

## Interpretación japonesa del capítulo cuarto del *Vimalakīrtinirdeśa-(sūtra)*. –La compasión de un auténtico *bodhisattva*, la cura de la enfermedad y su representación como el nuevo dogma del pensamiento sincretista japonés–

Efraín Villamor Herrero<sup>1</sup>

Recibido el 31/01/2023. Aceptado el 25/04/2023

**Resumen.** Entre los primeros escritos exegéticos de textos budistas (*Sangyō-gisho* 三經義疏)<sup>2</sup> introducidos para el beneficio de la familia imperial japonesa –supuestamente<sup>3</sup> bajo la dirección de la incierta<sup>4</sup> figura del príncipe Shōtoku (Taishi) 聖德 (太子) (574-622 d. C) – se clasifica el *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* (VKN) 『維摩經』 como el texto poseedor de la «sabiduría pragmática» sanadora de cualquier tipo de «padecimiento». La interpretación japonesa de este texto transmitió mucho más que el pensamiento filosófico indio. La glosa de los traductores chinos y sus referencias en sinogramas a la magnificencia de las enseñanzas descritas en este texto cimentaron no el ideal del *bodhisattva*, sino el nuevo dogma que afianzó las bases del sincretismo japonés, patentado por los más pudientes para su propio beneficio.

**Palabras clave:** *Vimalakīrti*; enfermedad (*vyādhi*); compasión (*karuṇā*); interdependencia (*śūnyatā*); no-dualidad (*advaya*)

[en] The Japanese Interpretation of the Fourth Chapter of the *Vimalakīrtinirdeśa-(sūtra)* – The compassion of a true *bodhisattva*, the cure of sickness and its representation as the new dogma of Japanese syncretistic thought–

**Abstract.** Among the earliest exegetical writings of Buddhist texts (*Sangyō-gisho* 三經義疏) introduced for the advent of the Japanese Imperial family –presumably under the direction of the uncertain figure of the Prince Shōtoku 聖德 (太子) (574-622 AC) – the *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* (VKN) 『維摩經』 is classified as possessing the pragmatic wisdom for any kind of ailment. The Japanese interpretation of this text conveyed much more than Indian philosophical thought. The Chinese translators' gloss, and their references in sinograms to the magnificence of the teachings described in this text, cemented not the ideal of the *bodhisattva*, but the new dogma patented by the wealthy for their own advent, laid the foundations for Japanese syncretism.

**Keywords:** *Vimalakīrti*; sickness (*vyādhi*); compassion (*karuṇā*); interdependence (*śūnyatā*); non-duality (*advaya*)

**Sumario:** Introducción. Metodología y recursos empleados. Interpretación japonesa del capítulo cuarto del VKN. El *dharmakāya* como nuevo dogma y el sincretismo japonés. Conclusiones. Abreviaturas. Términos en lenguas asiáticas. Fuentes primarias. Fuentes secundarias.

**Cómo citar:** Villamor Herrero, E. Interpretación japonesa del capítulo cuarto del *Vimalakīrtinirdeśa-(sūtra)*. –La compasión de un auténtico *bodhisattva*, la cura de la enfermedad y su representación como el nuevo dogma del pensamiento sincretista japonés–, en *Mirai. Estudios Japoneses*, 7, 2023, 119-132.

<sup>1</sup> Efraín Villamor Herrero es Doctorando Universidad de Salamanca y miembro del GIR Humanismo EURASIA.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8274-3750>  
Email: [evillamor@usal.es](mailto:evillamor@usal.es)

<sup>2</sup> La desconcertante figura de este príncipe como introductor del budismo en territorio japonés ha suscitado el interés de los investigadores por largo tiempo. Entre la exégesis japonesa de los tres primeros textos budistas que se dice fueran interpretados en el s. VI d. C por Shōtoku-Taishi (Nakamura & Hayashima 2007, 23), conocidos como *Sangyō-gisho* 三經義疏 (*Hokke-gisho* 法華義疏, *Shōmankyō-gisho* 勝鬘經義疏, *Yūimakyō-gisho* 維摩經義疏), se han encontrado indicios que certifican su elaboración posterior, los cuales se atribuyen al monje Gyōshin 行信 (Ibid., 5).

<sup>3</sup> Diferentes teorías se han postulado sobre la autoría de *Sangyō-gisho* 三經義疏 a manos de Shōtoku-Taishi, entre las cuales no parece haber consenso entre los historiadores (Kanno 1989), por ello, no podemos sino esperar a los resultados de nuevas investigaciones.

<sup>4</sup> Durante largo tiempo el pueblo japonés creyó que mediante la recitación de escrituras budistas se podían apaciguar diferentes dolencias. Tras la disputa sobre la legitimidad de acoger el budismo como nueva religión estatal, el consejero político de la familia imperial japonesa Soga-no-Umako 蘇我馬子, invitó a diferentes monjas (Jp. *toraikei-ama* 渡来系尼) desde el continente asiático, precisamente, con la intención de dominar la recitación de textos budistas como remedio para curar enfermedades, especialmente las de los más pudientes. Bajo esta esperanza, el budismo fue introducido con el fin de blindar la hegemonía de la Casa Imperial japonesa. El mito del príncipe Shōtoku como patrocinador y exégeta de los textos budistas recién importados, contribuyó a la propagación del budismo como la religión en pro del Estado, de modo que, como resultado de tal campaña, se auspició su ascensión como figura política (Matsuo 2007, 19-20).

## Introducción

El texto objeto de análisis de este trabajo, las *Enseñanzas de Vimalakīrti* (VKN),<sup>5</sup> es uno de los textos primigenios del movimiento Mahāyāna (s. I-II d. C). La transcripción de la versión sánscrita (VKNSk) de la que tenemos constancia en la actualidad data aproximadamente de algún período comprendido entre los s. VII –VIII.<sup>6</sup> Mediante la figura narrativa del sabio laico que protagoniza este texto, Vimalakīrti 維摩<sup>7</sup> se exalta la capacidad de cualquiera en la consecución del *nirvāṇa*. Su composición evoca el ideal budista,<sup>8</sup> a través de la figura de su protagonista, resaltando la posibilidad de cualquier persona de ser un verdadero *bodhisattva*. La escenificación de este texto demuestra esta apología, narrando cómo el *buddha* Gautama invita a sus discípulos, además de otras muchas numerosas deidades budistas, para que visiten a Vimalakīrti, el cual según parece, afirma encontrarse ‘convaleciente’. Este texto proclama las enseñanzas de Vimalakīrti como la medicina<sup>9</sup> de un «prodigioso doctor» (S. *vaidyārāja* Ch. 醫王, literalmente: «rey de los doctores»)<sup>10</sup> capaz de curar cualquier tipo de padecimiento.

Te convertirás en el **rey entre los doctores**, **aquél que puede curar cualquier enfermedad**. De este modo, hasta la enfermedad de un *bodhisattva* [común] puede ser curada y regocijarse éste, gracias a [la sabiduría de un verdadero] *bodhisattva*.<sup>11</sup>

**vaidyārājo bhaviṣyasi sarvavyādhīnām śamayiteti / evaṃ bodhisattvena bodhisattvo glānaḥ pratisaṃmoditavyaḥ** (VKNSk IV.10)

當作醫王療治眾病菩薩應如是慰喻有疾菩薩令其歡喜 (VKNCh T475.544c24-26).

Este texto obtuvo precisamente debido a esto una gran popularidad desde muy temprano entre las altas esferas japonesas, las cuales pretendían monopolizar el poder arcano del saber budista. Los japoneses más adinerados atribuyeron a su recitación<sup>12</sup> un gran poder como «remedio sanador» (Nakamura & Hayashima, 2007: 17-22), lo cual derivó en que la Casa Imperial estipulase su estudio como uno de los tres rituales más importantes de su administración (南京三会). Bajo el edil imperial, los monjes, funcionarios estatales al servicio de su hegemonía, realizaban en el actual templo de Kōfukuji 興福寺 de Nara, incesantes disertaciones (Yuima-e 維摩会)<sup>13</sup> en las que las exclusivamente ellos, las élites intelectuales, ostentaban el privilegio de

<sup>5</sup> Sobre las versiones y traducciones en lenguas modernas, así como la transmisión del VKN véanse Iwamatsu 2007; Lamotte 1987; Nishino 2016; Shiraishi 2019, 30-32; Silk 2014; Thurman 2000). Por otro lado, un análisis pormenorizado del lenguaje original del texto que fuera utilizado para las traducciones al chino clásico, parece indicar que éste, antiguamente, estaba escrito no en sánscrito, sino en alguna lengua prácrita probablemente en Gāndhārī u otro lenguaje con ciertas similitudes y elementos lingüísticos con este lenguaje (Karashima 2015).

<sup>6</sup> El descubrimiento de esta réplica, en el Tibet a finales del s. XX abrió el campo de estudio comparativo de este texto más allá de las versiones chinas y tibetanas que se conocían hasta entonces (Shiraishi 2019, 20-21).

<sup>7</sup> Vimalakīrti, citado como Jōmyō 淨名 (KON 3-1, KON 12-3, SHA 1-3, SHA 2-8), es reverenciado en diferentes textos de la literatura medieval japonesa como una de las figuras más relevantes de la historia del budismo. A lo largo del VKNJP se menciona a Vimalakīrti como Yuima 維摩, Yuimakitsu 維摩詰 y Jōmyō 淨名.

<sup>8</sup> Silk (2014) descarta la atribución de la autoría del VKN a un personaje laico. Este autor (re)afirma la necesidad de identificar este texto como parte del movimiento reformista Mahāyāna, surgido desde el sector monástico, dada la versación en la escolástica y el lenguaje sánscrito que su composición supone. De este modo concluye que esta escritura probablemente surgió para criticar, desde dentro del contexto monacal budista, el elitismo religioso.

<sup>9</sup> Se cree que la transición del pensamiento indio desde los rituales litúrgicos de la ideología védica a la medicina basada en el análisis ontológico fue producto de la influencia de las corrientes ascéticas indias (como por ejemplo la estructuración de las Cuatro Verdades Nobles del budismo), las cuales influyeron significativamente en el *Yajurveda* y la medicina tradicional adscrita al *Caraka-saṃhitā* (Katsura 2021, 342-343).

<sup>10</sup> Literalmente el título de ‘rey de los doctores’ (S. *vaidyārāja*) está relacionado con el pensamiento brahmánico. Este título también hace referencia a Dhanvantari, una de las encarnaciones (S. *avatāra*) del dios Viṣṇu (MW 1960, 1022). El término utilizado para doctor (S. *vaidya*) proviene de las propiedades curativas que se adscribían entonces al conocimiento (S. *vidyā*) de la ‘medicina’ más poderosa que entonces se conociera: los Vedas. El origen etimológico de este término usado para referirse a alguien versado en estos, aparece en el VKNSk IV.10 como el apelativo que utiliza Vimalakīrti para encomiar a su interlocutor (y, por ende, en el futuro lector de este texto) en actuar como un verdadero *bodhisattva*, capaz de curar las ‘enfermedades’ incluso de los *bodhisattvas*, deificados. Por el contexto se sobreentiende, que de este modo se trata de posicionar la superioridad de la figura laica de Vimalakīrti por encima de otras populares deidades del Mahāyāna (rama a la que este texto también se adscribe), las cuales, según se afirma en el VKN, continúan atadas a la ignorancia debido a que, en realidad, desconocen el auténtico remedio para la ‘enfermedad’.

