antiguas enseñanzas de los Vedas, que él interpretaba muchas veces en forma muy personal. Descontento con el dogmatismo del *Ārya Sāmaj*, Rāhula Sāṅkrityāyana se convierte al Budismo y se ordena como *bhikkhu* (monje) asumiendo el nombre budista por el cual es conocido.

La política atrajo a Rāhula Sāṅkrityāyana. Actuó como activista político. Perteneció a la *Kisan Sabhā*, movimiento campesino, y al *Indian National Congress*, que combatía por la independencia de la India. En 1939 ingresó al Partido Comunista. Viajó varias veces a países comunistas: a Rusia en 1935, 1937, 1944-1947, 1962-1963, a Manchuria en 1935, a China en 1958. Como consecuencia de sus actividades políticas fue encarcelado varias veces: seis meses en 1922, de 1923 a 1925, 1939, de 1940 a 1942.

Ávido de saber, Rāhula Sāṅkrityāyana incursionó en muchas áreas del conocimiento. Escribió libros sobre política, filosofía, religión, historia, literatura; compuso biografías de grandes hombres y compiló diccionarios y léxicos. Conocía varios idiomas, de la India, especialmente el hindi y el bhojpurī. Estudió inglés, francés, sánscrito, árabe, persa, pāli, sinhalés, tibetano y adquirió un gran dominio en varios de ellos. Realizó traducciones y ediciones de textos sánscritos, recibió el título de *Tripiṭakāchārya* (Maestro en el Canon Budista Pāli), escribió obras en tibetano. Enseñó Budismo en la universidad de Leningrado y, como ya dijimos, en la universidad de Sri Lanka. Además fue un prolífico y apreciado autor, escribiendo novelas, cuentos, memorias de viaje, ensayos.

Como reconocimiento de su labor académica y literaria Rāhula Sāṅkrityāyana recibió diversos honores: los títulos de

Mahāpandit, de la *Kāshī Pandit Sabhā*, de *Tripiṭakāchārya*, ya mencionado, de la *Vidyālaṅkara Parivena* de Sri Lanka y de *Sāhitya Vāchaspati*, de la *Hindi Sāhitya Sammelan* de Allahabad; los doctorados *honoris* causa de las universidades de Bhagalpur y Sri Lanka; y el Padma Bhūshan del gobierno de la India.

Tal vez la gran pasión de Rāhula Sāṅkrityāyana fue viajar, viajar constantemente. Recorrió la India del norte al sur y del oeste al este; viajó de 1932 a 1933 a Europa visitando Inglaterra, Francia, Alemania; en 1935 al Irán, Corea, Japón. Ya nos hemos referido a sus viajes a países comunistas y a Sri Lanka. Pero los viajes más importantes que realizó fueron aquellos al Tibet en 1929-1930, 1934, 1936 y 1938. No fueron viajes cómodos ni seguros, Rāhula Sāṅkrityāyana pasó en ellos peligros y penurias, pero pudo realizar su deseo de visitar monasterios tibetanos y de copiar o fotografiar en ellos manuscritos de valiosas obras sánscritas budistas, conocidas muchas de ellas hasta entonces sólo por sus traducciones tibetanas y chinas y que, por consiguiente, se consideraban perdidas para siempre. Rāhula Sāṅkrityāyana llevó consigo, en su regreso a la India, ese valioso material sánscrito, así como thankas y pinturas. La deuda que los Estudios Budistas tienen para con él, debido a lo que ese material significó para la promoción del conocimiento del Budismo, es inmensa.

Rāhula Sāṅkrityāyana donó todo ese material traído del Tibet a la *Bihar Research Society* de Patna (India). Esta institución puso este material a disposición del *Kāshī Prasād Jāyaswāl Research Institute* también de Patna, que lo conservó por un tiempo en su poder. El *Seminar für Indologie und Buddhismuskunde* de la Universidad de Göttingen consiguió de la *Kāshī Prasād Jāyaswāl Research Institute* copias de los negativos de la colección de Rāhula Sāṅkrityāyana, a los que agregó posteriormente dos negativos adquiridos de la *Bihar Research Society*. Además la *Niedersächsische Staats - und Universitätbibliothek*, de Göttingen, adquirió algunos de los originales de los manuscritos descubiertos por Rāhula Sāṅkrityāyana.

