

Traducción de textos budistas: una aproximación histórica, filosófica y filológica

Antiguos desafíos y nuevos retos en su interpretación
tomando como ejemplo referencial
el *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*

Translation of Buddhist Texts: an Historic, Philosophic and Philologic Approach

*Ancient and new challenges entailed in their interpretation focusing on the
Prajñāpāramitāp-hṛdaya-sūtra*

Efraín VILLAMOR HERRERO

Universidad de Salamanca

evillamor@usal.es

Resumen: Desde tiempos védicos, «las palabras» fueron divinizadas ya que se creía que éstas representaban en total plenitud la realidad, en su nivel más trascendental. Las esperanzas puestas en lo que éstas pudieran significar y los numerosos prodigios metafísicos que se les atribuyeron, fueron objeto de debate también durante la transmisión del budismo por Asia. Las traducciones de los textos Mahāyāna se enfrentaron al antiguo desafío de usar las palabras como medio para transmitir una realidad superior mediante una nueva grafía: los ideogramas chinos. Influenciado por la filosofía *śūnyatā* 空 de Nāgārjuna 龍樹, este complejo proceso de traducción en el que las ideas podían preceder a los sonidos, derivó —como veremos en el análisis del

Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra— en el uso del antiguo recurso de recitación mántrica para deconstruir todo aquello que puede ser experimentado.

Palabras clave: semántica; transliteración; interpretación; *śūnyatā*; *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*.

Abstract: Since Vedic times, words were deified, as they were believed to represent reality in its fullness at its most transcendental level. What they could signify, as well as the numerous metaphysical wonders attributed to them, were ideas that would be widely debated also during the transmission of Buddhism throughout Asia. Translations of the Mahāyānic Buddhist texts faced the ancient challenge of using words as a means of conveying a higher reality by means of a new script: Chinese ideograms. Influenced by the *śūnyatā* 空 philosophy of Nāgārjuna 龍樹, this complex process of translation in which ideas could precede sounds led — as we will see in the analysis of the *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*— to the use of the ancient resource of mantric recitation to deconstruct all that can be experienced.

Keywords: semantic; transliteration; interpretation; *śūnyatā*; *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*.

INTRODUCCIÓN

¿Podrían las palabras, revelar o transmitir la realidad en su nivel más transcendental? ¿Es posible traducir o incluso inferir el significado de aquello que es inefable? ¿Qué influencia tuvo el desarrollo filosófico del budismo en el uso e interpretación de las palabras? El presente trabajo aborda estas cuestiones desde una perspectiva histórica, filosófica y filológica. El objetivo de esta investigación es sintetizar el contexto filosófico indio que aborda el posible significado e implicación metafísico de las palabras. Éste, fue el desafío al que incesantemente tuvieron que enfrentarse los traductores budistas, además de que continúa siendo uno de los mayores retos intelectuales, sino el que más poliglotía exige, dentro del campo de la traductología filosófico-religiosa de Asia oriental. Primeramente, se expondrán, aunque de manera concisa, algunas de las ideas más representativas de la filosofía de las palabras dentro de las corrientes del pensamiento indio. Posteriormente se realizará una revisión histórica de los criterios de traducción al chino clásico de los textos budistas, y, por último, se ofrecerá un análisis referencial de las versiones (más populares) sánscrita y china del *Prajñāpāramitā-hṛdayam-sūtra* 『般若心經』, con el fin de esclarecer el aspecto más importante que se requiere comprender a la hora traducir textos budistas.

CONTEXTO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA INDIA DE LAS PALABRAS

La posibilidad de formar una infinidad de sustantivos abstractos a partir de cualquier nombre o adjetivo en lengua sánscrita, indica el modo en que se interpretó la realidad en la antigua India desde tiempos inmemoriales, además de que esto denota una prominente capacidad analítica y especulativa a través del lenguaje¹. Este tipo de reflexiones posicionaban al individuo como parte del naturalismo ontológico que enraizó generando diferentes interpretaciones filosóficas para dar explicación a las grandes incógnitas de la existencia. El lenguaje, pero sobre todo el significado que se adscribió a las palabras como manifestación de lo sagrado, derivó en que éstas fueran analizadas en detalle como el conocimiento más sacro. Las palabras, y lo que éstas pueden implicar, fueron durante siglos objeto de la dialéctica de las diferentes tradiciones filosóficas indias². El prolífico debate³ que suscitaron dio comienzo con los himnos védicos, donde la palabra por sí misma fue venerada desde muy temprano en el *Ṛgveda* (en adelante: *RV*). El poder arcano de las palabras se presentó como la «deidad de la palabra» (s. *vāc*), expuesta como el principio fundamental en el que se cimentó la cosmovisión india más antigua (*RV* X. 125)⁴. De este modo, las palabras fueron interpretadas como la revelación *per se* de la mismísima esencia del universo⁵. Así, las palabras —como la máxima manifestación de la realidad en su nivel más trascendental— que componían los himnos védicos, fueron la fuente de inspiración de los videntes (s. *ṛṣi*) que preservaron su arcana tradición oral (s. *smṛiti*). Este carácter inmarcesible que se atribuyó a las palabras condicionó el desarrollo de la hermenéutica védica (*Mīmāṃsā*), en la cual se analiza la esencia, significado y relación de las palabras; y, además, el análisis gramatical⁶. Reputados escolares como Pāṇini (aprox. V-IV a. C.) o Patañjali (II a. C.) se convertirán en ilustres gramáticos gracias a sus detalladas investigaciones sobre la lengua de lo sagrado, posteriormente conocida como lengua sánscrita. La sublimidad que suscitaban los brahmanes a la tradición de los Vedas (s. *śruti*) no fue relativizada, sino como decimos, deificada precisamente debido a esa característica

1 Nakamura, 1991: 44-45.

2 Como ha sido puntualizado brillantemente con anterioridad, la filosofía india no es la ‘filosofía del lenguaje’, sino que más bien se basa en ciertas suposiciones sobre el lenguaje (Bronkhorst, 2009b: 50).

3 Adamson & Ganeri, 2020: 11-12; Dasti & Bryant, 2014: 20; Figueroa, 2013: 31; Tola & Dragonetti, 2008: 197.

4 Kanaoka, 2017: 111-114.

5 El término sánscrito para «sílabas» (s. *akṣara*) posee la connotación de «imperecedero» o «inalterable», matiz que proviene de las reflexiones filosóficas de las *Upaniṣads*, donde se desarrollará ampliamente la idea de la famosa sílaba mántrica (s. *om* ॐ) como esencia absoluta e inmarcesible del universo (*ChU* II. 23.24; *TU* I.8; *MU* I) (Maeda, 2021: 144-145).

6 Maeda, 2018: 135.

absoluta que se adscribió a su sonoridad⁷. La transmisión del ritual védico precisaba de su estudio interpretativo para su preservación⁸. Así, como parte del estudio interpretativo de los Vedas emergieron diversas ciencias. Su literatura exegética compondrá *ars interpretandi*⁹, basándose en el estudio de la fonética (s. *śikṣā*), la explicación etimológica (s. *nirukta*) y estudio gramatical (s. *vyākaraṇa*)¹⁰. La diversidad con la que se aborda la «filosofía de las palabras» en las diferentes escuelas filosóficas indias supera con creces las capacidades del autor, así como el limitado margen del presente estudio¹¹. Aun así, sintetizando, podemos decir que éstas pueden ser divididas en dos grandes vertientes: 1) las ramas filosóficas que interpretan las palabras como la revelación de una única realidad universal (Vedānta, Mīmāṃsā, Sāṃkhya, Yoga, etc.) y 2) aquellas que señalan éstas como un mero instrumento empírico (Cārvāka, Bauddha)¹². Este debate sobre la presupuesta esencia de las palabras impulsó diferentes teorías.