<sup>11</sup> A lo largo del VKN se pueden encontrar alusiones sobre uno de sus argumentos principales, la redefinición de lo que implica, según su autor, ser un *bodhisattva*. De este modo, sus enseñanzas buscan desligarse del culto a las deidades budistas. La escenificación dramatizada del VKNSk remite a que tan sólo Mañjuśrī (Monju 文殊) se atreve a visitarlo (en otras escrituras es descrito como el *bodhisattva* de la sabiduría, motivo por el que seguramente se lo dispusiera como su contrincante dialéctico). Éste asevera que Vimalakīrti ya había alcanzado la más alta perfección; pasaje en el que además se especifica que para poder ‘curar’ a otro, se requiere antes, que el libertador se encuentre en pleno estado de ‘salud’ (VKNSk IV.15). Mañjuśrī dijo nuevamente: Oh Bienaventurado (refiriéndose al *buddha* Gautama) [...], Vimalakīrti, de la familia Licchavi, es, entre todos los seres, **poseedor de una incomparable**. Ha completado todo cuanto lo *bodhisattvas* deben completar y es conocedor de **todos los secretos** (S. *guhya*) **de los buddhas y bodhisattvas** (*mañjuśrīr apy āha: [...] bhagavan vimalakīrtir licchaviḥ, [...] apratimabuddhiḥ sarvasatveṣu, sarvabodhisattvakriyāsu nirvātaḥ, sarvabodhisattvasarvabuddhaguhyasthāneṣu supravīṣṭaḥ [...]*) (VKNSk IV.1)

<sup>12</sup> Togashi, S. 富樫進. 「藤原仲麻呂における維摩会: 天平宝字元年の奏上をめぐる」, 『日本思想史学』 37, (2005): 100-117.

<sup>13</sup> La asamblea Yuima-e proviene de la invitación de una monja budista desde el continente, llamada Hōmyō 法明, la cual recitó el cuarto capítulo 問疾品 del *Vimalakīrtinirdeśa* para curar al pudiente aristócrata Fujiwara-no-Kamatari en el templo de Yamashinadera 山階寺, antigua nomenclatura del templo, el cual tras ser reconstruido pasó a conocerse como Kōfukuji 興福寺 (Shiraishi 2019, 175). Bajo el patronazgo de la familia aristócrata Fujiwara, la asamblea de recitación de este texto, Yuima-e 維摩会, se consagró, bajo edicto imperial como uno de los tres rituales más importantes

discutir sobre este texto (Bauer 2011; Itō 1979; Tyler 1990, 160; Sango 2011, 292). Las esperanzas milagrosas que la alta alcurnia japonesa depositó en su capítulo cuarto<sup>14</sup> fundamentaron el prestigio de este texto, y por ello, su escudriñamiento como texto poseedor de un poder reparador<sup>15</sup> de especial prestigio.<sup>16</sup> Por otro lado, Mochizuki (1963) se limita a señalar como indeterminado el propósito exégeta del VKNJp. Así pues, hasta el momento, ninguna investigación ha aclarado por qué se consideró este texto budista como poseedor de tal portento, ni tampoco si sus principales aspectos narratológicos se transmitieron en su interpretación japonesa. El objetivo principal de este estudio es identificar la interpretación japonesa del capítulo IV de este texto, a través del análisis crítico de diferentes fuentes primarias que pasamos a detallar a continuación, con especial atención en su versión sánscrita y los textos japoneses en chino clásico.

## Metodología y recursos empleados

La metodología<sup>17</sup> empleada para el presente trabajo se basa en el análisis crítico (filológico, filosófico, histórico y hermenéutico) de las siguientes fuentes primarias.<sup>18</sup>

1. VKNSk Transliteración recuperada del texto sánscrito desde TLB.<sup>19</sup>
2. VKNJp Exégesis japonesa (T2186) (circa s. VI d. C).

En miras a cumplir el objetivo propuesto y, además, favorecer la comprensión del proceso interpretativo que derivó en el trabajo exegético compuesto en el VKNJp 『維摩經義疏』, se han verificado asimismo los apartados correspondientes del VKNCh 『維摩詰所說經』 (versión traducida por Kumārajīva 鳩摩羅什<sup>20</sup> en el año 406 d. C) (T475) y el VKNJp II 『維摩經義疏』, versión del monje chino Jizàng 吉藏 (549-623 d. C)<sup>21</sup> (T1781) basada en el VKNCh. Se considera que para la composición del VKNJp se tomaría como referencia el VKNCh, además de algunos apartados del VKNCh II 『註維摩詰經』,<sup>22</sup> texto traducido por Sēng Zhào 僧肇 (374-414 d. C).<sup>23</sup> En el VKNJp aparece mencionado el primer trabajo exegético en chino clásico, el VKNCh, cuya autoría se atribuye a su discípulo (Nakamura & Hayashima, 2007: 315).

---

del Estado. Con estas disertaciones las élites intelectuales monopolizaban el poder arcano que se adscribía al conocimiento del VKN, como «remedio sanador» para el beneficio de las altas esferas japonesas. Uno de los ejemplos históricos más representativos de esto sucedió a mediados del s. VII, cuando se trató de sanar al noble Fujiwara-no-Kamatari 藤原鎌足 organizando una sesión del Yuima-e 維摩会 en el templo de Kōfukuji 興福寺 (Sueki 2010, 363).

<sup>14</sup> *Glānapratīśammodanāparivarta* (VKNSk IV), VKNCh V 問疾品.

<sup>15</sup> Ueda, T. 上田晃円. (1980). 「興福寺の維摩会の成立とその展開」, 『南都仏教』, 45 (1980): 33-68.

<sup>16</sup> Esta apreciación sobre las capacidades milagrosas del VKNSk IV es palpable en cuantiosos textos de la literatura medieval japonesa. Un ejemplo característico es la mención a sus propiedades milagrosas en el *Sanbōe* 『三宝絵』 texto compuesto en el 984 d. C (Shiraishi 2019, 176), varios siglos después de la interpretación japonesa del VKN.

<sup>17</sup> Matsunami (2007) ha realizado un análisis pormenorizado de las fuentes primarias del VKN. Sus resultados nos muestran que el contenido del VKNSk precede a las traducciones tibetanas y a la versión de Xuán Zàng 玄奘 (650 d. C) 『說無垢稱經』 VKNCh III, pero, sobre todo, reseña la reciprocidad de diversos apartados entre las diferentes traducciones. Con relación a esto, creemos necesario aclarar nuestro método. Se ha cuestionado el sentido de nuestro análisis en caso de que el VKNSk fuera de composición posterior al VKNCh. Que el VKNSk, la única versión sánscrita que conocemos, fuera **transcrita** posteriormente, no nos obliga a razonar que su contenido, por ello, también lo sea. Que la transcripción del texto sánscrito con el que contamos en la actualidad (véase nota 2 sobre la posible fuente primigenia del VKN) no preceda en el tiempo al VKNCh, ni claro está, a las versiones japonesas posteriores, no significa que no debiéramos utilizarlo como fuente primaria referencial, ya que tal cosa, implicaría (más que el necesario escepticismo y rigor académico) considerar la transmisión de su línea argumental como mera casualidad. No podemos estar de acuerdo con tal postura, dadas las similitudes del pensamiento y la presencia de algunas de sus ideas más relevantes también en el VKNJp, tal y como identificamos a lo largo del presente artículo. Por todo ello, no vemos problemática alguna en disponer del VKNSk como referencia contrastiva para nuestro análisis, ya que este no pretende ser exclusivamente filológico, sino filosófico. La epistemología suele preponderar a la cronología en los estudios budistas, precisamente porque las confluencias de su pensamiento no suelen ser lineales. Con esto no descartamos por completo la posibilidad de que las fuentes chinas pudieran haber influido en la composición de la transcripción sánscrita hallada recientemente. Aun así, hemos de aclarar que resolver estas incógnitas supera los límites y el objetivo analítico del presente artículo, además de que esto ya ha sido discutido anteriormente, en detalle, por Matsunami (2007).

<sup>18</sup> Al parecer existían siete diferentes traducciones al chino clásico del VKN, de las cuales en la actualidad solamente se conservan tres: 1) la versión de Zhī Qiān 支謙 (223-228 d. C) 『佛說維摩詰經』 VKNCh I (T474), 2) el VKNCh y 3) la traducción de Xuán Zàng 玄奘 (650 d. C) VKNCh III 『說無垢稱經』 (T476). De todas estas, el VKNCh se considera la versión china más empleada (Ueki 2011, 622).

<sup>19</sup> La transliteración del VKNSk utilizada en este trabajo (TLB) ha sido recuperada desde SGBSL (2004), *Vimalakīrtinirdeśa: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations*, SGBSL, The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University, Tokyo.

<sup>20</sup> Se ha señalado anteriormente que las traducciones de Kumārajīva denotan la interacción entre el pensamiento chino de la época y su particular interpretación de las enseñanzas budistas, basada en su objetivo primordial: transmitir a 'China' el pensamiento filosófico de la rama budista Mādhyamika (Muyō 2016, 78). Sobre la importancia histórica de las traducciones de Kumārajīva al chino clásico véase Villamor (2022, 53-54).

<sup>21</sup> Sobre la interpretación al chino clásico de la lengua sánscrita de este monje, recientemente se ha enfatizado su extravagancia y disparidad a la hora de resolver la barrera metalingüística (Funayama 2022, 309-311).

<sup>22</sup> El VKNJp cuenta con diferentes citas textuales tomadas desde el VKNCh II, las cuales utiliza el autor del VKNJp para respaldar su interpretación personal de las enseñanzas del VKN (Mochizuki 1963, 489).

<sup>23</sup> Investigaciones recientes indican que Sēng Zhào no solamente redactó el VKNCh II, sino que, siendo uno de los discípulos más aventajados de Kumārajīva, también influyó en gran medida en el proceso traductológico del VKNCh (Muyō 2016, 78). Podemos creer que estuvo junto a su maestro durante largos años, acompañándolo en el proceso traductológico de numerosos textos budistas al chino clásico (Funayama 2022, 26-27).

Para las traducciones de los textos que ofrecemos en este trabajo se ha tomado como referencia principal a Ueki (2011), para contrastar algunas de ellas. En este artículo se han mantenido las transcripciones de los nombres propios en sánscrito y las grafías de sinogramas antiguos 旧字, tal y como se encuentran recogidos en los repositorios en línea de TLB y SAT. Se ha de tener en cuenta que hemos evitado excedernos en el análisis morfosintáctico exhaustivo, además de que para la comprensión de su mensaje se requieren conocimientos previos. Con el objetivo de contrastar la influencia de este texto sánscrito, centraremos nuestro análisis principalmente en la interpretación japonesa (VKNJp) referente al VKNSk IV. Para evitar exceder los límites estipulados, resaltaremos las ideas compartidas con sus adaptaciones en el VKNCH, subrayándolas. Aquellas que difieren en el análisis comparativo o que son ciertamente reseñables se traducirán y destacarán marcándolas en negrita. Por otro lado, hemos de advertir que, por motivos prácticos, debido al abismo paradigmático que separa estos textos del entramado de nuestra lengua, las traducciones al castellano no siempre son estrictamente literales. Hemos acotado las diferentes metáforas de los términos traducidos desde las fuentes primarias, con comillas simples, para facilitar la comprensión de su mensaje.