Frank Bandurski ha publicado un cuidadoso y detallado catálogo de los manuscritos conservados en los referidos negativos en su trabajo: "Übersicht über die Göttinger Sammlungen der von Rāhula Sāṅkṛtyāyana in Tibet aufgefundenen buddhistischen Sanskrit-Texte", en el volumen *Untersuchungen zur buddhistischen Literatur*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991, pp. 9-126. Bandurski no sólo da información técnica sobre los numerosos e importantes manuscritos copiados o fotografiados que constituyen la colección de Göttingen, sino que además indica las ediciones que sobre la base de esos manuscritos han sido realizadas en diversos lugares del mundo. Como dato curioso señalaremos que nuestra edición del tratado *Avayavinirākaraṇa* de Paṇḍita Aśoka (Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies, 1994) se basa en uno de los manuscritos descubiertos por Rāhula Sāṅkṛtyāyana.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti
Directores de REB

Publicaciones de Dharma Publishing*

La editorial *Dharma Publishing* fue creada en 1975 por el venerable Tarthang Tulku como una organización sin fines de lucro y su propósito es la publicación de libros relacionados con el Budismo, especialmente aquellos pertenecientes a la tradición de la escuela o secta budista tibetana Nying-ma. Una de las razones que impulsó a Tarthang Tulku a llevar a cabo la creación de Dharma Publishing fue percibir que el interés por las prácticas de meditación budista crecía en Occidente, pero que al mismo tiempo no existían traducciones confiables de obras budistas tibetanas que proporcionasen un conocimiento sólido de la historia, psicología y filosofía del Budismo, conocimiento necesario para comprender los alcances y propósitos de la meditación, profundizar la intuición meditativa y evitar caer en confusiones y malentendidos. Esta opinión de Tarthang Tulku estaba de acuerdo con la tradición Nying-ma, cuyos maestros enfatizaron siempre la igual importancia del conocimiento y de la práctica, idea ésta que se remonta a la época más antigua del Budismo. Ver en *REB* 7, pp. 165-168, el artículo "Éxtasis y especulación" de Louis de la Vallée Poussin.

Señalamos a continuación algunas de las publicaciones de *Dharma Publishing*, realizadas por la esforzada y generosa labor de los "volunteers" (voluntarios) de la Comunidad Budista Nyingma fundada también por el Venerable Tarthang Tulku:

* A pedido de muchos de nuestros lectores daremos, en la sección *Notas breves* de *REB*, información sobre las principales casas editoras de libros sobre Budismo, así como de las principales librerías que los venden.

Canon Budista Tibetano y Tesoros de Linaje Nyingma:

La *Nyingma Edition of the bKa'gyur and bsTan-'gyur* (El Canon Budista Tibetano) en 120 volúmenes con 8 volúmenes más que comprenden *Catálogo y Bibliografía.*

Nyingma Treasures, publicación monumental de más de 600 gruesos volúmenes de gran formato, conteniendo textos sobre arte, ciencia, historia, biografía y filosofía escritos por maestros del linaje Nyingma.

Traducciones

The Voice of the Buddha, traducción realizada por Gwendolyn Bays de la versión tibetana del *Lalitavistarasūtra*, que narra la vida de Buda.

Marvelous Companion, traducción de la versión tibetana de la *Jātakamālā* de Āryaśūra, colección de narraciones de vidas anteriores de Buda.

The Fortunate Aeon, traducción de la versión tibetana del *Bhadrakalpikasūtra*, *sūtra* que da los nombres y atributos de los 1000 Budas del Bhadrakalpa (Era afortunada), indicando cómo cada uno de ellos produjo en sí la mente de Iluminación. Consta de 4 volúmenes con texto tibetano.