La interpretación sempiterna de las palabras fue enfatizada especialmente por la hermenéutica védica: la escuela filosófica conocida como Mīmāṃsā. Esta rama expone que todas las palabras contienen una esencia universal compartida, motivo por el que define las «palabras» (s. *śabda*) como las frases que inspiran confianza (s. *āptavākya*), entendiéndose por «palabras» el conjunto de sonidos silábicos (s. *varṇasamūha*) de entre los cuales se dividen dos tipos de significados adscritos: los etimológicos (s. *vyutpādana*) y los convencionales (s. *samaya*)¹³. Esta escuela identifica tres aspectos fundamentales como composición sintáctica de las *phrasis*: las expectativas (s. *ākāṅkṣā*), su idoneidad (s. *yogyatā*) y proximidad (s. *saṃnidhi*) (MS II.1.46)¹⁴. El análisis gramatical se convirtió en una ciencia propia, preocupada principalmente por las conexiones «etimológicas» que caracterizan al pensamiento védico¹⁵, o lo que es lo mismo, en el interés de evidenciar, mediante las propias palabras, la autenticidad de éstas como la expresión máxima del universo. Este significado místico, aseverado por interpretación clásica de las palabras en la ideología védica convencerá a diferentes pensadores y también a los propios lingüistas indios, de modo que en periodos tardíos se pasó a reflexionar sobre su vínculo (s. *saṃhitā*) y conexiones ocultas (s. *upaniṣad*)¹⁶.

7 Maeda, 2018: 134.

8 Figueroa, 2013: 12.

9 Figueroa, 2013.

10 Bronkhorst, 2000: 1.

11 Para un análisis concienzudo de las vertientes indias y sus diversas posturas sobre el papel que cumplen las palabras véanse: Kanoka, 2017; Katsura, 2021, Maeda, 2018 y Figueroa, 2013.

12 La vertiente filosófica Nyāya, discute y razona la lógica de las palabras. Aunque se adscribe dentro de las escuelas ortodoxas (s. *āstika*) que respaldan la supremacía de los himnos védicos, se cree que esta escuela representa una postura intermedia (Ibid., 136).

13 Maeda, 2018: 127-128.

14 Ibid., 141-142.

15 Bronkhorst, 2000: 4.

16 Bronkhorst, 2019: 15-16.

El perfeccionamiento en el uso de la palabra fue considerado desde muy temprano en la ideología védica como práctica capaz de realizar diferentes prodigios, dado que los Vedas se consideraban la expresión más veraz (s. *satya*)¹⁷, la realidad absoluta, manifestada en su máximo esplendor. Por ello se consideraba que la correcta recitación de los himnos védicos generaba una energía sobrenatural¹⁸. Esta fuerza mística (s. *brahman*) de las palabras fue transmitida como la esencia con la que controlar a las deidades (*ChU* VIII.3.4)¹⁹. Esta concepción de lo que implicaban las palabras fue intensificada mediante las *Upaniṣads*, de modo que su energía mística fue divinizada como la deidad originaria del cosmos (s. *Brahmā*). La tesis monista de la escuela *Vedānta* pasará a exhortar la sabiduría como método de comprensión de la esencia individual (s. *ātman*)²⁰. Su argumento central pasará a (re)organizar el pensamiento de las *Upaniṣads* antiguas donde ya se correlacionaba la esencia individual como la expresión misma de dicha energía suprema²¹. El extenso debate de las escuelas filo-

17 La creencia de que la realidad puede transformarse mediante el poder veraz implícito en las palabras (proveniente a la ideología védica) que son fieles a la verdad, es una de las ideas más influyentes del pensamiento indio, la cual también aparece expuesta reiteradamente en la tradición literaria budista (Maeda, 2021: 122). Para los brahmanes las palabras (de los Vedas) precedían, y por tanto expresaban en su totalidad, la realidad. El término *satya*, debido a esta creencia, señala por ello no solamente la veracidad de las palabras en mostrar la realidad sino ésta misma en su máximo valor exponencial. Esta idea inspiró durante siglos, hasta el punto de convertirse en la máxima india que afirma que la «verdad siempre triunfa» (s. *satyam eva jayate*), lema con el que se patrocinó el movimiento pacífico que se «agarró a la verdad» (s. *satyāgraha*), el cual fue públicamente reclamado por Gāndhī como fórmula para la consecución de la independencia de la India en el s. XX (Maeda, 2021: 125).

18 El poder inherente que se atribuía a los mantras en la tradición védica exigía la meticulosa recitación de sus cánticos. Tal poder místico innato a la palabra era empleado para controlar la voluntad de los dioses. De ese modo se trataba de influir de forma directa en la realidad mediante la formulación (pre)establecida de los himnos védicos, con los que se creía reestructurar no solamente el orden cósmico, sino además hacer que éste beneficiara de algún modo a los patrocinadores (s. *yajamāna*) del ritual védico (Arnau, 2013: 26; Rubio, 2012: 155).

19 Maeda, 2021: 122.

20 La liberación de los ciclos del renacimiento (s. *mokṣa*) pasó a ser el objetivo de las tradiciones ascéticas indias (s. *śramaṇa*) que se forjaron dentro de la cultura de Magadha, región del noreste de la India (Bronkhorst, 2007) (entre las cuales se enumera también al budismo). Los métodos con los que abordar tal propósito fueron ampliamente discutidos. Para la consecución de tal cometido se consideró la sabiduría (s. *vidya*) como un valor imprescindible a desarrollar. Las palabras tuvieron un papel relevante en ello de modo que la sabiduría pasó a convertirse en el medio canalizador para alcanzar la ansiada ‘gnosis’ en la que el individuo logra liberarse completamente de las ataduras de la existencia, una vez logra experimentar con éxito la esencia del universo en sí mismo (Arnau, 2013: 44).

21 Las famosas máximas expuestas en las que desde las *Upaniṣads* anteriores al budismo exponen: «tú eres Eso» (*tat tvam asi*) (*ChU* VI.8-16) y, «yo soy (el) *brahman*» (*ahaṃ brahmāsmi*) (*Br I*. 4, 10). Éstas pasaron posteriormente a ser consideradas como las ideas principales que

sóficas brahmánicas se desarrolló mayoritariamente tras la aparición del budismo²², en muchas ocasiones en contraposición a su más reacio contrincante en aceptar la postura esencialista de las palabras: el *buddha* Gautama²³.

EL BUDISMO Y LAS PALABRAS: DESDE LA TRADICIÓN ANTIGUA HASTA EL ŚŪNYATĀ

El budismo es clasificado como religión heterodoxa (s. *nāstika*), religión ascética india que no aceptaba ni la sacralidad de los himnos védicos, ni ningún tipo de distinción social o superioridad derivado a su conocimiento. El *buddha* Gautama, se desligó de la tradición ontológica brahmánica, manteniéndose indiferente ante cualquier tipo de planteamiento de carácter metafísico²⁴. Las incógnitas que dejó sin resolver suscitaron que sus seguidores formularan nuevas teorías, resultando esto en la diversificación con la que se interpretaron sus enseñanzas²⁵.