## Interpretación japonesa del capítulo cuarto del VKN

En nuestra lectura crítica de este capítulo del VKNSk indagaremos en los siguientes aspectos narratológicos y verificaremos cuál fue su interpretación por parte de los altos eruditos japoneses.

- 1) Vimalakīrti, a pesar de haber logrado sanarse por completo, afirma que mientras las enfermedades de los demás existan, él asimismo continuará ‘enfermo’ (VKNSk IV. 6-7).
- 2) Según este, las enfermedades no existen (por sí solas) (VKNSk IV.15) ya que requieren (de la mente para) ser percibidas, por lo que no es intransferible (VKNSk IV.12).

1. Vimalakīrti expone que su ‘padecimiento’ depende de que los demás logren curarse la enfermedad (VKNSk IV.6). Debido a esto, Vimalakīrti afirma permanecer ‘enfermo’ debido a su gran compasión (VKNSk IV.7).

Vimalakīrti dijo: Oh Mañjuśrī, mientras (pre)exista la ignorancia y el deseo por existir, durante un tiempo, mi *enfermedad* [existe]. En el momento en que todos los seres logren deshacerse de sus *enfermedades*, entonces la enfermedad desaparecerá. La enfermedad es parte de la existencia. Así pues, cuando todos los seres logren deshacerse de sus *enfermedades* (S. *vyādhi*), entonces la convalecencia (S. *roga*) del *bodhisattva* dejará de existir.

*vimalakīrtir āha: yāvacciram upādāya mañjuśrīḥ avidyā bhavatrṣṇā ca tāvacciram upādāya mamaiṣa vyādhiḥ | yadā ca sarvasatvā vigatavyādhayo bhaviṣyanti tadā mama vyādhiḥ praśrabdho bhaviṣyati | [...]| samsāraṇīrītaś ca vyādhiḥ | yadā sarvasatvā vigatavyādhayo bhaviṣyanti tadā bodhisattvo 'rogo bhaviṣyati | (VKNSk IV.6)*

維摩詰言 從癡有 **愛則我病生** 以一切衆生病是故我病 若一切衆生病滅則我病滅 所以者何 [...] 有生 死則有病 若衆生得離病者 則菩薩無復病 (VKNCh) T475.14.544b20-T475.14.544b23

Así precisamente Mañjuśrī, para un [verdadero] *bodhisattva* todos los seres [son] queridos como si de un hijo único se tratara. Ese *bodhisattva* enferma con las enfermedades de los *demás* seres y cuando estos dejan de estarlo, él, **sin necesidad de ello**,<sup>24</sup> deja de enfermar. A propósito de lo que mencionas Mañjuśrī, [has de saber que] la *enfermedad* de los [verdaderos] *bodhisattvas* proviene de su gran compasión. (VKNSk IV.7)

*evam mañjuśrīḥ bodhisatvasya sarvasatvesv ekaputrakaprema | sa satvagliṅyena glāno bhavati, satvārogyāt tv arogah | yat punar mañjuśrīḥ evaṃ vadasi kutaḥ samutthito vyādhir iti, mahākaruṇāsamutthito bodhisatvānām vyādhiḥ (VKNSk IV.7)*

譬如長者唯有一子其子得病父母亦病若子病愈父母亦愈菩薩如是於諸 生愛之若子 生病則菩薩病 生病愈菩薩亦愈又言是疾何所因起菩薩病者以大悲起 (VKNCh IV) T475(14)544b24-T475(14)544b28

‘Te pondré un ejemplo para responderte [–dijo Vimalakīrti a Mañjuśrī]. Podemos decir que un padre o madre se reconforta cuando su hijo se cura de una enfermedad. La cura del primogénito hace que estos se sientan reconfortados. [...] Tal es la naturaleza del ‘santo’. Ningún ser sintiente percibe del mismo modo. La ignorancia y deseo (Ch. *chītai* 癡愛) de todos los seres sintientes no tiene límites. Así pues, la gran compasión de un *bodhisattva*, del mismo modo, es infinita’.

<sup>24</sup> El VKNJp expone esta misma idea afirmando que Vimalakīrti ya ha alcanzado el máximo nivel de sabiduría 正覺 y gran pureza 大聖 (維摩詰者。乃是已登正覺之大聖也 T2186.56.20a6). Además, se dice que tras el diálogo que mantiene con Mañjuśrī, éste también alcanza tal estado (而既云 維摩 文殊同是已登正覺之大聖也 T2186.56.49b1).

寄譬結答。豈可言其子病愈父母亦愈也。世子病必有愈時。[...] 是聖人自有。是必衆生感機不同故然。[...] 衆生癡愛實病無始終故。菩薩大悲應病亦無始終者 (VKNJp V) (T2186.56.49c18-T2186.56.49c28)

Las similitudes de la versión japonesa (VKNJp) de este pasaje con la popular traducción de Kumārajīva, el VKNCh, son notables. La compasión es uno de los pilares principales del pensamiento ético budista. No obstante, en el VKN, la expresión utilizada para describir la compasión de Vimalakīrti, corresponde con la ‘gran compasión’ (S. *mahākaruṇā* Ch. 大悲<sup>25</sup>), término que se emplea para distinguir y reivindicar la figura del ‘Gran Ser’ (S. *Mahāsattva*), uno de los muchos epítetos utilizados para describir las vidas pasadas que se atribuyeron al *buddha* Gautama (Villamor, 2022a: 154). Su figura, mitificada, dio lugar al desarrollo del concepto de *bodhisattva* en el género literario *jātaka*. Su imagen salvífica se desarrolló de forma paralela a su deificación, la cual se magnificó debido a que fue interpretado por los pensadores budistas como la encarnación de la verdad absoluta. Sus enseñanzas se consagraron como atemporales, mediante la exaltación de su deificación. De este modo, la ‘compasión’ pasó a describirse como el origen sempiterno, la matriz (本) desde la que se manifiesta (迹) la verdad, en su máximo grado exponencial. Posteriormente abordaremos esta interesante tesis. En el VKNJp II se mantiene este argumento con ciertos matices.<sup>26</sup> En el VKNJp II se explica que la naturaleza originaria del Gran Ser es la encarnación de la verdad absoluta, creencia que en los textos budistas se señala con el concepto de *dharmakāya* 法身.<sup>27</sup> La gran compasión –según Vimalakīrti la causa de su ‘enfermedad’<sup>28</sup> – es así aseverada como el legado legítimo del *buddha* Gautama.<sup>29</sup> En el VKNJp II se indica igualmente que el origen de la enfermedad de Vimalakīrti depende de su gran compasión.<sup>30</sup> Todo este discurso proviene del reclamo mahayánico, expuesto en la estructura argumental del VKN, en el que la figura del sabio laico se utiliza como representante de lo que debe implicar ser un auténtico *bodhisattva*.<sup>31</sup> En la versión sánscrita de este texto, este concepto se consagra únicamente a través de la puesta en práctica de la cualidad reclamada como característica de tal apelativo: la compasión por todos los seres sintientes. Esta explicación también fue transferida en su interpretación japonesa.<sup>32</sup> Con este argumento, probablemente uno de los más reiterados a lo largo del VKN, se critica la devoción excesiva a las deidades budistas, presentándose la compasión como la cura a todas las enfermedades. Mediante esta apología, es universalizado el concepto del *bodhisattva*.

2. La enfermedad no existe por sí sola (VKNSk IV.15). Requiere ser percibida, por lo que no es intransferible (VKNSk IV.12), sino reversible.

Ciertamente un [verdadero] *bodhisattva* ha de observar de este modo la ‘enfermedad’. Así como mi padecimiento no es auténtico, de ese mismo modo, la enfermedad de todos los seres sintientes,<sup>33</sup> tampoco es real, ni existe [por sí misma]. (VKNSK IV.15)

*tena bodhisatvena vyādhitenaivam pratyaveksitavyam | yathā mama vyādhir abhūto ’sann evaṃ sarvasatvānām api vyādhir abhūto ’sann iti* (VKNSK IV.15)

彼有疾菩薩應復作是念 如我此病非真非有 眾生病亦非真非有 (VKNCh) T475.14.545a25-T475.14.545a27

<sup>25</sup> En la introducción del VKNJp queda cerciorado que la exposición de la enfermedad de Vimalakīrti no es más que un recurso para exponer principalmente la práctica de la gran compasión (Nakamura & Hayashima 2007, 272).

<sup>26</sup> Uno de los principales reclamos del movimiento Mahāyāna es la posibilidad de cualquier ser humano de convertirse *buddha*. En este sentido, el VKNJp nos deja trazas de una transcripción inusual para describir, probablemente, el concepto de la naturaleza búdica 大士種 (T2186.56.47c25). Además, en esta glosa se continúa diciendo que es también el «gran amor universal» (S. *mahāmaitrī* Ch. *dā ciēn* 大慈) mencionado en VKNSK VI.2, X.13, X.17, XII.10, el origen de la enfermedad de Vimalakīrti (必以大慈悲爲本) (T2186.56.20a15).

<sup>27</sup> 法身大士 (T1781.38.962a14).

<sup>28</sup> ‘La ‘enfermedad’ de un [auténtico] *bodhisattva* se manifiesta debido a su gran compasión. La ignorancia y el deseo de todos los seres es [la causa] de sus padecimientos.’ (欲顯菩薩大悲之病。及衆生癡愛之疾也 (VKNJpII) T1781.38.955c6-T1781.38.955c.

<sup>29</sup> Así pues, la ‘enfermedad’ de un [auténtico] *bodhisattva* no le alcanza, sino que la ‘enfermedad’ de un [auténtico] *bodhisattva* es producida por los padecimientos de los seres sintientes. [Ésta es] el gran amor universal del Maestro (el *buddha* Gautama) 亦未達菩薩病 又衆生疾故菩薩病。世尊大慈 (VKNJpII) T1781.38.965a10-T1781.38.935c18.

<sup>30</sup> En otro pasaje del VKNJp se asocia la compasión con el concepto 仁 (Ch. *rén* Jp. *jin*) para ‘benevolencia’ del pensamiento confuciano.

維摩詰言 仁此大衆無乃可恥 (VKNCh) (T475.14.552a21-T475.14.552a22)

維摩詰言 仁此大衆無乃可恥 (VKNCh) (T1775.38.4a24)

維摩詰言 仁者此大衆無乃可恥 (淨名經集解關中疏卷 下) (T2777.85.487c9)

維摩詰言 仁此大衆無乃可恥 (VKNJpII) (T1781.38.979b6)

La interpretación de estos pasajes del VKN adaptados al chino clásico corrobora la tesis de Funayama (2022: 14), quien expone que la interpretación del pensamiento indio al chino clásico transmitió también el bagaje filosófico chino intrínseco a la información ideográfica de los sinogramas.