Buddha's Lions, traducción inglesa de J. Robinson de las biografías de 84 Maestros tántricos, escritas por Abhayadatta, acompañada por el texto tibetano original.

Life and Liberation of Padmasambhava, traducción inglesa de K. Douglas y Gwendolyn Bays de la biografía del gran Maestro del Budismo Tibetano Padmasambhava, escrita por su discípula y consorte Ye-shes mTsho-rgyal en 2 volúmenes.

Mother of Knowledge, traducción inglesa de Tarthang Tulku de la biografía de la mencionada Ye-shes mTsho-rgyal, escrita por su condiscípulo Nam-mkha'i snying-po.

The Dhammapada, traducción inglesa de dGe— 'dun Chos-'phel de la versión tibetana de la famosa colección de estrofas pronunciadas, según la tradición, por Buda, con el texto tibetano.

Master of Wisdom, traducción inglesa de Ch. Lindtner de la versión tibetana de seis tratados de Nāgārjuna, sobre la doctrina de la Vaciedad.

Joy for the World, traducción inglesa de Michael Hahn de la versión tibetana de la obra teatral escrita por Chandragomin, cuyo tema es la historia del virtuoso príncipe Maṇicuda.

The Legend of the Great Stupa, traducción inglesa del texto tibetano que narra la historia del *stūpa* de Jarungkhashor en Nepal.

Kindly Bent to Ease us, traducción inglesa de H. V. Guenther del tratado *Trilogía para encontrar bienestar y calma*, del Maestro Klong-chen-pa que expone las enseñanzas esenciales del Mahāyāna y las prácticas meditacionales preparatorias y avanzadas propias del Vajrayāna o Vehículo del Diamante. Comprende 3 volúmenes.

Mind in Buddhist Psychology, traducción inglesa de H. V. Guenther y L. S. Kawamura del tratado *El Collar de la Clara Comprensión* del Maestro Ye-shes rGyal-msthan, que estudia la mente y los procesos mentales de acuerdo con el *Abhidharmasamuccaya* de Asaṅga.

Calm and Clear, traducción inglesa del tratado *La Rueda de la Meditación Analítica*, del Maestro Lama Mi-pham sobre prácticas de meditación destinadas a producir la intuición de las causas del sufrimiento, con comentario de Tarthang Tulku.

Elegant Sayings, traducción de dos colecciones de versos, la una atribuida a Nāgārjuna, la otra de Sa-skya Paṇḍita, que señalan la forma de llevar una vida plena de sentido de acuerdo con las concepciones budistas.

Golden Zephyr, traducción inglesa de L. S. Kawamura de una carta atribuida a Nāgārjuna, el *Suhṛllekha* y de su comentario por Lama Mi-pham, que exponen las enseñanzas budistas esenciales sobre ética, meditación y sabiduría.

Wisdom of Buddha, traducción inglesa de John Powers del *Saṃdhinirmocana Sūtra*, a partir del tibetano. Incluye el texto tibetano.

La dirección de *Dharma Publishing* es: 2425 Hillside Avenue, Berkeley CA 94704, USA.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

Noticias

International College for Advanced Buddhist Studies ICABS

Nos es grato informar a nuestros lectores que el gobierno del Japón ha aprobado la constitución de un nuevo centro de Estudios Budistas, el *International College for Advanced Buddhist Studies* ICABS, de Tokio.

El *College*, que inició sus actividades en abril de 1996, funcionará en estrecha vinculación orgánica con el *International Institute for Buddhist Studies* IIBS, de Tokio, cuyas tareas en el campo de la investigación científica continuarán. El *College* contará para realizar sus propias actividades con la magnífica biblioteca del IIBS (antigua *Reiyukai Library*).