La escolástica *abhidarmica* arma un complejo entramado filosófico en el que se ofrece respuesta a ciertas dudas metafísicas. Los pensadores budistas que la compusieron desestimaron el carácter revelador de las palabras, negando que éstas fueran la expresión más fidedigna de la realidad, lo cual se convirtió en la antítesis contra el bagaje filosófico brahmánico que afirmaba la existencia del alma, tangible y universal²⁶. Para ello la postura *abhidarmica* tuvo que desvincularse del silencio a las cuestiones metafísicas que caracterizaba al *buddha* Gautama. De este modo fue evocada la futilidad del sacrificio ritual védico²⁷, negándose, por consiguiente, la interpretación

componen el «Gran Mantra Sagrado» (s. *mahāvākyā*) que caracteriza el pensamiento monista (s. *advaita*) de la escuela Vedānta, el cual llegó a su punto álgido gracias a los razonamientos del conocido filósofo brahmánico Śaṅkara (s. VIII d.C) (Maeda, 2018: 153).

22 Miyamoto, 2008: 211-212.

23 Las contribuciones del pensamiento budista a su interpretación ontológica fueron ciertamente relevantes. No en vano, la estrecha relación que existe entre el lenguaje y lo que puede ser experimentado fue objeto del análisis ontológico que aportó el pensamiento budista (Bronkhorst, 1996: 21).

24 A pesar de las diferentes cuestiones existenciales que le serían expuestas, el *buddha* Gautama mantuvo su característica postura interpretativa (s. *majjhimā-paṭipadā* 中道): el silencio (P. *avyākata* jp. *muki* 無記), de modo que prescindió de cualquier tipo de argumentación dialéctica que tratase de dar respuesta a problemas metafísicos (*Cūḷamālukya Sutta MN 63*).

25 Gombrich, 2006: 34.

26 El *abhidharma* (p. *abhidhamma*) se establecerá como contraposición a la escuela Nyāya, rama filosófica adscrita a la tradición brahmánica que estudia la lógica, la cual en su interpretación clásica dice que el significado de una palabra surge de la combinación de tres factores: su flexión (s. *vyakti*), su forma determinada (s. *ākṛti*) y su género específico (s. *jāti*) (NS II.2.65). Sobre el Nyāya remitimos a la lectura de Keating, *et al.*, (2020) y Katsura (2021).

27 Baba, 2018: 164.

clásica de las escuelas brahmánicas²⁸ sobre la supuesta implicación reveladora de las palabras. Como analizaremos posteriormente con más detalle, los filósofos budistas que debatieron sobre la lógica²⁹ de las palabras, postularon que el significado de éstas no podía ser definido directamente, sino que su naturaleza interdependiente solamente podía ser acotada mediante la exclusión (s. *apoha*)³⁰, conocida en la filosofía griega como recurso apofático (ἀποφάσκω)³¹. De este modo, en el contexto budista escolástico, generalmente las palabras no se interpretan como el medio para describir la realidad de un modo universal, sino que se considera el lenguaje como el responsable de nuestra percepción del mundo (p. *loka*). La escolástica budista divide las cosas que existen convencionalmente y aquéllas que existen en una realidad superior, no condicionada por las palabras³². La escuela budista Sarvāstivāda reconocerá como entidades reales que pueden existir por sí mismas, ciertos *dharmas*, entre los que se pueden encontrar también la fonética (p. *vyañjanakāya*), las palabras (p. *nāmakāya*) y las frases (p. *padakāya*)³³. El budismo relegó el pensamiento conceptual por diferentes tipos de práctica meditativa, ya que se llegó a la conclusión de que por mucho que se indagase ninguna construcción mental (s. *saṃskāra*) conduce a la liberación (s. *nirvāṇa*), sino al sufrimiento (s. *duḥkha*). Esta contemplación meditativa de la naturaleza interdependiente de los fenómenos que experimentamos, inspirará la posterior interpretación del lenguaje de uno de los pensadores más renombrados del budismo Mahāyāna: Nāgārjuna 龍樹 (aprox. II d. C.)³⁴. Con él, la interpretación de las palabras dentro del

28 Se ha indicado anteriormente la influencia de la escuela budista Sarvāstivāda en el desarrollo de las teorías de la filosofía Vaiśeṣika (Bronkhorst, 2000: 6), ya que en esta vertiente brahmánica solamente ciertos *dharmas* fueron considerados como parte de la realidad última, lo cual tiene claras similitudes con la escolástica budista recogida en el *abhidharma* (Gombrich, 2006: 36).

29 Fuera del ámbito académico, suele pasar desapercibido que la filosofía y lógica, al menos en la vertiente que más influiría en el pensamiento oriental, se originó en la India (Katsura, 2021). Precisamente, los pensadores indios mostraron una capacidad analítica de la lingüística y fenomenología digna de mención, además de que fueron pioneros especialmente en la fraseología y morfología (Nakamura, 1991: 13).

30 Maeda, 2018: 140.

31 Esta contemplación filosófica que utiliza el recurso de exclusión nos recuerda al método que emplea Yājñavalkya en una de las *Upaniṣads* antiguas (prebudistas), en su distinguida disertación que indica que la realidad en su estado más trascendental no puede ser definida sino acotada desde la doble negación (s. *neti neti*) (*Bṛ* III.5.2) (Adamson & Daneri, 2020: 33).

32 Bronkhorst, 2019: 19-20.

33 Bronkhorst, 2000: 5.

34 Se cree que Nāgārjuna fuera el primer monje budista —al menos del que se tenga constancia— que escribiera por primera vez en sánscrito, lo cual es ciertamente relevante si tenemos en cuenta que en su época, excepto los brahmanes, lo común entre los monjes budistas —incluso aquellos que eran brahmanes de nacimiento— era redactar en dialectos, también llamados lenguajes prácritos (Walser, 2018: 268).

legado filosófico indio tomará una orientación inesperada, regresando en la medida de lo que las palabras lo permitan, al silencio. Nāgārjuna no defenderá ninguna de las dos posturas antagónicas sobre la implicación de las palabras y apelará, en su escuela filosófica conocida como Madhyāmika³⁵, a la contemplación meditativa para deshilar el entramado mental que sostiene el pensamiento. Para ello, a diferencia de escolásticos budistas del *abhidharma*, estableció que todos los fenómenos, incluidas las palabras, no contaban con una esencia intransferible, sino que eran interdependientes. La contemplación de esto fue inspirada mediante el término *śūnyatā* 空, el cual se convertirá en uno de los pilares principales del budismo Mahāyāna. Así pues, el *śūnyatā* se presentó como alternativa independiente a la dicotomía clásica que divide la filosofía india³⁶, deconstruyendo tanto la estructura ideológica clásica védica que afirmaba la «existencia» (有) de una realidad superior plausible en las palabras, mientras a la vez se desligaba asimismo de las interpretaciones negacionistas del *abhidhamma* (無).

Si los más ilustres pensadores budistas apelaron a alejarnos de los enredos mentales que suscitan las palabras, dado a que llegaron a la conclusión de que la verdad absoluta no puede ser comprendida mediante el intelecto, ¿qué sentido tuvo entonces para ellos la transmisión de las enseñanzas expuestas en los textos budistas? ¿Por qué se originó tal volumen de escrituras si ninguna de sus palabras puede representar la realidad en su nivel más transcendental? Aunque responder a estas preguntas no es sencillo, a continuación, indagaremos en cómo fue abordado históricamente dicho desafío traductológico. El ingente número de textos budistas que fueron traducidos al chino clásico importados desde fuentes indias desembocó en la implementación de diferentes métodos, un afanoso proceso de traducción que aporta valiosas sugerencias sobre cómo fue abordado este dilema.