<sup>31</sup> La creación de nuevos textos budistas dentro del contexto Mahāyāna, está fuertemente vinculada a la campaña de reclamación renacentista de este ideal (Hiraoka 2020, 22-23).

<sup>32</sup> En el VKNJp II se enfatiza esta misma idea (T1781.38.956b10-T1781.38.956b20).

<sup>33</sup> En el párrafo anterior se identifica que es el «arraigado mental» (S. *ālabana*) (VKNSK IV.14) lo que ata al sufrimiento, ya que según indica Vimalakīrti en dicho apartado, su enfermedad no es real (VKNJp IV.15) (sino mentalmente interdependiente). Las enfermedades de los seres sintientes se definen como reversibles precisamente por esto, debido a que se dice que carecen de esencia intransferible (S. *sūnyatā*).

Este hilo argumental es reiterado también a lo largo del VKNJp.<sup>34</sup> Vimalakīrti居士<sup>35</sup> responde a Mañjuśrī que el motivo de su ‘enfermedad’ deriva de su gran compasión.<sup>36</sup> Parece seguro afirmar que la interpretación japonesa del VKN interpretó el sentido metafórico de la ‘enfermedad’ de Vimalakīrti, ya que en diversos párrafos del VKNJp se dice que tal padecimiento no es verdadero 非實,<sup>37</sup> sino que Vimalakīrti ‘padece’ meramente a causa de su gran compasión. Las tres traducciones al chino clásico que se conservan transmiten la metáfora en la que Vimalakīrti afirma que su ‘enfermedad’ continuará mientras todos los seres se encuentren enfermos.<sup>38</sup>

La ‘enfermedad’ del **Gran Ser no es real**, sino que se muestra como correspondencia [de su compasión] [...]. De este modo se explica que en verdad su enfermedad es inexistente, por lo que el **Gran Ser simplemente se muestra convalciente** [para exponer sus enseñanzas].

欲顯**大士**之病唯應非實 [...] 如言大士本無實病**但爲物病者** VKNJp (T2186.56.49b4-T2186.56.49b9)

¿De qué depende [su ‘enfermedad’]? Como ha sido mencionado anteriormente, **originalmente el Gran Ser no se encuentra enfermo**. Su ‘enfermedad’ no es más que la forma en la que manifiesta [...] su gran compasión. 何則既云**大士本無實病**。唯有化物應病 [...] **大悲**而生。VKNJp (T2186.56.49b17- T2186.56.49b21)

De igual modo, la interpretación japonesa ratifica que la auténtica naturaleza de las enfermedades reside en su interdependencia, y, por ende, en su reversibilidad. Una de las enseñanzas troncales del VKN reside en comprender la no-dualidad,<sup>39</sup> la cual se expone mediante el término *sūnyatā* (Ch. *kōng*空). En el VKNJp se explica que observar tal dinamismo, la carencia de una esencia intransferible (S. *sūnyatā* Ch. 空) en el proceso empírico, es parte de las enseñanzas de dos Grandes Seres, título que, aquí, se emplea para señalar a Vimalakīrti como estandarte del Mahāyāna, y Śāriputra, como figura representativa del budismo más conservador.<sup>40</sup> En el VKNJp se continúa reivindicando la postura original del VKNSk, definiendo que es la actitud compasiva lo que define a un auténtico *bodhisattva*. Para ello se arguye de forma enfática, como alguien que se preocupa por los intereses de todos los seres sintientes.<sup>41</sup> La exégesis japonesa a su vez certifica las ‘enfermedades’ como (inter)dependientes (Ch. *pānyuán* 攀緣), y, por lo tanto, transferibles; llegando a decirse que es este (auto) conocimiento, característico a un verdadero *bodhisattva*菩薩自悟, lo que por sí mismo repercute en la sanación, debido a que es la medicina del conocimiento (auto)reparador自能識藥知病.<sup>42</sup> En otro pasaje se indica de un modo similar esta misma enseñanza, en la cual se insiste en la contemplación de la interdependencia de los fenómenos experienciales.

Mediante la sabiduría se detiene el deseo, [y por ello], el origen de la ‘enfermedad’. Esta es la directriz del *dharma* con la que erradicarla. ¿Cuál se define [entonces] como el origen de la ‘enfermedad’? **Responderé que es la interdependencia**. La enfermedad existe debido al principio de interdependencia. La sabiduría [atravesada] todo tipo de fronteras e incontables [trabas mentales], revirtiendo [los procesos] de la mente. El origen de la enfermedad depende de las diferentes construcciones mentales (S. *samskāra* 諸業). Este pasaje identifica la fuente de la enfermedad. [...] Aquel que comprende que las palabras son interdependientes,

<sup>34</sup> ‘[Un auténtico] bodhisattva enferma debido a la gran compasión. Respondiendo a la pregunta. Sin la fuente matriz que mueve a [un auténtico] bodhisattva es la excelsa gran compasión, no hay razón para responder a la enfermedad. Por lo tanto, se dice que [su enfermedad] se origina de la gran compasión’ 菩薩病者以大悲起者。正答其問。明若非妙本大悲則應病亦無由起。故云以大悲起也。(T2186.56.49a6-T2186.56.49a8)

<sup>35</sup> En otros lugares del VKNJp también se hace referencia a Yūima維摩 con el término *koji*居士 (Ej.: T2186.56.47c22), el cual se utiliza en las traducciones chinas de los textos budistas para señalar a los benefactores laicos (Villamor 2022a, 54).

<sup>36</sup> ‘¿De qué depende la enfermedad? Vimalakīrti (淨名) respondió: [Un auténtico] bodhisattva enferma debido a la gran compasión.’ (此疾何所因起。淨名答言。菩薩病者以大悲起) (T2186.56.48a2-T2186.56.48a3). Una afirmación similar acontece también en los pasajes T2186.56.49a21-T2186.56.49a26 y T2186.56.49b11- T2186.56.49b13.

<sup>37</sup> La noción sobre la reversibilidad de la ‘enfermedad’ debido a su condición dependiente, es reivindicada tanto en el VKNJp como en el VKNJpII. Ambos textos recalcan la ‘enfermedad’ como quimera.

‘[Vimalakīrti dijo]: De este modo, mi ‘enfermedad’ no es real, no soy poseedor de ella. Puesto que es falsa, no es verdadera; sino interdependiente y por lo tanto no existe [de forma independiente]. [...] La enfermedad de los seres sintientes es pues, de ese mismo modo, irreal e inexistente [por sí misma]’. (如我是病非真非有者。假故非真。即空故非有 [...] 若衆生病亦非真非有者) (T2186.56.53b11-T2186.56.53b10).

<sup>38</sup> Este pasaje, en el que se menciona la compasión de Vimalakīrti por las enfermedades de los demás, parece haber sido traducido con mayor exactitud en el VKNCh por Kumārajīva (Shiraishi 2019, 171-177; Ueki 2014).

<sup>39</sup> Basándose en la no-dualidad (S. *advaya*) se estructura la composición lógica del argumento mediante el que se explica que la sanación de los demás propiciará la ‘cura’, también de su enfermedad. A lo largo del VKN numerosos pasajes hacen referencia a la importancia de adherirse a la no-dualidad. Especialmente en su capítulo VIII, donde se hace aún mayor hincapié en esta enseñanza, se dice que la no-dualidad ha de ser comprendida, de modo que adherirse a ella propicia ‘la cura de la enfermedad’, lo cual no es más que otra metáfora para ejemplificar cómo lograr liberarse del sufrimiento.

‘Comprenderlo [implica] fusionarse con la no-dualidad’ *yaivaṃ budhyanāyam advayapraveśah* VKNSk VIII.13

如是解者是為入不二法門(VKNCh T475.551a8-9).

<sup>40</sup> T2186.56.48a16-T2186.56.48a19.

<sup>41</sup> ‘Un Gran Ser ([un verdadero *bodhisattva*]) [es aquel que prioriza] todos los métodos de salvación por el bien de todos los seres sintientes’ (大士萬行皆能利益衆生 T2186.56.43c15-T2186.56.43c16).

<sup>42</sup> VKNJp (T2186.56.22c12-T2186.56.22c15).

obtiene [el estado de sabiduría] que nada [pretende obtener]. De este modo, por sí mismo, **según el principio de interdependencia logra liberarse [a sí mismo]**.

明爲欲斷物病本。用爲斷之法而教導之也。**何謂病本謂有攀緣** 從有攀緣則有病本者。明攀緣諸境無而計有顛倒之心。能造諸業則爲病本。此句正釋病本。[...] 言若能解諸境即空無所得者。**則攀緣自亡也** (VKN Jp) T2186.56.53a7-T2186.56.53a15

Según las enseñanzas de Vimalakīrti, un auténtico *bodhisattva* ‘permanece enfermo’ debido a su gran compasión por los seres sintientes, mientras que estos, por el contrario, se dice padecen debido a la corrupción de su discernimiento. Esta corrupción deriva de las irrealidades, descritas normalmente en el contexto budista como «impurezas mentales» (S. *kleśa* 煩惱). En el VKNSk IV.15 se alega que un auténtico *bodhisattva* es (todo) aquel que desarraiga tales irrealidades de todos los seres sintientes, enseñanza que fue transmitida también mediante el VKNJp.

‘La gran compasión no es otra cosa que la voluntad por eliminar de todo ser sintiente cualquier tipo de irrealidad (mental)’.

*anyatrāgantukakleśaprahāṇābhiyuktyā satveṣu mahākaruṇā-utpadyate* (VKNSk IV.15)

Un *bodhisattva* es aquel que con su gran compasión limpia las impurezas mentales de los demás. Por ello, la **sabiduría** de un *bodhisattva* limpia las impurezas mentales **propias y de los demás**. 菩薩斷除客塵煩惱而起大悲者。**明菩薩爲斷自他客塵煩惱故**. VKNJp (T2186.56.53b18-T2186.56.53b19)

De este modo se establece el vínculo entre rescatador y rescatado. En el VKNJp se enfatiza que el *bodhisattva*, aun no estando ligado a tal proceso (是故菩薩不應起縛者 T2186.56.53c5), mediante la exposición del *dharma* 說法, se resarce como libertador de todos los demás seres.<sup>43</sup> Por otro lado, otra de las enseñanzas primordiales del VKN apela a observar la interdependencia de todos los fenómenos, la cualidad innata de todo aquello que experimentamos, explicado como carente de cualquier tipo de esencia intransferible (S. *śūnyatā*). La interpretación japonesa presentada en el VKNJp sobre este conocimiento, explicado como la medicina liberadora, presenta de una forma más enfática esta enseñanza. Si además tenemos en cuenta la monopolización histórica de este texto, podemos creer que el razonamiento resultante a la interpretación japonesa, del diálogo del VKN IV, detonó en que un poderoso dogma budista fuera interpretado en dicho capítulo. A diferencia de otras escrituras budistas primerizas del Mahāyāna, como es el caso de las colecciones del *Sūtra del Nirvāṇa* 『涅槃經』, se ha puntualizado anteriormente que la versión sánscrita del VKN no parece contar con las características suficientes como para definir que este fuera compuesto con el fin de ser utilizado para la recitación mántrica (Ueki 2011, 611). De aquí surge la incógnita con la que comenzó este estudio. Si el remedio para cualquier enfermedad es superar el pensamiento dual mediante la puesta en práctica de la compasión, y estas ideas, junto con las metáforas con las que se exponen, se transmitieron en el VKNJp, ¿por qué se utilizó entonces de forma exclusiva este texto para curar las enfermedades de ciertos personajes pudientes? Como analizaremos a continuación las creencias derivadas de la interpretación del VKNJp, supeditada a la información gráfica de ciertos sinogramas transmitidos desde traducciones chinas previas, nos muestran las principales nociones que posteriormente se consolidarán como parte relevante del paradigma religioso japonés.