El cuerpo de Profesores del *College* está constituido por los prestigiosos especialistas: Dr. Minoru Hara, *Lengua y Literatura Sánscrita*; Dr. Hubert Durt, *Sūtras del Mahāyāna e Historia de los Estudios Budistas*, Dr. Junkichi Imanishi para *Filosofía de la India y Budismo*, Dr. Shinichi Tsuda para *Estudios Tántricos: indios, tibetanos y japoneses*; Dr. Shigeo Kamata, *Budismo Chino y Coreano*, Dr. Akira Hirakawa, *Doctrina Budista*; Dr. Robert Heinemann, *Estudios Comparativos de Budismo*; Dr. Jiro Sugigiyama, *Arte Budista*.

Las personas interesadas en los estudios de postgrado de ICABS pueden escribir para mayor información a la siguiente dirección: 5-3-23 Toranomon, Minato-ku, Tokyo 105, Japón.

Reseñas

E. Steinkellner und M.T. Much, *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II, Systematic Survey of Buddhist Sanskrit Literature II*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1995 [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], XX y 137 páginas.

La presente publicación es una excelente bibliografía de la escuela epistemológica budista, una de las más brillantes manifestaciones del pensamiento filosófico no sólo del Budismo sino de la India en general. Como dice el Profesor Dr. Heinz Bechert de la Universidad de Göttingen, en su Prefacio del libro, la epistemología "es un ámbito de la cultura en el cual sobre todo los budistas indios y tibetanos llevaron a cabo una obra intelectual única en su género, la

cual, en lo que a su calidad se refiere, posee el mismo valor que las correspondientes realizaciones de la filosofía occidental". Steinkellner y Much señalan acertadamente en su Introducción, p. XV, que "la escuela epistemológica de la tradición budista se define por el interés por los diversos problemas del conocimiento y no por un determinado fundamento dogmático. En lo esencial se trata de la tradición que se vincula con la última obra de Dignāga y las obras de Dharmakīrti, cuyos fundamentos teóricos y filosóficos son deudores en gran medida de las escuelas filosóficas Sautrāntika y Yogācāra".

La publicación de Steinkellner y Much viene a ser el segundo volumen de la serie, destinada a proporcionar un panorama sistemático de la literatura budista sánscrita; el primer volumen fue el trabajo similar de Akira Yuyama sobre el *Vinaya* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979). Es de esperar que otras obras de igual estructura sigan a las dos ya publicadas.

La bibliografía enumera a los autores de la escuela epistemológica budista cuyas obras se han conservado o acerca de los cuales se tiene información valedera, así como a algunos otros que, si bien no pertenecían a dicha escuela, estaban en una forma u otra relacionados con la misma. La bibliografía indica las principales ediciones, traducciones y estudios relacionados con cada uno de los autores tratados.

La obra (como no podía esperarse otra cosa de sus autores) se caracteriza por su rigurosa precisión, su rica información y su clara presentación y constituye un instrumento valioso para los estudiosos de la epistemología budista y de la filosofía india en general.

F.T. y C.D.

*

Marcus Günzel, *Die Morgen- und Abendliturgie der chinesischen Buddhisten*, Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde, 1994.

Una de las obligaciones más importantes de los monjes y monjas budistas en casi todos los países en que el Budismo Mahāyāna se ha desarrollado es la recitación de determinados textos sagrados en ceremonias que tienen lugar en la mañana y en la tarde en los templos budistas. Estos textos están reunidos en ediciones realizadas por diversas instituciones. No existe una edición oficialmente aprobada por todas las comunidades budistas del mundo. La edición más antigua que se ha conservado de textos para estas recitaciones es la del famoso monje chino Zhuhong (1535-1615), que fue compilada por él en el año 1600 d.C. Zhuhong pertenecía a la Escuela o Secta de la Tierra Pura, fue su octavo patriarca y se esforzó por unir las tradiciones del Budismo Chan (Zen) con las tradiciones del Budismo de la Tierra Pura así como por imponer un severo cumplimiento de la Disciplina monástica (*vinaya*). Otras ediciones importantes

del conjunto de textos destinados a la recitación se han venido realizando permanentemente en China y Taiwan, que desde luego presentan diferencias con la mencionada del año 1600.