EL ANTIGUO DESAFÍO Y LOS CRITERIOS DE TRADUCCIÓN DE TEXTOS BUDISTAS AL CHINO CLÁSICO

Los textos más antiguos de la tradición budista india recogen las enseñanzas que primeramente fueron memorizadas a partir de los sermones del *buddha* Gautama. Fue tras las primeras asambleas (s. *saṃgīti*) cuando sus discípulos comenzaron a unificar criterios (Bronkhorst, 2009a: 176), en lo que resultó ser la transcripción escrita de los primeros textos budistas que posteriormente se completaran para formar el Canon

35 Se ha identificado anteriormente el parecido del pensamiento de Nāgārjuna con la actitud indiferente del *buddha* Gautama ante el discurso metafísico (Gombrich, 2006: 37). Sobre las similitudes del pensamiento de Nāgārjuna y el *linguistic turn* 言語論の展開, además de las posibilidades que abren la comparativa de diferentes fuentes primarias gracias las nuevas tecnologías y bibliotecas digitales en el estudio de los textos budistas, véase Moro (2018).

36 Maeda, 2018.

Pāli. La aún desconcertante aparición del movimiento conocido como Mahāyāna³⁷, surgió simultáneamente como resultado de diversos factores. Uno de los más relevantes, y que además nos atañe aquí, fue la transición que se dio de la veneración ritual de las reliquias del *buddha* Gautama en las estupas (s. *stūpa*) por la veneración de la «encarnación del Dharma» (s. *dharmakāya* 法身). Los nuevos textos budistas que se crearon a principios de nuestra era, posteriormente englobados como el movimiento Mahāyana, se caracterizaban precisamente por el culto a estos nuevos textos (Nara & Shimoda, 2010b, 2010c), debido a que consideraban que sus palabras representaban la verdad absoluta, comprendida y revelada por los *buddhas*. Estos textos, de la tradición mahāyanica, se transmitieron por el norte de la India, extendiendo el budismo —y, por consiguiente, esta antigua idea del pensamiento indio, de clara afinidad con la postura brahmánica sobre lo que las palabras podían implicar— por prácticamente todo el continente asiático. No obstante, éste no fue un proceso sencillo, sino que requirió de numerosas generaciones de entusiastas intérpretes hasta que se logró unificar el criterio de traducción. Uno de los mayores obstáculos con los que se toparon los primeros traductores al chino clásico fue, cómo administrar correctamente los recursos iconográficos que suponían los ideogramas chinos.

El continuo tránsito de monjes y el intercambio comercial que supuso la Ruta de la Seda propició la transmisión de numerosos textos budistas. Sin poder entrar en detalle, aquí sintetizaremos diciendo que los textos que a principios de nuestra formaron parte de lo que en la actualidad recordamos como Mahāyāna, fueron traducidos en ocasiones desde lenguas del centro de Asia³⁸ al chino clásico, aunque la gran mayoría de ellos fueron interpretados fundamentalmente a partir de fuentes sánscritas³⁹. El corpus de textos de la tradición Mahāyāna⁴⁰ en caracteres chinos transportó el pensamiento budista hasta el este de Asia, llegando hasta territorio japonés debido a los lazos comerciales que se mantenían con los reinos chinos⁴¹. La primera gran barrera

37 El origen y contexto histórico en el que se desarrolló el Mahāyana continúa suscitando diversas teorías ya que aún no se han logrado resolver numerosas incógnitas. Sin embargo, el hecho de que esta corriente budista no cuente con principios monásticos propios (s. *vinaya* 律), además de que, recientemente se ha demostrado que, hasta el período medieval, monjes de otras ramas complementasen su formación estudiando los textos de la tradición Mahāyana (escuela budista que se convertiría en la principal y más influyente del este asiático), sugieren nuevas preguntas al respecto (Maeda, en Nakamura, 2018: 198).

38 Para más información sobre los primeros textos budistas en lenguas indias que se tradujeron al chino clásico véase: Nakamura, 1987: 159-166. Las diferentes grafías y lenguas asiáticas que sirvieron de nexo para la transmisión de textos budistas en el centro de Asia, son detalladas en Salomon 1998.

39 Funayama, 2020: 5.

40 Ibid., 154.

41 Algunos de sus primeras traducciones llegaron a tener gran aceptación tras su llegada al archipiélago japonés. A diferencia de otras regiones de Asia, los monjes japoneses mantienen hasta nuestros días la costumbre de recitar los textos budistas en chino clásico (Nakamura

que surgió de su traducción al chino clásico fue el obstáculo lingüístico que suponía interpretar conceptos filosóficos, utilizando por primera vez un sistema que no fuera solamente fonético. Esto implicaba la dificultad añadida de tener que organizar los conceptos teniendo en cuenta no sólo su significado, sino también las ideas intrínsecas a cada grafía. Gracias al resultado de un estudio profundo de diversos equipos de investigación, con el paso del tiempo, el método de traducción fue paulatinamente unificándose⁴². La colaboración de diferentes especialistas fue fundamental. Cada uno tenía asignada una tarea concreta. En el lugar donde se traducía (jp. *yakujō* 訳場), el monje principal leía en alto (jp. *yakushu* 訳主) la escritura en su lenguaje original. El traductor (jp. *denyaku* 伝訳) realizaba su interpretación de forma oral, directamente al chino clásico; de modo que, seguidamente el escribano (jp. *hitsuju* 筆受) pudiera dejar constancia escrita, documentado así acerca del apartado que allí había sido traducido⁴³. A pesar de la aparente organización, el proceso fue ciertamente afanoso. Se requirió de varias generaciones de intrépidos políglotas hasta que se estableció un criterio común de interpretación. Entre los muchos monjes traductores que participaron desde temprano en dicho cometido destacan la figura del monje indio Kumārajīva 鳩摩

1991, 586). La incompreensión que suscita su sonoridad ritualizada, resulta en la admiración por lo ancestral que evoca esta liturgia. Las prácticas de recitación de los monjes budistas japoneses en la actualidad se sustentan en la antigua idea védica que deificaba el patrimonio sacro de los Vedas, ya que al igual que sucediera con dichos himnos, los textos budistas a su paso por el continente obtuvieron un valor similar debido a que se creía que preservaban la esencia del cosmos sin desvirtuarla y por ello acumulaban una gran energía mántrica. El hecho de que incluso hoy en día se mantengan las traducciones de estos textos en chino clásico, es probablemente el rasgo que caracteriza que, mayoritariamente, en Japón, tanto la mayoría de monjes que los recitan, como los creyentes laicos, no comprendan con claridad el contenido de los textos budistas (Hiraoka, 2020: 8). En Japón los textos budistas continúan leyéndose principalmente en chino clásico, según la nomenclatura *go-on* (呉音). Estas lecturas provienen de los ideogramas comunes a los tres reinos del suroeste de la península china (s. II – III d. C.), las cuales fueron el resultado del trabajo de investigación de Kōsōe 康僧会, uno de los primeros traductores chinos que logró extender el budismo en tal reino (Funayama, 2020: 26-27).