## El *dharmakāya* como nuevo dogma y el sincretismo japonés

La interpretación japonesa de la enseñanza de *śūnyatā* reflejada en el VKNJp denota el cambio de paradigma. La compasión como estandarte de la redefinición de lo que significa ser un auténtico *bodhisattva*, con la que se completa el entramado lógico del VKNSk, fue relegada a un papel secundario por los exégetas involucrados en la interpretación de este texto para el beneplácito de la alta alcurnia japonesa. El énfasis se pone en la reversibilidad de la ‘enfermedad’, eso sí, desde el punto de vista de quien desea ser salvado. El poder arcano atribuido al capítulo cuarto del VKN fue refrendado por los diferentes intérpretes involucrados en el VKNJp, mediante la versatilidad de la enseñanza de *śūnyatā*. La sabiduría adscrita a este texto fue interpretada como el entendimiento genuino de un *buddha*,<sup>44</sup> motivo por el que se consideraba que la comprensión de dicha enseñanza implicara la curación definitiva, en primer lugar, de la construcción de un ‘yo’ individual, argumento que se proclama repetidas veces como la supresión de la ‘enfermedad’.<sup>45</sup> No obstante, sin necesidad de profundizar en el análisis psicológico de la mente, para los autores budistas especialmente en las tradiciones Mahāyānicas,

<sup>43</sup> 所生無縛能爲衆生說法解縛者 VKNJp (T2186.56.53b28-T2186.56.53b29).

<sup>44</sup> 解煩惱即空仍生明解得佛故。衆生是道場知無我故一切法是道場知諸法空故 VKNJp (T2186.56.44a25-T2186.56.44a27).

<sup>45</sup> ‘Sabido el origen de la enfermedad, extirpar la idea de un ‘yo’ [intransferible] es lo que busca aquel que se preocupa por todos los seres sintientes’ 既知病本即除我想及衆生想者 T2186.56.52a27-T2186.56.52a28.

el culto a los textos estuvo fuertemente ligado al desarrollo de sus cuantiosas escrituras (Nara & Shimoda *et al.* 2010b, 2010c). Para estos autores, el *dharmā* explicado en éstas representa la verdad absoluta en su máximo valor exponencial. Esto significa que para estos autores y para muchos de sus seguidores, la verdad definitiva puede ser revelada. Las inagotables posibilidades de su universalidad y, por ende, continuidad, son uno de los rasgos que caracterizan el movimiento Mahāyāna. Dicho de otro modo, la capacidad salvífica y aplicaciones que se le dan a este principio sobrepasa la imaginación, dado que se comprende como la ley más universal que interfiere en todo. La interpretación del *dharmakāya* 法身<sup>46</sup> en el VKNJp muestra el interés por usufructuar los poderes arcanos que se atribuyeron a este texto indio. La veracidad que se atribuye a la adaptabilidad de la enseñanza de *sūnyatā* se describe como el «espíritu revelador de los *buddhas*» 佛靈智, descripción del *dharmakāya* exclusiva al VKNJp II.

Vimalakīrti respondió: ‘La aplicabilidad de la enseñanza de *sūnyatā* reside en observar las marcas verdaderas, equivalentes al [auténtico] cuerpo de los *buddhas*. Ahora diré, **en este capítulo reside la sabiduría más verídica, el *dharmakāya*, aquello que es absoluto** [...], [y por ello,] no cuenta con una naturaleza [intransferible], eso es la enseñanza de *sūnyatā*. [...] Esto es precisamente el ‘**espíritu revelador de los *buddhas***’ 淨名用性空門答。故云觀身實相觀佛亦然。今謂。此章正明法身絕 [...] 非性空義也 [...] 云何是佛靈智 (VKNJp II) T1781.38.986b15-T1781.38.986b20

En la interpretación del monje chino autor del VKNJp II sobre la manifestación del *dharmakāya*, podemos percibir la versatilidad que se le atribuye a esta creencia. En este texto se garantiza que es la enseñanza de *sūnyatā*, –presumiblemente, la gnosis con la no-dualidad– lo que liga el cuerpo físico de los *buddhas* como encarnación del *dharmā* (S. *dharmakāya*).<sup>47</sup> La observación de la interdependencia de los fenómenos, transmitida mediante la enseñanza de *sūnyatā* es uno de los temas troncales del debate entre Mañjuśrī y Vimalakīrti, escenificado en el VKN. Tras consultársele por qué su habitación se encuentra vacía, Vimalakīrti responde a Mañjuśrī que es el silencio lo que predomina en los ‘reinos de los *buddhas*’. El VKNJp interpreta reiteradamente esta tesis, dado que el concepto de *sūnyatā* (interpretado como 空) se describe como la verdad absoluta 眞諦 que rige en los ‘reinos de los *buddhas*’.

[Vimalakīrti] dijo: ‘todos los reinos de los *buddhas*, Mañjuśrī, están vacíos.

[Mañjuśrī] dijo: ‘¿**por qué motivo están vacíos?**’

[Vimalakīrti] dijo: ‘Debido a que todos ellos son interdependientes’

*āha: sarvabuddhakṣetrāṇy api mañjuśrīḥ śūnyāni | āha: kena śūnyāni | āha: sūnyatayā śūnyāni*  
VKNSk IV.8<sup>48</sup>

維摩詰言。諸佛國土亦復皆空。又問。以何爲空。答曰。以空空又問。空何用空  
VKNCh (T475.14.544b29-T475.14.544c2)

[Vimalakīrti] dijo: ‘todos los reinos de los *buddhas*, asimismo, están todos vacíos’.

維摩詰言 諸佛國土亦復皆空者。明諸佛國土本來即空

VKNJp (T2186.56.50a13-T2186.56.50a14)

La verdad es explicada mediante la sabiduría, esto es *sūnyatā*. Nuevamente le fue preguntado qué hacía que esto fuera *sūnyatā*, a lo cual [indicó] que era precisamente *sūnyatā* lo que originalmente regía en los ‘reinos de los *buddhas*’. 明以眞諦空故說爲空也。又問空何用空者。若諸佛國土本來即空 VKN Jp (T2186.56.50a19-T2186.56.50a21).

Aquí se pueden encontrar ápices de cuál fue la interpretación que inspirara a los altos cargos japoneses para que se apoderaran no solamente de las enseñanzas del VKN, en sí, sino de la poderosa tesis de la no-dualidad (S. *advaya*) (VKNSk VIII). La explicación, metafórica, de *sūnyatā* – dado que con este término no se busca establecer un nuevo concepto, sino la deconstrucción de todos ellos (Villamor, 2022b) – fue interpretada en el

<sup>46</sup> Con el uso del sinograma 法 (Ch. *fǎ*) la idea de *dharmā* como verdad universal –la cual se comenzó a desarrollar en el budismo indio (*tathāgatakāya* 仏身→(*pari*)*nirvāṇa*入滅→*dharmakāya*法身(Funayama 2022, 50-51) – se reforzó (*tathāgatakāya* 仏身= *buddhāvacaṇa* 仏說= *sūtra* 經典) (Ibid., 26-27) de modo que los textos mahayánicos fueron interpretados como portadores de enseñanzas sempiternas (Ibid., 47). Tanto el VKNCh II (經者常也) como el VKNJp II mantuvieron esta idea (Ibid. 45).

<sup>47</sup> En el VKNSk, texto que apela a la contemplación de la no-dualidad, se presenta el rastro interpretativo del *dharmā* como *bhīṣaj* (‘medicina’) con el compuesto *dharmabhīṣajya*, término sánscrito que hace referencia tanto al remedio como a aquel que lo remedia (MW 1960, 757). Este término no aparece traducido en el VKNCh, a pesar de que en la versión sánscrita sí que se hace referencia a ello directamente (VKNSk X.19) (con la excepción del pasaje VKNSk I.3, el cual fue traducido en el VKNCh como la medicina (與藥) que se otorga a los convalecientes (應病)令得服行 (T475.537a27)). La unificación de todas estas ideas es palpable en la figura del *buddha* Bhaiṣajyārāja (VKNSk XII.7-15). Esto finalmente nos servirá en nuestro análisis para comprender cuál fue la creencia que derivó de las esperanzas que los japoneses depositaron en la encarnación del *dharmakāya* como ente protector.

<sup>48</sup> Saitō (2015) reseña el pasaje del VKNSk IV.8 como la tesis más importante de esta escritura budista.

VKNJp como el argumento metafísico que transmite la ‘esencia’ del Dharma: la verdad absoluta desde la que emergen los *buddhas*. Dado que son las escrituras el objeto de análisis de este trabajo y no el significado<sup>49</sup> del silencio,<sup>50</sup> lo que más nos interesa aquí es, observar por qué esta idea cautivó a los japoneses poderosos de tal modo que las enseñanzas del VKN se establecieron como una de las más poderosas alquimias al servicio del Estado. Para ello debemos prestar atención a los sinogramas mediante los cuales esto fue explicado. En el VKNJp y VKNJp II los sinogramas de matriz (本) y avatar (迹) se emplean para razonar algunas de las ideas principales que sustentan la comprensión de la no-dualidad. El VKNJp y VKNJp II basan el uso de estos caracteres en la exégesis sobre la no-dualidad, recogida en el VKNCh II, por lo que podemos creer que tales textos japoneses conforman las especulaciones filosóficas más tempranas sobre el pensamiento sincretista (本迹思想), en territorio japonés. Hasta el momento creíamos que este fenómeno se debía a la influencia de la escuela budista china Tendai 天台宗.<sup>51</sup> Diferentes monjes de esta rama, basándose en la glosa de su fundador, Zhiyi 智顛 (538-598), propagaron dichas ideas eclécticas en territorio japonés, de manera que se extendió la tesis que asegura que las figuras salvíficas budistas (la forma matriz本) adoptan diferentes formas (迹). Esto derivó en que se estableciera un cuantioso número de correlaciones entre deidades indias y japonesas. Sabemos que el sincretismo japonés llegó a su punto álgido, debido a esto, para finales de la era Heian (794–1185). Aun así, las referencias que Zhiyi diera a este pensamiento provienen de citas que este hiciera de diferentes traducciones anteriores de Sēng Zhào, quien introdujo dichos caracteres (本迹) desde los textos daoístas de Zhuāngzǐ 莊子 (Takebayashi 2018, 86). Su uso de estos sinogramas como la interpretación de las posibilidades de lo inefable para manifestarse (recurso identificable como parte del fenómeno sincretista) se remonta al VKNCh II (Sueki 2010, 279-280), texto en el que Sēng Zhào utiliza estos sinogramas para describir los poderes sobrenaturales de Vimalakīrti (Takebayashi 2018, 89). Por estos motivos, creemos que podemos afirmar que el sustrato que sustentó el pensamiento sincretista japonés proviene de la interpretación del VKN. No en vano, en el VKNJp estos mismos caracteres son empleados para exponer su interpretación de la no-dualidad: el fundamento de correspondencia entre la matriz y el avatar.<sup>52</sup> Próxima a su conclusión nos topamos con nuestra tesis.