Los textos reunidos en estos "Libros de Recitación" pertenecen a las diversas categorías de los textos que conforman la vasta literatura budista: Mantras, Dhāraṇīs, Sūtras, Himnos, Gāthās, Votos, Transferencia de méritos, Toma de Refugio, Fórmulas de Homenaje. Es interesante observar que entre los textos elegidos se encuentran dos Sūtras famosos del Budismo: "El Sūtra de la Esencia de la Perfección del Conocimiento" o "Sūtra del corazón" (*Prajñāpāramitāhridayasūtra*) [ver *REB 1*] y el "Sūtra de Amitābha" (*Sukhavatīvyūhasūtra*).

El trabajo de Marcus Günzel es (como observa el profesor Heinz Bechert, editor de la serie de la cual el libro forma parte) una feliz combinación de los resultados de un trabajo de campo y de un análisis textual, de un estudio científico de un tema religioso realizado en Taiwan (el autor permaneció en el Monasterio Shenlengsi de 1988 a 1993) con un estudio filológico de los textos contenidos en los Libros de Recitación. Después de una detallada introducción en que se ocupa de una serie de cuestiones relativas a las ceremonias de la mañana y de la tarde y a los Libros de Recitación, el autor presenta en caracteres chinos los textos originales que conforman uno de dichos libros, la publicación denominada *Fomen bibei kesong ben* ("Los textos de recitación obligatorios de los budistas"), realizado en Taiwan en 1988. El texto original va acompañado de una traducción alemana y de notas críticas o explicativas y reproduce en facsímil en el *Apéndice* 2 las páginas del citado Libro de Recitación.

Esta obra constituye un sustancial y valioso aporte no sólo al estudio de los textos recitados en dos ceremonias importantes del Budismo, sino al estudio del Budismo viviente en general, tal como se practica hoy día en los países budistas adheridos al Mahāyāna, incluso en la China continental.

F.T. y C.D.

Colaboradores

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

Alex Wayman, 11 de enero de 1921. Profesor Emérito de la *Columbia University* de Nueva York desde 1991. Recibió el 16 de abril de 1978 el título *honorífico de Vidyavaridhi* (Doctor en Literatura) del *Nava Nālandā Vihāra* (Bihar, India), siendo el primer norteamericano en recibir esa distinción. Especialidad: Estudios Sánscritos y Tibetanos. Es editor de la serie *Buddhist Tradition*, publicada por Motilal Banarsidass. Publicaciones: *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript* (1961), *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras* (1968), *The Buddhist Tantras; Light on Indo-Tibetan Esotericism* (1973), *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā* (1974), *Yoga of the Guhyasamājatantra; The Arcane Lore of Forty Verses* (1977), *Calming the mind and Discerning the Real* (traducción de *Lam rim chen mo* de Tsong-kha-pa) (1978), *Buddhist Insight* (1984), *Chanting the Names of Mañjuśrī* (traducción de *Mañjuśrī-nāma-saṃgīti*) (1985), *Ethics of Tibet* (Traducción de la sección Bodhisattva, *Lam rim chen mo*) (1991), *The Enlightenment of Vairocana* (en colaboración con R. Tajima) (1992), *The Abhidhānaviśvalocanaṁ of Śridharasena* (traducción e índices) (1994), (en prensa:) *Untying the Knots in Buddhism*. Es autor además de 150 artículos sobre temas de su especialidad.