42 Para una explicación detallada del método de traducción y el trabajo sistemático que realizaban los equipos de traducción de los textos budistas, desde el lenguaje sánscrito al chino clásico, véase: Funayama, 2020, 2022.

43 Salvo ciertas excepciones, llama la atención que esta figura del monje principal no fuera la encargada de traducir directamente, sino tan sólo de recitar en voz alta desde las lenguas indias; lo cual complicaba la comprobación de la traducción definitiva (Funayama, 2020: 72). De entre los diversos monjes indios que desempeñaron el cargo de *yakushu*, se ha identificado escasamente que, tan sólo unos pocos de estos eran versados en chino clásico (Funayama, 2020: 96). Para consultar ejemplos de apartados a los que se cambió el sentido del texto original, y otros a los que se les añadieron ideas con el fin de hacerlos más comprensibles consúltese: Funayama, 2020: 78-79 y Funayama, 2022.

羅什⁴⁴ (350-409 d. C.) y Genjō 玄奘⁴⁵ (Xuán Zàng) (602-664 d. C.), un monje chino originario del antiguo reino de Morokoshi (唐) que viajó por la India a mediados del s. VII⁴⁶. No en vano, las traducciones chinas de los textos budistas se clasifican en dos grandes grupos⁴⁷: las traducciones antiguas 旧訳⁴⁸, atribuidas a Kumārajīva, y la segunda generación de nuevas traducciones 新訳, de las que Genjō fue el traductor principal⁴⁹. El escaso margen de tiempo en el que fueron realizadas sus cuantiosas traducciones, indujo la creación de nuevos caracteres para expresar conceptos inexistentes hasta el momento en la lengua clásica china. Mediante este proceso de aculturación se propagó el pensamiento budista junto con la nueva terminología en lenguaje chino establecida para dicho propósito. Estas nuevas nomenclaturas se pueden clasificar en las siguientes cinco categorías⁵⁰:

- A) Términos que no existían en chino clásico antes de la transmisión del budismo.
Ej.: s. *pratītya-samutpāda* → 緣起
- B) Términos que pasaron a significar algo distinto, y mantuvieron esta nueva acepción como su significado principal, después de que su significado evolucionase.
Ej.: Los caracteres que designaban a los burócratas 居士 que se dedicaban al estudio académico, se transformaron hasta llegar a representar a los budistas laicos: 居士 → s. *gṛhapati* → s. *upāsaka* 優婆塞
- C) Ideogramas que fueron utilizados posteriormente según el nuevo significado que se les atribuyó en las traducciones de textos budistas.
Ej.: El sinograma 禪 empleado para expresar respeto al rey 禪讓•封禪, pasó a designar de forma característica la concentración meditativa 禪定 → s. *dhyāna*
- D) Ideogramas creados específicamente para designar conceptos budistas.
- E) Otro tipo de variantes lingüísticas que no indujeron cambios léxico-morfológicos.

44 Se considera a Kumārajīva como el artífice de que se extendiese el pensamiento de la escuela Mahāyāna por los diferentes reinos chinos que entonces existían (Ishii, 2019: 55; Ueki, 2012: 64-65). Sobre la gran multitud de traducciones al chino clásico que éste llevó a cabo, tanto de textos de la tradición Therāvada como Mahāyāna, véase Funayama, 2020: 27-30.

45 Las traducciones de Genjō al chino clásico continúan siendo fuentes referenciales de gran valor en el estudio del pensamiento de la escolástica Sarvāstivāda y de otros textos sánscritos extraviados que éste tradujo de la rama Yogācāra del budismo Mahāyāna (Delhey, 2016: 52).

46 Ibid., 155; Funayama, 2020: 21.

47 Ueki, 2012: 72.

48 Dentro de esta clasificación, para las traducciones antiguas anteriores a Kumārajīva, en ocasiones se utiliza también la subdivisión 古訳 (Funayama, 2020: 21).

49 Ishii, 2019: 42.

50 Según esta clasificación, los puntos A y B designan compuestos de más de un sinograma (熟語), mientras que C y D indican los cambios en un ideograma concreto. El grupo E se refiere a cambios gramaticales o de uso funcional del lenguaje chino clásico en los textos budistas como influencia de la traducción desde las lenguas indias (Funayama, 2020: 177; Kanaoka, 2017: 28-29).

La cultura de la antigua India desde la que emergió el pensamiento budista distaba mucho del paradigma social chino. Debido a esto, una gran cantidad de nuevos ideogramas (新字) fueron ideados para transcribir directamente de manera fonética conceptos inexistentes en el lenguaje chino clásico (categoría D). Este estilo de traducción que predominó en las primeras traducciones no tenía en consideración el significado ideográfico que se podía asociar a estos nuevos ideogramas. Estos caracteres emulaban la pronunciación india (normalmente sánscrita) en lo que se conoce como el estilo de transcripción fonética (jp. *onyaku* 音訳 / jp. *onsha* 音写). Este estilo fue organizado en primera instancia por Kumārajīva⁵¹. Aun así, éste, consciente de las limitaciones del ejercicio interpretativo, profundizó además según lo creyó necesario en la legibilidad del texto, añadiendo diferentes recursos exegéticos para transmitir el significado. De este modo, trató de solventar la dificultad que entrañaba transmitir el significado de los términos indios mediante meras transcripciones fonéticas. Algunos de las primeras transliteraciones fonéticas de términos llevada a cabo por Kumārajīva se ejemplifican en la siguiente tabla:

Término indio	Transcripción fonética
p. <i>bhikkhu</i>	ch. <i>bīqīū</i> 比丘 jp. <i>biku</i>
s. <i>maṇḍala</i>	ch. <i>màntúluó</i> 曼荼羅 jp. <i>mandara</i>
s. <i>dhāraṇī</i>	ch. <i>tuólúóní</i> 陀羅尼 jp. <i>darani</i>
s. <i>mahoraga</i>	ch. <i>móhóuluóqíé</i> 摩睺羅伽 jp. <i>magoraga</i>
s. <i>siddhānta</i>	ch. <i>xītán</i> 悉檀 jp. <i>shiddan</i>
s. <i>śloka</i>	ch. <i>shǒulú</i> 首盧 jp. <i>shuro</i>

Tabla 1. Ejemplos de transcripciones fonéticas de términos budistas en ideogramas.
Fuente: Ueki, 2012: 69, 77, 201; Funayama, 2020: 98.