**La sabiduría de los *buddhas* y *bodhisattvas* es misteriosa.** Lo aparente y lo real, dos tipos de cognición, se manifiesta de forma misteriosa en los avatares. [...] La sabiduría de Vimalakīrti depende, Śāriputra,<sup>53</sup> [he ahí] el misterio de los avatares, tan profusamente explicado [aquí]. [...] En primer lugar [se ha de] desear [comprender] la sabiduría de los avatares y después se logra alcanzar la matriz. Los *buddhas* y *bodhisattvas* existen, la forma de su liberación es misteriosa.<sup>54</sup>

**明諸佛菩薩有不思議 權實二智能現不思議之迹也** [...] 明淨名因身子嘆廣明不思議之迹 [...]

<sup>49</sup> “Además, ¿qué significa *sūnyatā* para aquellos que buscan? Aquellos que están confundidos observen lo que fue ‘bien enseñado’ por los dos Grandes Seres: el principio (義) de *sūnyatā* (空). El principio de *sūnyatā* se encuentra en lo correcto, no en lo perjudicial.” [...] Por esto, además, preguntaron: ‘¿Cómo [puede] buscarse la liberación de los *buddhas*?’ [Vimalakīrti] respondió: ‘Son las acciones de los seres sintientes lo que es *sūnyatā*. Es asimismo la no diferenciación [lo que hace] la liberación de los *buddhas*, *sūnyatā*. Esto es la práctica del [Camino] Medio. [...] Si se desea encontrar la correcta sabiduría, [se ha de ejercitar] la igualdad, la no diferenciación por apariencia’.

又問空當於何求者。恐惑者見二大士善談空義。便謂空義在正不在邪。[...] 故又問諸佛解脫當於何求。答曰。衆生心行空 亦無異諸佛解脫空於中可求也。[...] 無相平等都無異相若欲求正智 (VKNJp T2186.56.50b6 T2186.56.50b17).

<sup>50</sup> Sobre el significado del ‘silencio’ (S. *ūṣṇī*) de Vimalakīrti en el VKN véase Nishino (2007). El ‘concepto’ de *sūnyatā* abarca mucho más de lo que puede ser presentado con palabras. No obstante, *grosso modo* en el VKN se dice que superar el pensamiento dual (S. *aparikalpa* 無分別) (VKN IV.8) deriva en su comprensión. Interiorizar la interdependencia de lo empírico, dicho de otra manera, la falta de esencia intransferible en todos los fenómenos que experimentamos es descrito como el método para comprender la verdad 眞諦. Esta idea se encuentra asimismo interpretada en el VKNJp (“La verdad [absoluta se adquiere] mediante abandonar el pensamiento dual y [la comprensión] de *sūnyatā*”. Mi habitación se encuentra ‘vacía’ precisamente por mi deseo de mostrarte qué significa abandonar el pensamiento dual” 眞諦以無分別故空。欲顯無分別空故須空室也 [T2186.56.50a22-T2186.56.50a23]) y en el VKNJp II (“Los fenómenos que se pueden experimentar [están ligados a los] cinco agregados. Por ello, su composición es transitoria. [Estos a su vez,] surgen de forma dependiente a los fenómenos que experimentan. Así, al unísono de la detención de los fenómenos, son revertidos. [...] De este modo, observando el principio de interdependencia, [entre la consciencia y la materia], de todos los fenómenos que experimentamos, se deconstruye el pensamiento de un ‘yo’ individual’ 五陰諸法。假會成身。起唯諸法共起。滅唯諸法共滅 [...] 既除我想。唯見緣起諸法 T1781.38.958c2-T1781.38.958c4). En el VKNJp II se remite efusivamente al silencio como la mayor representación de la verdad absoluta (Nakamura & Hayashima 2009, 400-401), de este modo, se indica que superar los límites impuestos por las palabras, repercute en la liberación última (解脫無言言說文字皆解脫相。故汝乃知解脫無言而未悟言即解脫 (VKNJpII) (T1781.38.968b23-T1781.38.968b25).

<sup>51</sup> Park (2016).

<sup>52</sup> ‘La existencia del avatar exige la existencia de una matriz. Por lo tanto, [en realidad, lo único que] existe es la matriz y no el avatar.’ (有迹必有本。有本未必有迹) VKNJp (T2186.56.49b27-T2186.56.49b28)

<sup>53</sup> Aquí el famoso discípulo del buddha Gautama aparece transcrito como Shēnzǐ 身子. Sobre otras transcripciones fonéticas para su nombre véase Villamor 2022a, 153.

<sup>54</sup> El misticismo que suscitaba la creencia de que el *dharmakāya* es la fuente original que se manifiesta de múltiples incomprensibles y providenciales maneras es una idea que podemos encontrar también en el VKNSk. La interpretación de los traductores chinos de las capacidades salvíficas de éste (S. *upāyakaśalyena*) como misteriosas (S. *acintya* Ch. *bù(kě)sīyì* 不可思議) (VKNSk V.10) queda clara en las siguientes líneas.

‘Incomprensibles son, mi señor (dirigiéndose al *buddha* Gautama), los reinos de los *buddhas* y bienaventurados, [así como] **el modo en que manifiestan sus enseñanzas**’

acintyo hi bhagavan buddhānām bhagavatām buddhaviṣayaḥ | upāyakaśalyena VKNSk X.15  
諸佛方便不可思議 VKNCh (T475.554b1).

第一將欲明迹先舉其本。諸佛菩薩有解脫名不思議也。

VKNJp (T2186.56.55c07-T2186.56.55c12)

Estos dos tipos de cognición, se manifiestan continuamente de mil maneras, por lo que se dice que se encuentran liberados de la palabra. La sabiduría de los buddhas y bodhisattvas existe, lo aparente y lo real, los dos tipos de cognición son el misterio de la matriz. Por ello, sus posibles formas de aparecer(se) y sus tipos de avatares [son ciertamente] misteriosas.

此二智俱出千累故言解脫。明諸佛菩薩有此權實二智爲不思議之本故能現種種不思議之迹也。VKN Jp (T2186.56.55c13-T2186.56.55c15)

**La sabiduría del Gran Ser** originalmente reside en su *karma* inmaterial. Mas, cuando lo desea, se transforma en alguno de los «seis mundos». El *dharmā* de los *buddhas* es imperecedero, no puede ser enclaustrado. [...] [Aun cuando tome forma de palabra], el *dharmā* de los *buddhas* no es recluso [por] los seres sintientes.

明大士本來無受身之業。但欲化物故猶受六道之身。未具佛法亦不滅 [...] 言所化衆生未具佛法 VKN Jp (T2186.56.52c17- T2186.56.52c20)

La correlación que se dio a esta terminología sirvió para representar el monismo budista: la creencia del *dharmakāya* 法身 como el origen (本), sempiterno 常住, desde el que surgen sus encarnaciones (迹), los *buddhas* y *bodhisattvas*. Aunque este argumento directamente aparece formulado de forma escueta en el VKNsk,<sup>55</sup> podemos creer que esta tesis fuera una de las más acogidas por los japoneses, no como el pilar en el que basar la universalización de este texto, sino precisamente todo lo contrario –creemos–, su monopolio como el nuevo dogma en el que los más poderosos depositaron sus esperanzas.

Oh, Ānanda, [fue] fiel siervo del Tathāgata (*buddha* Gautama). **Incomprensibles<sup>56</sup> son las formas en las que se manifiestan los buddhas.**

阿難恒侍如來。不識佛之本迹 VKNJp II (T1781.38.936a23-T1781.38.936a24)

En «el capítulo de los discípulos del *buddha*»<sup>57</sup> se encuentran las preguntas al porqué de la enfermedad del hombre común. Se explica que la existencia (la vida y la muerte) y las consecuencias [kármicas] desfavorables [se superan] con el mérito religioso del *dharmakāya* (法身). [...] Los dos vehículos exponen lo mismo. [ambas enseñanzas] equivalen al «cuerpo de los buddhas» (tathāgatakāya 佛身). De este modo revelador [se interpreta] **la maravilla sincretista (本迹). Los bodhisattvas son la forma en la que se muestra el «cuerpo de los buddhas», el cual se dice que es infinito.**

方便品凡夫問疾故。爲說生死過患法身功德 [...] 謂佛身與二乘同。故開本迹之異。菩薩便佛身謂常住。 (VKNJp II) T1781.38.986b10-T1781.38.986b12)

La existencia (la vida y la muerte) y las consecuencias [kármicas] desfavorables [se superan] mediante **el mérito religioso [obtenido] del canto al dharmakāya.** En «el capítulo de los discípulos del *buddha*» **la matriz y el avatar son uno. El dharmakāya es inmaculado e independiente.**

對生死過患。歎法身功德。弟子品。開本迹不同。法身則無漏無爲<sup>58</sup>  
VKNJp II (T1781.38.986a27-T1781.38.986a28).

Al final del VKNJp se confirma nuestra teoría respecto a la interpretación japonesa de este texto y su influencia además en el pensamiento sincretista japonés. El VKNJp concluye narrando como la enseñanza principal (第一明) del VKN, la capacidad de las matrices (本) y diferentes maneras de manifestarse (垂迹), de los *buddhas*, para emerger desde la absoluta nada (絶無), al parecer, la Verdad, comprendida antes por los discípulos directos (聲聞) [del *buddha* Gautama] (第一明聲聞絶無成佛之本垂迹能起 T2186.56.55c29). Dada la plausible similitud de los sinogramas utilizados para exponer esta idea sobre el surgimiento de los

<sup>55</sup> 'Ciertamente, la forma [física] del Tathāgata, representa para los hombres respetables la encarnación del Dharma'

— *dharmakāyo hi māṛṣāḥ tathāgatakāyo* (VKNsk II.12) 佛身者即法身也 VKN Ch (T475.539b29).

'No obstante querido Ānanda, los cuerpos del *dharmā*: los Tathāgatas (*buddhas*) carecen de forma física [intransferible]. VKNsk III.45  
api tu bhadañānanda dharmakāyās tathāgatā nāmisakāyāḥ | VKNsk III.45

當知阿難 諸如來身即是法身非思欲身 VKNCh (T475.542a16).