Heinz Bechert, 26 de junio de 1932. Profesor desde 1965 de Estudios indios y budistas en la Georg-August Universität de Göttingen. Es miembro de la *Akademie der Wissenschaftliche* (Academia de Ciencias) de la misma ciudad, de la *Académie Royale de Belgique*, de la *Real Academia Sueca de Historia y Antigüedades* y otras sociedades académicas. *Libros: Bruchstücke buddhistischer Verssammlungen* (Berlin, 1954); *Sankrittexte aus Ceylon* (München, 1962); *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, 3 vols. (Wiesbaden, 1966-1973; nueva edición, vol. 1, Göttingen, 1988); *Singhalesische Handschriften* (Wiesbaden, 1969); *Wilhelm Geiger: His Life and Works* (Colombo, 1976; nueva edición, Colombo, 1995); *Weltflucht oder Weltveränderung* (Göttingen, 1976); *Buddhism and Society* (Kandy, 1979). Editor y co-autor de: *Sanskrit- Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden* (Göttingen, 1973 ss., en ejecución); *The Bhāgavata Purāṇa: The Birch Bark Manuscript* (New Delhi, 1976); *Buddhism in Ceylon* (Göttingen, 1978); *Einführung in die Indologie* (Darmstadt, 1979; nueva edición, 1993); *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung* (Göttingen, 1980); *Burmese Manuscripts* (Wiesbaden, 1979 ss., en ejecución); *Pāli Nīti Texts of Burma* (London, 1981); *The World of Buddhism* (London, 1984; varias ediciones); *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna Literatur* (2 vols., Göttingen, 1985-87); *The Dating of the Historical Buddha* (3 vols., 1991-96), etc. El profesor Bechert es además autor de numerosos artículos en revistas académicas y publicaciones budológicas.

Carmen Dragonetti: Ver *REB 1*, p. 205 y *REB 10*, p. 173.

Fernando Tola: Ver *REB 1*, p. 207 y *REB 10*, p. 172.

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 543 • 23 • 48

El número 12 de la *Revista de Estudios Budistas* se terminó de imprimir en el mes de marzo de 1998 en los talleres de Árbol Editorial, S.A. de C.V., Av. Cuauhtémoc 1430, col. Santa Cruz Atoyac, México D.F. La tipografía se compuso en Ocelote, servicios editoriales, S.A. de C.V.

El tiro es de 1000 ejemplares.



El Centro de Estudios de Asia y África de
El Colegio de México, A.C.

Ofrece programas de estudio de Maestría y Doctorado
con especialidad en las siguientes áreas:
África, Corea, China, India, Japón, Medio Oriente
y Sureste de Asia

Desde 1966 publica
estudios de
ASIA
y
ÁFRICA

revista cuatrimestral dedicada a la publicación de artículos sobre
diversos aspectos de Asia y África.

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

Fondo Nacional para la Cultura y las Artes

Convocatoria 1998

Doceava Emisión

Programa de Fomento a Proyectos y Coinversiones Culturales

Con la finalidad de estimular el desarrollo de actividades culturales en nuestro país y apoyar la iniciativa de creadores, intérpretes, investigadores, promotores y educadores, el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes convoca a los interesados en obtener financiamiento, a presentar proyectos artísticos y culturales en las siguientes disciplinas:

ARTES VISUALES
DANZA
LETRAS
MEDIOS AUDIOVISUALES
MÚSICA
TEATRO
INTERDISCIPLINA
ESTUDIOS CULTURALES

A partir del miércoles 1 de abril de 1998 se recibirán solicitudes para desarrollar proyectos orientados a la investigación, producción, formación y promoción, a través de dos formas de financiamiento:

FOMENTO Y COINVERSIÓN

Los proyectos artísticos que cuenten previamente con recursos económicos similares o mayores a los solicitados al FONCA, serán registrados en la modalidad de coinversión.

Los apoyos serán decididos por órganos colegiados integrados por especialistas en la disciplina de que se trate.

Los resultados se darán a conocer cuatro meses después del cierre del periodo de recepción.

Los interesados deberán acudir a las oficinas del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes para obtener la solicitud y las Bases Generales de Participación.

Los residentes en los Estados de la Federación podrán recoger la documentación en las oficinas de los Institutos de cultura de la entidad, o bien, solicitarla telefónicamente al (01 5) 605 54 39 y al fax (01 5) 605 55 33.

La fecha límite para la entrega de proyectos será el jueves 28 de mayo para los apellidos de la A a la L, y el viernes 29 de mayo para los de la M a la Z, en horario de 9:00 a 15:00 hrs.

México, D.F., a 1 de abril de 1998.