No obstante, las siguientes generaciones de traductores, liderados por Genjō, comenzaron a criticar las traducciones antiguas como desfasadas e inconclusas. Desde este momento, se comenzó a enfatizar la necesidad de interpretar los textos más allá de la transliteración fonética⁵². Genjō abordó el desafío teorizando el sistema de transliteración fonética que posteriormente se convirtió en el nuevo marco traductológico de la traducción de textos budistas al chino clásico⁵³. Esto no quiere decir que Genjō rechazara por completo preservar la sonoridad sánscrita mediante la transcripción fonética. De hecho, fue él quien estableció el criterio para mantener ésta, eso sí, en

51 Funyama, 2020: 190.
52 Funayama, 2020: 112.
53 Ibid., 106-110.

los siguientes cinco casos, debido a que los consideraba intraducibles (ch. *wǔzhǒng bǔfān* 五種不翻 jp. *goshufuhon*)⁵⁴:

- 1) Con el objetivo de infundir un aire más místico a los cantos protectores y mantras (真言), se debe transcribir exclusivamente su transcripción fonética, evitándose intencionadamente que se pudiera comprender su significado y perder su semblante esotérico.
Ej.: *gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā*
羯諦羯諦波羅羯諦波羅僧羯諦菩提薩婆訶⁵⁵
- 2) Se escogió la transcripción fonética para evitar que se perdieran otras connotaciones, cuando un término poseía múltiples significados:
Ej. El término sánscrito: *bhagavān* (dependiendo del contexto es interpretado de seis maneras diferentes en los textos budistas) fue transcrito fonéticamente como: 薄伽梵⁵⁶.
- 3) Para términos y nombres propios inexistentes en el lenguaje chino:
Ej.: el árbol mitológico *jambu* (閻浮樹 jp. *enbuju*)
- 4) Los términos que correspondían a costumbres arcaicas no se debían interpretar, sino transcribir fonéticamente:
Ej.: *anuttarāsamyaksam bodhi* 阿耨多羅三藐三菩提 *anokutarasanmyakusan bodai*
- 5) Para no difuminar el misticismo y mérito religioso que se atribuía a ciertos términos específicos:
Ej.: Traducir *prajñā* fonéticamente como 般若, en oposición a la interpretación etimológica que en futuras traducciones se aceptará, consolidándose como 智慧.

El principal riesgo que entrañaban las transcripciones estrictamente fonéticas, residía en que, con la mayoría de caracteres, esencialmente, no se lograba transmitir el significado original⁵⁷. De hecho, éste fue, quizás, paradójicamente, el aspecto más difícil de suplir a la hora de traducir al chino clásico, ya que esto implicaba el riesgo de aumentar aún más la brecha cultural que inevitablemente se genera con cualquiera traducción. Aun siguiendo los cinco criterios mencionados, las posibilidades de traducir con exactitud las polifacéticas ideas filosóficas budistas eran limitadas. Por ello, cuando se consideraba imposible la traducción, se pusieron en práctica las siguientes tres pautas⁵⁸:

- 1) Dejar el término original transcrito fonéticamente de la manera más similar posible.
- 2) Crear un nuevo ideograma.
- 3) Escoger un término de significado cercano, aun sabiendo que podría inducir a error.

54 Ueki, 2012: 69-70.

55 Más adelante analizaremos este famoso mantra y otros aspectos clave en la transcripción de la versión resumida del *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*.

56 Funayama, 2020: 107.

57. Ibid., 194.

58 Funayama, 2020: 212.

Los términos de mayor dificultad se continuaron transliterando fonéticamente, utilizándose, como se ha mencionado anteriormente, ideogramas específicos que concordasen en la medida de lo posible con el sonido original de las lenguas indias. Asimismo, otros conceptos fueron modificados al chino clásico basándose en ideas autóctonas. En esto inevitablemente interfería la subjetividad, como es comprensible, de los intérpretes, así como el paradigma social que los rodeaba⁵⁹. La tendencia etnocentrista⁶⁰ encauzó la aculturación de los textos budistas al chino clásico, derivando inevitablemente en la transformación de numerosas ideas. Por esto, y debido a la dificultad del proceso, entre las diferentes transcripciones en caracteres chinos, por parte incluso de los traductores más afamados, Kumārajīva y Genjō, se puede observar una evidente falta de unificación léxica. No en vano, se consideran precisamente sus discrepancias como el punto de inflexión entre el criterio traductológico de los textos budistas al chino clásico, cómo ya hemos mencionado, describiéndose las pautas de estos dos traductores como el criterio antiguo de traducción y el nuevo método, respectivamente.

Kumārajīva	Genjō
比丘	苾芻
優婆塞	近事男
優婆夷	近事女
衆生	有情
五陰	五蘊

*Tabla 2. Diferentes transcripciones de un mismo término.
Fuente: Ueki, 2012: 72-73*

La falta de un estilo unificado con el que verificar las fuentes originales tuvo como consecuencia que, inevitablemente, ciertas ideas se transformaran. La posterior popularidad que suscitaron las diferentes traducciones chinas hizo que se restara importancia a las fuentes sánscritas, por lo que hoy en día, muchos de ellas se han perdido, conservándose en muchos casos tan sólo sus versiones traducidas al chino clásico⁶¹. El vacío que se crea en todo proceso de traducción, ahondó no solamente a causa de las diferencias en el trasfondo cultural, sino que la mayor barrera con la que se toparon los traductores de textos budistas fue precisamente la información conceptual intrínseca a los ideogramas chinos. Estos caracteres no aportan un significado

59 Ueki, 2012: 74.

60 Sobre más ejemplos de este tipo de traducciones afectadas por ideas del pensamiento confuciano véase: Ueki, 2012: 115-125.

61 Ibid., 78-80.

específico dependiendo de su fonética, sino que las ideas que representan son transmitidas a partir de diferentes componentes de origen jeroglífico. Así pues, algunos de los traductores comenzaron a percatarse de las limitaciones que entrañaba la mera transliteración fonética. De ahí que, con el paso del tiempo, según algunas ideas fueron arraigando, los traductores comenzaron a compaginar también la interpretación etimológica basada precisamente en las ideas propias que representaban los caracteres chinos. Esto significa que, para aquel entonces, las bases del pensamiento budista ya se habían asentado lo suficiente como para que los traductores se tomaran la libertad de no utilizar la transcripción fonética. En consecuencia, la interpretación ideográfica⁶² pasó a ser un nuevo recurso a explorar por los traductores.

Término indio	Transcripción fonética	Interpretación etimológica
p. <i>paññā-pāramitā</i>	般若波羅蜜多	到彼岸
p. <i>arhat</i>	阿羅漢•阿羅訶•羅漢	応供
p <i>saṃsāra</i>	-	生死流転•輪廻•輪転
p. <i>bodhi</i>	菩提	道
s. <i>prajñā</i>	般若	智慧
s. <i>upāsaka</i>	優婆塞	清信士(古訳)•近事男(新訳)
s. <i>gāthā</i>	偈	頌
s. <i>naraka</i>	奈落	地獄

Tabla 3. Ejemplos de traducciones fonéticas y semánticas de términos budistas.
Fuentes: Ueki, 2012: 66, 68, 70, 73 y Funayama, 2020: 98, 181-182.

Sin embargo, no es extraño encontrar entre las traducciones de textos budistas diferentes recitaciones mántricas y apartados que continuaron transliterándose fonéticamente, según el criterio dictado por Genjō, para no disminuir sus poderes sobrenaturales. La traducción de textos budistas en la actualidad continúa exigiéndonos de forma imperativa afrontar el debate clásico que, como hemos visto, mantuvo las diferentes tradiciones filosóficas indias siempre a caballo entre la afirmación y la negación (expresada, eso sí, también mediante la palabra) sobre si las palabras pueden ser comprendidas como fiel reflejo de la realidad en su ámbito trascendental. Al traducir textos budistas, inevitablemente, nos topamos con esta misma disyuntiva. ¿Debería mantenerse la sonoridad como expresión reveladora de las palabras o por el contrario es preferible tratar de traducir el significado que nosotros interpretamos de ellas? A continuación, analizaremos comparativamente uno de los textos budistas más célebres de la historia, poniendo especial atención en sus transliteraciones fonéticas, para

62 Otros ejemplos de traducciones etimológicas representadas con ideogramas: s. *āyusmat* 具寿•長老•尊者, s. *tathagata* 如来, s. *kṣetra* 刹土, s. *avidyā* 無明, p. *anattan* 無我•非我, s. *evaṃ mayā śutam* 如是我聞 (Ueki, 2012: 20, 23, 109).

finalmente tratar de resolver desde el punto de vista hermenéutico⁶³ esta supuesta incongruencia.