<sup>56</sup> En otros pasajes Jizāng comenta que la no-dualidad 不二法門 (Hashimoto 1966; Koyama 1958; Nishino 2013) es el origen misterioso de comprender (不思議之本也). Para exponer esto se sirve nuevamente de los sinogramas de matriz (本) y avatar (迹) (VKNJp II) (T1781.38.978b28-T1781.38.978b29). En diferentes ocasiones Jizāng insiste en que esta experiencia mística (gnosis) de adherirse a la verdad, no puede ser comprendida mediante la palabra. Por ello, describe la verdad absoluta 眞諦 referenciándola metafóricamente como 'lo extraordinario 不思議' aquello que supera la palabra (言語道斷) (T1781.38.961c24-T1781.38.961c26).

<sup>57</sup> 維摩詰所說經方便品 (VKNCh vol. II) en el VKN Jp II, su capítulo tercero corresponde con «el capítulo de los discípulos del *buddha*» (弟子品).

<sup>58</sup> A lo largo del VKN se pueden encontrar diferentes apartados. Un ejemplo de ello se encuentra en el VKNsk X.19, expuesto como crítica al pensamiento abhidhāmmico (俱舍論) (Ueki 2011, 501). El objetivo es claramente catequético de modo que se tratan de respaldar la supuesta superioridad de las enseñanzas del VKN, para lo que se remite a su naturaleza eclética basada en la no-dualidad.

*buddhas*, consideramos estas explicaciones del VKNJp, como los primeros indicios del pensamiento en el que se comentará posteriormente el fenómeno sincretista japonés.

La introducción del budismo en territorio japonés no fue llevada a cabo apelando a la compasión. Por ello, el reclamo constante del concepto de *bodhisattva* como el ideal de cualquier personaje laico que caracteriza el discurso del VKNSk, pasó desapercibido para los poderosos japoneses, dado que su mayor anhelo fue dominar la exclusividad de sus enseñanzas. El usufructo y monopolio de, especialmente, su capítulo cuarto como la más poderosa medicina, derivó de la interpretación de algunas de las más importantes ideas del VKNSk, algunas de las cuales, como hemos verificado, se transmitieron hasta territorio japonés.

## Conclusiones

A diferencia de la clase brahmánica, el *buddha* Gautama no utilizó sus conocimientos para preservar su estatus social. La compasión, pero sobre todo su puesta en práctica, fue una de sus enseñanzas más influyentes. Gracias a la popularidad que adquirieron las enseñanzas del VKN, dicho legado se difundió hasta la parte más oriental de Asia como la sabiduría de la no-dualidad. Dentro de este marco histórico, Vimalakīrti es consagrado como la figura representativa del nuevo ideal como *bodhisattva*, un versado laico con el afán de solventar las enfermedades de todos los seres sintientes. El origen de su padecimiento y la cura para todos ellos son identificados a lo largo de este reputado texto como las dos caras de una misma moneda. La *vēritās* de su mensaje reside más allá de cualquier palabra, motivo por el que se exhorta a desligarse del esencialismo mediante la contemplación interna de la no-dualidad (S. *advaya*), ciñéndose así a su enseñanza más dinámica, la interdependencia y, por ende, permutabilidad de todas las experiencias: *sūnyatā*. El análisis comparativo conducido en este artículo confirma la transmisión de los anteriores aspectos narratológicos en el VKNJp (incluso los más complejos de traducir, los recursos metafóricos). No cabe duda de que la interpretación japonesa de este texto implicó la adaptación de algunas de las tesis más fundamentales del VKN. Algunas de las ideas más relevantes de la escolástica budista india no se desvanecieron en el tiempo. Estas se introdujeron bajo el prisma de los exégetas chinos. No debemos obviar el hecho de que dicho prisma estuvo marcado por los préstamos lingüísticos y, asimismo, interpretativos, supeditados a los sinogramas, los cuales habían servido para conceptualizar ideas fundamentales del pensamiento chino, antes de utilizarse en los textos budistas. Algunos ejemplos característicos de este tipo de préstamos en el VKNJp son el caso de *dào*, tomado desde el pensamiento daoísta<sup>59</sup> para señalar la religión budista, e *yì*義,<sup>60</sup> la ‘rectitud moral’ en textos del confucianismo. Como hemos reseñado – creemos de forma original– en este artículo, la interpretación japonesa de este reconocido texto budista transmitió, además de todo el bagaje filosófico traído desde la India, la interpretación en caracteres chinos de sus principales tesis. El VKNJp deja constancia de las primeras alusiones<sup>61</sup> en territorio japonés de los sinogramas que determinarán el pensamiento sincretista (本迹思想). En este, las maneras en las que los *buddhas* se manifiestan, se describe como algo inescrutable (不思議). La interpretación es clara. El Dharmakāya se estructura como la columna central desde la que todo surge. Durante siglos esta creencia promocionó que se considerase este texto, especialmente el capítulo cuarto, como la más prolífica ‘medicina’ para curar todo tipo de enfermedades, y por ello, el anhelo por controlar el arcano poder que se creía representaban sus enseñanzas. Debido a esto, este texto fue monopolizado por los más poderosos, para su propia salvación.

¿Liberación o salvación? La historia del budismo y su desarrollo pueden resumirse en esta disyuntiva. ¿Sanar o sanarse? Vimalakīrti expone la unicidad de lo que aparentemente nos resulta ambivalente. La continua redefinición del concepto de *bodhisattva*, reivindicado en el VKNSk, no es otra cosa que una llamada a la introspección, motivo por el que se expone reiteradamente que la ‘enfermedad’ debe ser solventada desde dentro. He aquí donde encontramos la mayor divergencia, y, por lo tanto, transformación del pensamiento budista. La interpretación japonesa de este texto se basa en la transferencia de méritos desde el punto de vista de aquellos que desean ser salvados. El reclamo original referente a lo que implicaba ser un verdadero *bodhisattva*, no tuvo el mismo impacto en territorio japonés.<sup>62</sup> La interpretación como remedio sanador de

<sup>59</sup> ‘El camino de los *buddhas*’ 佛道 (T2186.56.21c10, T2186.56.22b23), ‘Camino de los Tathāgatas (如來道) T2186.56.25c4).

<sup>60</sup> ‘La ley del *dharmakāya*’ (法身義 T2186.56.41b11), el ‘principio de los asuntos concernientes a los *buddhas*’ 佛事之義 (T2186.56.48a1), el ‘principio de correlación’ 因緣之義 (T2186.56.24b24), ‘la enseñanza [del origen del] sufrimiento’ 苦義 (T2186.56.25b1); además de otras alusiones como el propio sufijo que se dio a la glosa japonesa de los primeros textos budistas en acogerse en territorio japonés (義疏).

<sup>61</sup> A diferencia del VKNJp, en el *Hokke-gisho* 法華義疏 (T2187) no se observa el uso de estos caracteres. En el *Shōmankyō-gisho* 勝鬘經義疏, por el contrario, se utilizan estos sinogramas para hacer referencia a ideas similares al VKNJp (‘¿Qué lo hace inmediato? [Lo que] no es la matriz, las manifestaciones [se originan] de la Nada. [Lo que] no es la manifestación, la matriz [se origina] de la Nada. [...] Así, las extraordinarias formas de los Tathāgatas en el mundo equivalen a la Nada. [...] En las alturas del cielo de Brahmā, se dice que reside la cima de los *buddhas*, la cual no puede ser observada. Seres extraordinarios, equiparables a la Nada’ 何 非本無以垂迹。非迹無以顯本。[...] 如來妙色身世間無與等 \*。 [...] 言梵天在上莫能見佛頂。無比不思議 \* (T2185.56.2c8-T2185.56.2c11).

<sup>62</sup> El texto sánscrito no especifica que recitarlo produjera un gran mérito sanador, sino que, se enfatiza sobre todo que sus enseñanzas deben ser transmitida (VKNSk XII.20). En él se expone la transferencia de méritos desde el punto de vista de un auténtico *bodhisattva*, aquel que actúa desde la compasión. En su versión sánscrita se encomia a transmitir sus enseñanzas como «ofrenda al *dharmā*» (*dharmapūjā*) (VKNSk XII.12). Se explica

su capítulo cuarto no se fundamentaba en la compasión,<sup>63</sup> ni probablemente tampoco de forma directa en las enseñanzas de Vimalakīrti,<sup>64</sup> sino en el deseo de los japoneses poderosos de ser bendecidos por las deidades budistas (a pesar de que ese fuera precisamente el objetivo crítico que se puede entrever en su escenificación original). Lo que no nos queda tan claro es que ese fuera el propósito original del VKN, ni que los intérpretes involucrados en su estudio desconocieran que su composición, en realidad, buscaba la reivindicación del concepto de *bodhisattva* (ya para entonces deificado), no como figura salvífica, sino como la posibilidad de cualquiera de apaciguar su propia ‘enfermedad’. El VKNJp recoge el mensaje renacentista sobre la posibilidad de completar por uno mismo la ‘cura de la enfermedad’. Sin embargo, en su síntesis japonesa el fomento de la compasión es eclipsado por las esperanzas depositadas en los poderes salvíficos del *dharmakāya*. A modo de conclusión, diremos que las *Enseñanzas de Vimalakīrti* en territorio japonés fueron interpretadas como la manifestación más excelsa de tal *dogma*. Esto fue descrito tomando como referencia los singulares ideogramas e interpretación del VKNCh II, con los cuales se refrendará posteriormente el pensamiento sincretista japonés. De este modo, lo inefable fue explicado como aquello que se manifiesta de forma misteriosa. La infinita adaptabilidad de la enseñanza de *śūnyata* expuesta por Vimalakīrti, pasó a utilizarse como la ‘vacuna’ más poderosa, custodiada y patentada como la máxima manifestación perceptible del *dharmakāya*, para beneficio de los más acaudalados.

## Abreviaturas

ASāh	<i>Aṣṭasāhasrikā (Prajñāpāramitā Sūtra)</i>
MBh	<i>Mahābhārata</i>
MW	Monier-Williams (1960/2008)
TLB	<i>Thesaurus Literaturae Buddhicae</i>
VKNCh	Traducción china de Kumārajīva 『維摩詰所說經』 (T475)
VKNCh I	Traducción china de Zhī Qiān 支謙 『佛說維摩詰經』 (T474)
VKNCh II	Traducción china de Sēng Zhào 『註維摩詰經』 (T1775.38)
VKNCh III	Traducción china de Xuán Zàng 玄奘 『說無垢稱經』 (T476)
VKNSk	Texto sánscrito recuperado desde TLB
VKNJp I	Traducción ‘japonesa’ 『維摩經義疏』 (T2186.56)
VKNJp II	Interpretación de Jízàng 吉藏 (T1781).