Fondo Nacional para la Cultura y las Artes
Dirección de Fomento a Proyectos y Coinversiones Culturales
Av. México-Coyoacán No. 371-2º piso,
Col. Xoco, 03330 México, D.F.
Tel. (01 5) 605 54 39
Coyoacán
Correo electrónico: foncacel@iserve.net.mex.
(A la atención del Programa)

FONCA

NALANDA Libros

Textos de las Grandes Tradiciones

Cristianismo, Judaísmo, Hinduismo, Budismo,
Islamismo, Mitología

Extenso surtido en discos compactos de música sacra y étnica

Libros en español e inglés

	Oficinas	*Librería*
Av. Centenario 16	Tels.: 658 5064	Tels.: 659 2849
Col. Del Carmen Coyoacán	658 5081	554 7522
04000 México, D.F.	Fax: 658 5629	Fax: 659 2698





Casa Tibet México

Misión de Casa Tibet México

Casa Tibet México ha sido fundada como una institución cultural, educativa y no sectaria, bajo los auspicios de Su Santidad el XIV Dalai Lama, líder espiritual y temporal del pueblo tibetano y el Gobierno Tibetano en Exilio, como la primera representación cultural oficial del pueblo tibetano para Latinoamérica.

Sus propósitos son:

- Preservar como una tradición viva la herencia cultural y religiosa del Tibet, propiciando el diálogo y el mutuo aprendizaje entre nuestros pueblos.

- Presentar como un conocimiento vital, las milenarias tradiciones filosóficas, el arte y la ciencia tibetana.

- Compartir con la comunidad mundial la original contribución tibetana al entendimiento universal del desarrollo humano.

- Diseminar el ideal de compasión, amor y servicio de la cultura tibetana con la comunidad mexicana en beneficio de aquellos que más lo necesiten a través de programas tanto académicos como de asistencia social.

Si usted desea información más amplia acerca del Tibet y las múltiples actividades que mensualmente lleva a cabo Casa Tibet México, por favor comuníquese:

Orizaba #93, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.
Tel: (525) 5110802, 5147763, 5140443, 5110467 fax
E-mail: casatibet@optel.net

Poesía norteamericana

W.S. Merwin
H.D. (Hilda Doolittle)
Delmore Schwartz
Paul Bowles
John Oliver Simon
Jack Kerouac
Gustaf Sobin



Editores del Hotel Ambosmundos
De venta en las mejores librerías

Distribución:
Ediciones El Milagro
Yautepec 144-4, Col. Condesa
06140 México, D.F.
Tel. (52-5) 2118362
Fax: (52-5) 211 5146
E mail: edito@mail.elmilagro.com.mx

En los E.U.A.:
Latin American Book Source
48 Las Flores Drive
Chula Vista, Cal., 91910
Tel.: (619) 426 12 26
Fax: (619) 426 0212
E mail: latambooks@home.com



GARUDA

ASOCIACIÓN CULTURAL TIBETANA AC

Tradición Bön-Budismo
Primer centro Dzogchen (La Gran Perfección) en México

Imparten enseñanzas y transmisiones importantes Lamas de la Tradición Bön, originaria de Tibet. LOPON TENZIN NAMDAK nació en 1926 en Kyngpo Karu en Tibet Oriental, alcanzó el grado de Geshe (el más elevado grado académico del Tibet) en 1953. Ha establecido monasterios en Tibet, India y Nepal. Actualmente reside en el Monasterio Triten Norbutse en Kathmandu Nepal. Es un gran académico y un extraordinario Maestro de Meditación. Tenemos el honor de su visita a México en junio de 1998, en la cual impartirá Enseñanza y Bendiciones.

Lama Tenzin Wangyal, quien también posee el grado de Geshe, fundó el Instituto Ligmincha para el estudio de las Religiones y Culturas de Tibet, en Virginia, Estados Unidos, y en 1997 fundó nuestro Centro en México; tiene otros centros similares en Europa. Lo esperamos en México para noviembre de 1998 y para marzo de 1999.

La Enseñanza de la Tradición Bön-Budismo tiene como meta ayudar a eliminar el sufrimiento humano y a lograr su realización.