ANÁLISIS DE LA VERSIÓN ABREVIADA DEL PRAJÑĀPĀRAMITĀ-HṚDAYA-SŪTRA

Las primeras traducciones en chino clásico del *Prajñāpāramitā-hṛdaya[-sūtra]* (*Heart Sūtra*) (ch. *Bōrě Bōluómì Duō Jīng* 『般若波羅蜜多經』) circularon por el noreste de Asia⁶⁴ como parte de la tradición Mahāyāna, transmitida por el norte de la India. Las traducciones y comentarios de Genjō sobre este texto, en chino clásico, se convirtieron en las más influyentes⁶⁵. Las primeras traducciones de este texto, llevadas a cabo por este monje chino, provienen de su *Extensa Colección* 『大般若經』⁶⁶ la cual abarca más de seiscientos tomos. Su versión abreviada, el *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra* (en adelante: *Phs*) conocida en Japón popularmente como *Hannya-shingyō*⁶⁷ 『般若心經』, es una de los textos más recitados por budistas laicos y monjes en China, Korea y Japón⁶⁸. La copia transcrita (写本) en sánscrito del *Phs* más antigua (aprox. s. VI)⁶⁹ de la que se tiene constancia, se conserva entre las reliquias del templo Hōryūji de Nara, en Japón⁷⁰. Con el objetivo de abarcar las connotaciones de ambos textos, en la sugerencia de

63 Se cree que la interpretación de este tipo de textos arcaicos no debe limitarse a la mera traducción secuencial, ni tampoco debe basarse en un análisis estrictamente filológico (Norman, 1997: 9), sino que más bien, se requiere comprender el trasfondo del mensaje expuesto en miras a interpretar la intención implícita en cada texto (Ibid., 180). Por lo que, con el fin de resolver la dicotomía del análisis filológico e histórico, en este trabajo se ha utilizado asimismo la interpretación de textos basada en la hermenéutica budista (*Buddhist Hermeneutics* 仏教解釈学) (Thurman, 1978: 23; Bronkhorst, 2009a: 177; López, *et al.*, 1992: 4) como método complementario.

64. Watanabe, 2016: 2.

65 Para una revisión pormenorizada de las múltiples versiones de este texto véase Watanabe, 2021. Sobre el contexto histórico que rodea el desarrollo de su pensamiento filosófico véase Walser, 2018.

66 Los elementos encontrados en las cuantiosas adaptaciones sánscritas y en tibetano de esta antigua colección, en inglés conocida como *Large Prajñāpāramitā*, denota que estos constituyen la primera recopilación de traducciones chinas de este texto de las que tengamos constancia (Watanabe, 2021: 30).

67 Nakamura, 2018: 3.

68 De entre las cuantiosas traducciones que se han realizado hasta el presente, la primera edición de este texto publicada a finales del s. XIX (Müller & Nanjio, 1884) analizaba de forma pionera las diferentes fuentes sánscritas y chinas del *Phs* (Kanazawa, 2010: 232). Sobre la amplia colección de versiones de este texto en fuentes primarias sánscritas, chinas y tibetanas; así como sobre su composición y transmisión véase también: Watanabe, 2016, 2017 y Nakamura, 2018.

69 Nakamura, 2018: 7.

70 Ibid., 2.

interpretación al español que se ofrece aquí, el presente estudio ha tomado como referencia una de sus versiones en lenguaje sánscrito⁷¹ y la famosa traducción del *Phs* en chino clásico⁷² de Genjō. Además, se han revisado asimismo las valiosas traducciones al japonés⁷³ e inglés⁷⁴ de académicos, reputadamente versados en la materia.

En el análisis comparativo que se ofrece a continuación se han resaltado las transliteraciones fonéticas (texto subrayado), y, además, se han destacado los aspectos filosóficos más relevantes (en **negrita**) de algunos de los apartados que fueron interpretados etimológicamente mediante los recursos gráficos que permiten los sinogramas. Además, en la versión en español que presentamos aquí, para facilitar la comprensión lectora, se han añadido entre corchetes algunos parámetros explicativos, obviados contextualmente en las fuentes primarias sánscrita y china que hemos tomado para esta investigación. El análisis comparativo⁷⁵ que aquí exponemos nos deja entrever que la mayoría del *Phs* fue interpretado etimológicamente, aunque en ocasiones puntuales parecen haberse mantenido las transcripciones fonéticas de algunos mantras específicos⁷⁶, lo cual nos sugiere los vestigios del pronunciado debate filosófico que, como anteriormente hemos resumido, dividió a los pensadores indios, sobre lo que pudieran implicar las palabras.

El *Phs* comienza⁷⁷ con el llamamiento que hace la deidad⁷⁸ Avalokiteśvara⁷⁹ (觀音菩薩⁸⁰) a Śāriputra (舍利仏), discípulo aventajado del *buddha* Gautama. Śāriputra se

71 Nakamura & Saigusa, 2020: 472-474.

72 [漢訳文]般若波羅蜜多心經典 (唐三藏法師玄奘訳) Ibid., 470-471.

73 Ibid., 477-479.

74 Ōsaki, 2013: 55-56.

75 Una revisión exhaustiva del léxico y pensamiento filosófico adscrito a este famoso texto podría llevarnos una disertación que excedería el límite del presente estudio. Para una revisión etimológica del léxico sánscrito de la versión completa del *Phs* véase Ōsaki (2015), Müller & Nanjio (1884) y Watanabe (2017). Sobre las diferentes interpretaciones que se pueden dar a su mensaje (s. *sūnyatā*) véanse Attwood (2017) Kanazawa (2010) Nakamura (2018) Watanabe (2017).

76 Anteriormente se han analizado los famosos mantras que contiene el *Phs* (Watanabe, 2016).

77 Se han identificado los paralelismos narratológicos de la introducción del *Phs* con el conocido episodio de la literatura clásica budista en el que Brahman (梵天) solicita al *buddha* Gautama (梵天勸請說話) que exponga el camino a seguir para alcanzar la liberación de los ciclos del renacimiento, diciéndose que en este texto se utiliza probablemente la figura de Avalokiteśvara como *avatāra* (化身) del propio *buddha* Gautama (Saitō, *et al.*, 2018: 2).

78 Debido a la variación del significado de *bodhisattva* en las diferentes tradiciones budistas (Hiraoka, 2020) se ha preferido interpretar éste como «deidad», haciéndose referencia al papel salvífico que estas figuras representan dentro de la tradición del budismo Mahāyāna, en la cual ejercen plausiblemente como deidades protectoras debido a la remarcable veneración que obtuvieron desde temprano (Hiraoka, 2020: 224). Para una revisión del concepto de *bodhisattva* en las tradiciones budistas véase Villamor, 2022: 46-47.

79 Se cree que esta popular deidad de la tradición Mahāyāna surgió debido a la influencia de una deidad iraní en la región de Mathurā, entre Gāndhāra y el norte de la India, aproximadamente entre los s. II – III d. C. (Ueki, 2012: 174).