## Términos en lenguas asiáticas

asimismo que transcribirlo, recitarlo y comprenderlo repercute en un gran mérito religioso (VKNSk XII.4-10) y que aquel que comprenda sus enseñanzas logrará alcanzar el «tesoro del *dharmā*», concepto (*dharmaparyāyo hastagato* VKNSk XI.8-9) que incluye una fuerte vinculación con el culto a los textos (Apple 2014) como fiel representación de la verdad absoluta. Esta explicación debió fascinar especialmente en territorio japonés, dado que en el colofón del VKNJp II se atribuye la adquisición de un gran mérito religioso a aquellos que pongan la fe debida, reciten, expliquen y además pongan en práctica esta escritura, indicándose incluso que con ello se podía lograr la obtención de la sabiduría omnisciente 一切智 y protección en ese mismo lugar por parte de los *buddhas* 室則有如來, de todo aquel tuviera el privilegio de escuchar este texto, narrado como el tesoro del *dharmā* 法寶之藏 (Nakamura & Hayashima 2009, 400-401). (此經者亦得善利況復聞已信解受持讀誦解說如法修行若有乎得是經典者便爲已得法寶之藏。此歎法也。手得經卷 [...]) (T1781.38.988c3-T1781.38.988c6). Probablemente, la versión sánscrita del VKN con la que contamos en la actualidad no es la versión original compuesta a principios de nuestra era, por lo que no es improbable que los últimos apartados del VKNSk sean los vestigios de versiones posteriores solapadas. De no ser así, las exhortaciones a la práctica de la compasión y el amor universal como «sacrificio ritual del *dharmā*» expuestas en el VKNSk III incurrirían en más que una mera incongruencia argumental. Sin ir más lejos, en el capítulo III del VKNSk, con el curioso compuesto sánscrito *dharmayajña* se expresa que el ‘sacrificio ritual del *dharmā*’ más importante implica poner en práctica la compasión y el amor incondicional. Estas enseñanzas recogen el testigo del *buddha* Gautama, el cual reiteradamente indicó que el altruismo era liberador. No en vano, este discurso sobre lo que significa ser un verdadero *bodhisattva* según el VKNSk se menciona de forma explícita. Se dice que es el amor incondicional lo que resulta en la liberación máxima.

‘Aquél que en este mundo ha puesto práctica el gran amor universal en miras a salvar a todos los seres sintientes, es conducido a la iluminación.’

yad idaṃ bodhyākārābhīnīrhr̥tā mahāmaitrī VKNSk III.69

謂以菩提起於慈心以救 生起大悲心 VKNCh (T475.543c10-11)

<sup>63</sup> La fascinación por el misticismo que suscitó el concepto del *dharmakāya* entre los traductores chinos es plausible en sus interpretaciones del VKNSk. El siguiente pasaje nos muestra cómo los términos para hacer referencia a la ‘cura de la enfermedad’, el altruismo, fueron expuestos por estos no desde el punto de vista introspectivo de alguien que trata de consagrarse como un auténtico *bodhisattva*, sino como la misteriosa reveladora forma del *dharmā*.

‘Nada más he escuchado [excepto] la unión del gran amor universal y gran compasión, la misteriosa conexión que liga al *dharmā*.

nānyatra mahāmaitrīmāhākaruṇāpratisamyuktaivācintyadharmapratīsamūyuktaiva VKNSk VI. 12

‘Sin embargo, he escuchado sobre [el vínculo de los auténticos] *bodhisattvas* con el gran amor universal y gran compasión, el misterioso *dharmā* de los *buddhas*.’

但聞菩薩大慈大悲不可思議諸佛之法 VKNCh (T475.548b1-3).

<sup>64</sup> En su último capítulo (VKNSk XXII.18) se indica claramente que aquellos que poseyeran este conocimiento y no lo compartieran no eran más que *bodhisattvas* ‘menores’, los cuales no deben ser venerados por ello de forma especial.

Ch.	Chino clásico	漢語
Jp.	Japonés	日本語
S.	Sánscrito	梵語

## Fuentes primarias

- Braarvig, Jens & Nesøen, Asgeir (TLB) *Thesaurus Literaturae Buddhicae* in Bibliotheca Polyglotta, Norwegian Institute of Palaeography and Historical Philology (2015): University of Oslo. Accessed January 2022: (<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>).
- Daizōkyō Text Database 大藏經テキストデータベース研究会 (SAT). *Department of Indian Philosophy and Buddhist Studies*, Graduate School of Humanities and Sociology University of Tokyo, 2018. <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp>.

## Fuentes secundarias

- James B. Apple. “The Phrase *Dharmaparyāyo Hastagato* in Mahāyāna Buddhist Literature: Rethinking the Cult of the Book in Middle Period Indian Mahāyāna Buddhism”. *Journal of the American Oriental Society* 134, no. 1 (2014): 25–50. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.134.1.0025>.
- Bauer, Mikaël. “The Yuima-e as Theater of the State”. *Japanese journal of religious studies*, 38(1), (2011): 161-179.
- Funayama, Tooru. 船山徹 『仏教監護語義解釈—漢字で深める仏教理解』, 京都: 臨河書店, 2022.
- Hashimoto, Hōkei. 橋本芳契. 「大乘仏教における入不二(*advaya-praveśa*)の哲学維摩經第九章の一考察」, 『金沢大学法文学部論集哲学編』, 13, (1966): 1-34.
- Hiraoka, Satoru. 平岡聡 『菩薩とはなにか』, 東京: 春秋社, 2020.
- Itō, Takatoshi. 伊藤隆寿 「興福寺維摩会と諸宗」, 『駒澤大学佛教学部論集』, 10, (1979): 180-196.
- Iwamatsu, Asao. 岩松浅夫 “Characteristics of the Verses of the Sanskrit *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*”. *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyū)*, 55(2), (2007): 905-898, 1275.
- Kanno, Hiroshi. 菅野博史. 「三経義疏の真偽問題について」, 『総合研究飛鳥文化』 60, (1989): 465-504.
- Karashima, Seishi. 辛島静志. “An Investigation into the Original Language of the *Vimalakīrtinirdeśa*”. 『佛光大學佛教研究中心』 1(2), (2015): 73-100.
- Katsura, Shōryū. 桂紹隆. 『インド人の論理学: 問答法から帰納法へ』 京都: 法蔵館, 2021.
- Koyama, Keichi. 兒山敬一. 「無にして一の限定へ: 維摩經・入不二法門品について」, 『印度學佛教學研究』, 7(1) (1958): 57-66.
- Lamotte, Étienne. *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa) traduit et annoté*. Louvain: Institut Orientaliste, 1987.
- Matsunami, Y. 松濤泰雄. 『維摩經』 サンスクリットテキストの検討: 諸訳との比較」, 『印度學佛教學研究』, 55(2), (2007): 513-522, 1234.
- Matsuo, Kenji. *A history of Japanese Buddhism*. Folkstone: Global Oriental, 2007.
- Mochizuki, Ichinori. 望月一憲. “On the Principal Interpretation of *Yuimakyō-gisho*”. *Journal of Indian and Buddhist Studies*. Vol. 11 (2) (1963): 488-493. <https://doi.org/10.4259/ibk.11.488>.
- Muyō, Fan. “A Reexamination of the Influence of Kumārajīva’s Thought on His Translation of the *Vimalakīrtinirdeśa*”. *The Eastern Buddhist*, 47(1) (2016): 57-80.
- Nakamura, Hajime. 中村元 & Hayashima, K. 早島鏡正. 『聖徳太子: 勝鬘經義疏・維摩經義疏(抄)』, 東京: 中央論新社, 2007.
- Nara, Yasuaki. 奈良康明 & Shimoda, Masahiro. 下田正弘 (ed.). 『新アジア仏教史02インドII: 仏教の形成と展開』, 東京: 校成出版社, 2010b.
- Nara, Yasuaki. 奈良康明 & Shimoda, Masahiro. 下田正弘 (ed.). 『新アジア仏教史03インドIII: 仏典からみた仏教世界』, 東京: 校成出版社, 2010c.
- Nishino, Midori. 西野翠. 「『維摩經』における救済—「維摩の沈黙」を巡って—」, 『印度學佛教學研究』, 56(1), (2007): 402-399.
- Nishino, Midori. 西野翠. 「『維摩經』における不二法門について」, 『大正大学総合仏教研究所年報』, 35, (2013): 190-208.
- Nishino, Midori. “*The Legacy of É. Lamotte for the Study of the Vimalakīrtinirdeśa*”. 佛光大學佛教研究中心, 1(2), (2016): 265-289.
- Ogiwara, Unrai. 荻原雲来 (ed.). 『漢訳対照 梵和大辞典』, 東京: 講談社, 1986.
- Park, Yeon Joo. *Shaking dance in the stormy valley: Tendai discourse on kami-buddha relations in fourteenth century mount Hiei*. Doctoral Thesis: University of Illinois, 2016.
- Saitō, Akira. 斎藤明. “Reconsidering the Meaning of Emptiness in the *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*”. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 63 (3), (2015): 1256-1262.
- Shiraishi, Ryōkai. 白石凌海. 『維摩經の世界: 大乘なる仏教の根源へ』, 東京: 講談社選書メチエ, 2019.

- Silk, A. Jonathan. "Taking the *Vimalakīrtinirdeśa* Seriously". *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 17, (2014): 157-188.
- Sueki, Fumihiko. 末木文美士 (ed.) 『新アジア仏教史. 11 日本 I - 日本仏教の礎』, 東京: 佼成出版社, 2010.
- Takebayashi, Yū. 竹林遊. 「僧肇における大乘菩薩の理解-『注維摩詰經』を中心として-」, 『博士論文, 大谷大学』, 2018. [https://doi.org/10.4259/ibk.63.2\\_736](https://doi.org/10.4259/ibk.63.2_736).
- Thurman, Robert. *The holy teaching of Vimalakīrtinirdeśa: A Mahāyāna scripture*. New York: The Pennsylvania State University, 13th printing, 2018.
- Togashi, Susumu. 富樫進. 「藤原仲麻呂における維摩会: 天平宝字元年の奏上をめぐって」, 『日本思想史学』 37, (2005): 100-117.
- Tyler, Royall. 'Kōfukuji and the Mountains of Yamato'. *Nichibunken Japan Review*, 1 (1990): 153-223. <http://doi.org/10.15055/00000413>.
- Ueda, Kōen. 上田晃円. 「興福寺の維摩会の成立とその展開」, 『南都仏教』, 45, (1980): 33-68.
- Ueki, Masahiro. 植木雅俊. 『梵漢和対照・現代語訳: 維摩經』, 東京: 岩波書店, 2011.
- Ueki, Masahiro. 植木雅俊. 「絶妙だった鳩摩羅什訳-サンスクリット語から『法華經』『維摩經』を翻訳して-」, 『創価教育』, 7 (2014): 27-61.
- Villamor, Efraín. *Transformación del pensamiento budista e influencia de las fábulas jātaka en el Uji Shūi Monogatari*. Tesis Doctoral: Universidad de Salamanca, 2022a.
- Villamor, Efraín. "Traducción de textos budistas: una aproximación histórica, filosófica y filológica – Antiguos desafíos y nuevos retos que supone su interpretación, tomando como ejemplo referencial el *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*" – *CLINA Revista Interdisciplinaria de Traducción Interpretación y Comunicación Intercultural*, 8(2) (2022b): 107–133. <https://doi.org/10.14201/clina202282107133>.