Para mayores informes comunicarse a Garuda, Asociación Cultural Tibetana, A.C., Homero 136, 1er. piso, Col. Polanco, México, D.F., C.P. 11570, Teléfono y Fax 255 08 75.

Cortesía de

PROBAMEX, S.A. DE C.V.

Ingredientes especiales para alimentos

Alce Blanco No. 40
Naucalpan, Edo. de México
C.P. 53370
Tels.: 358 7599 / 359 0322

Bhavan

La Casa de la Cultura de la India en México

OFRECE:
CLASES DE HINDI Y SÁNSCRITO
TALLERES DE DANZA Y MÚSICA DE LA INDIA
CICLOS DE CONFERENCIAS SOBRE CULTURA, CIENCIA Y ECONOMÍA

La Casa de la Cultura de la India en México fue fundada por un grupo de intelectuales interesados en la cultura de ese país entre los que se encuentran el Premio Nobel de Literatura, Octavio Paz; el Embajador de México en Francia y distinguido jurista, Dr. Jorge Carpizo; el distinguido economista, antiguo presidente de El Colegio de México y Profesor Emérito, Víctor Urquidi, la ex Embajadora de México en India, fundadora del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México y profesora de la Universidad Nacional Autónoma de México, Graciela de la Lama; y el profesor de El Colegio de México y distinguido indólogo, Dr. Benjamín Preciado.

Plaza Río de Janeiro núm. 46, Col. Roma. Tels. 514 36 32 y 514 57 66

CENTRO DE ARTE MEXICANO

OFRECE:

MAESTRÍA EN MUSEOLOGÍA
(En colaboración con el Museo Franz Mayer)
Licenciatura en HISTORIA DEL ARTE

Diplomados a nivel licenciatura:
ARTE DE MÉXICO • ARTE ANTIGUO • ARTE CONTEMPORÁNEO • HISTORIA
CURSOS, TALLERES Y CONFERENCIAS PARA OYENTES

Diplomado en
ICONOGRAFÍA DEL ARTE CRISTIANO

Informes: de 10:00 a 14:00 hrs. Cascada 180
Jardines del Pedregal Tel. 568 32 44 FAX 568 3987
Según acuerdo SEP No. 00922443 del 30 de Marzo de 1992

Restaurante Japonés Daruma

Creador de la Nueva Cocina Japonesa en México
desde hace 21 años

Por su sabor, calidad, variedad de platillos
y servicio al cliente

Daruma está considerado como uno de los mejores
restaurantes y sobre todo como el máximo en
Sushi por los medios periodísticos

RESTAURANTE DARUMA

TÍBER	INSURGENTES	BOSQUES	SATÉLITE
511 7902	598 1489	570 0235	572 7605
514 5380	611 3171	570 2181	572 7610

Cortesía

de

Biblioteca Budista Theravada

Felicitamos a la

Revista de Estudios Budistas

por sus seis años de publicación

INCIENSOS
Taj Mãhal
Aromix
Aromas de México
Govinda

Conceptos Personales, S.A.
México, D.F.
Tels. 272 34 32 y 515 81 69

REIYUKAI

Enseñanza y práctica del budismo laico

80 años de historia. Más de 20 años en México
Sede en 18 países

Conozca y practique en su vida cotidiana, el budismo laico, la más reciente floración en la historia milenaria del budismo Mahayana.

En nuestra asociación también nos dedicamos a labores altruistas y de beneficio social como parte de nuestra práctica, e impartimos talleres y cursos de taichi, japonés elemental, lectura y escritura, reciclaje, origami, karate, ikebana, cocina japonesa y otros...

Estas actividades son sólo para miembros de la asociación

Informes e inscripciones:

Reiyukai de México, A.C.
Luz Saviñón 513, 3er. piso
–entre Adolfo Prieto y Providencia–
Colonia del Valle, Deleg. Benito Juárez, México, D.F., C.P. 03100
Teléfonos: 543-0986, 543-0994, 543-2348. Fax: 543-2382
E mail: reiyukai@data.net.mx

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.