80 También transcrito con los ideogramas 觀自在菩薩 (Nakamura, 2018: 9).

emplea aquí siguiendo el recurso catequético de otros textos Mahāyāna en el que se critica su figura con el fin de destacar la supuesta superioridad de las enseñanzas que se desean transmitir. El *Phs* indica cómo Avalokiteśvara expone a Śāriputra el auténtico método para liberarse del sufrimiento: el mantra del *prajñāpāramitā*. Aquí, en primer lugar podemos observar que este mantra que da título a este famoso texto, fue transliterado fonéticamente (en ideogramas chinos 般若波羅蜜多) desde la lengua sánscrita.

Namas Sarvajñāya

Aryāvalokiteśvaro bodhisattvo gaṃbhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ caramāṇo vya-valokayati sma: pañca skandhās, tāṃs' ca svabhāva-s'ūnyān paśyati sma.

□

觀自在菩薩 行深般若波羅蜜多時 照見五蘊皆空 度一切苦厄

Vener[ado sea el que] todo lo sabe.

El buscador de la verdad (s. *bodhisattva*), el noble Kannon (s. *Aryāvalokiteśvaro*), habiendo completado, y puesto en práctica (s. *pāramitā*) la profunda sabiduría⁸¹ (s. *prajñā*), observó que la existencia estaba compuesta por **cinco elementos**; [y, además, se percató de que] **estos, carecían de cualquier tipo de esencia intransferible** (s. *śūnyatā*)⁸². [De modo que, de forma intuitiva, llegó a la conclusión de que, por este mismo motivo, aferrarse a] **estos, inherentemente carentes de esencia**, resultaría en innumerables calamidades y sufrimiento.

Como puede comprobarse en las líneas anteriores, el texto sánscrito no menciona en este apartado el término filosófico *duḥkha*, ya que éste, aquí, se sobreentiende en el contexto indio. Por otra parte, Genjō traduce que los «cinco agregados» (s. *pañca skandhā* ch. *wǔyùn* jp. *goun* 五蘊) —precisamente por carecer de una esencia propia (s. *svabhāva*) intransferible (s. *śūnyā* ch. *kōng* 空), no son más que una parte del proceso resultante de su interdependencia— todos ellos, (一切) causan dolencias y calamidades (苦厄). En el siguiente fragmento solamente se encuentra transcrito fonéticamente el nombre de Śāriputra, no porque su significado no pudiera ser comprendido, sino debido a que históricamente, como es comprensible, los nombres propios por norma general no implicaban el mismo debate filosófico⁸³. A continuación, se pasa a describir uno a uno los «cinco agregados» que componen, según la ontología

81 Nakamura (2020) describe ésta con los ideogramas a los que se adscribe su significado etimológico 智慧 y Ōsaki, (2013) como *deep perfection of wisdom*.

82. Sobre las diferentes interpretaciones históricas y traducciones de múltiples académicos sobre esta célebre frase véase Attwood (2017), trabajo que ha identificado la superposición deliberada de *śūnyatā* en una metáfora budista de mayor antigüedad: «La materia es ilusión» (s. *rūpam māyopamam*).

83. Esto no significa que hubiera un consenso escrupuloso en la transliteración de los nombres propios. En otros textos budistas su nombre aparece transcrito de diversas maneras (Villamor, 2022: 153).

tradicional budista, los procesos mentales⁸⁴, de modo que se infiere que todo aquello que es experimentado es *sūnyatā*⁸⁵.

ihā Śāriputra: rūpaṃ sūnyatā, sūnyatāiva rūpaṃ. rūpān na prthak sūnyatā, sūnyatāyā na prthag rūpaṃ. yad rūpaṃ sā sūnyatā, yā sūnyatā tad rūpaṃ. evaṃ eva vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānāni.

舍利子 色不異空 空不異色 色即是空 空即是色 受想行識亦復如是

«Presta atención Śāriputra: [Lo que experimentamos está compuesto de cinco elementos]. La materia (rūpa 色) **carece de cualquier tipo de esencia intransferible** (sūnyatā 空). Precisamente por esto, [podemos experimentar]la. [La experiencia de la] **materia se debe a esto, [y por eso mismo], esto no está en ningún lugar que no pueda ser experimentado. Asimismo, sucede con** las sensaciones (vedanā 受), la imagen mental que crea nuestra mente de éstas (saṃjñā 想), la intención (saṃskāra 行)⁸⁶ como consecuencia de las formaciones mentales y físicas de esto, y la consciencia (vijñāna 識)⁸⁷; [son interdependientes], y, por lo tanto, al **carecer de cualquier tipo de esencia intransferible**, [tan sólo podemos decir que todos ellos son] sūnyatā».

El *Phs* prosigue desglosando los fenómenos según la analítica tradicional budista, limitándose a señalar la carencia de cualquier tipo de esencia intransferible en todo lo que experimentamos. Esto no sirve para estructurar una nueva idea que suplantase las creencias esencialistas, ya que cómo hemos visto, ésa había sido previamente la postura negacionista de los escolásticos que compusieron el *abhidhamma*⁸⁸. Estos aceptaron ciertos *dhammas* como las únicas partículas indivisibles de la realidad (en su sentido más transcendental). No obstante, el siguiente apartado del *Phs* niega

84 Este análisis ontológico que tiene como objetivo deconstruir los procesos mentales y por lo tanto revertir las causas del sufrimiento, se remonta, como mínimo, hasta ciertos apartados incluidos en el Canon Pāli, en el *Suññakathā* (*Paṭisambhidāmagga* 2.10) y *Suññatalokasutta* (*SN* 35.85), entre otros (Baba, 2018: 154-155).

85 Este término suele ser traducido como «vacuidad», y aunque esta palabra pudiera ofrecernos una aproximación etimológica, no debemos olvidar que la introducción del concepto *sūnyatā* tiene como objetivo la contemplación de la reversibilidad de los procesos que experimenta la mente, es decir, busca inferir el acto consciente, desde el silencio, de observar la interdependencia de los fenómenos a modo que esto resulte en la reducción del sufrimiento. En consecuencia, este término —al igual que las enseñanzas del *buddha* Gautama— es una indicación, no la respuesta definitiva, la cual se considera, *a priori* imperceptible, al menos mediante la palabra. Por ello, en la traducción al español que presentamos aquí, no tratamos de intercambiar el concepto indio de una manera simplista por «vacuidad», sino que, hemos preferido, mediante su interpretación, evocar en la medida de lo posible la dirección que ha de tomar el silencio.

86 Nakamura & Saigusa (2020) traducen este término como «voluntad» 意志.

87 Nakamura & Saigusa (2020) traducen este término como «conocimiento» 知識.

88 Nāgārjuna no siempre mantuvo una postura crítica ante el *abhidhamma*. Sobre sus sofisticadas reflexiones y la influencia del *abhidhamma* en su pensamiento véase Walser, 2005: 239-259.

precisamente este argumento, es decir, la esencia de cualquier tipo de *dharma*, mediante el clásico recurso de negación. La premisa soteriológica de una realidad superior, empírica, más allá de la propia existencia, es desmontada en el *Phs*, texto que tiene como objetivo no implantar el significado de un nuevo concepto, ni tampoco su negación, sino precisamente la deconstrucción de todos ellos. En él se sugiere que esto resulta en la sabiduría máxima, la cual ha de obtenerse, no mediante el pensamiento lógico, sino como resultado de la práctica meditativa.

iha Śāriputra: sarva-dharmāḥ śūnyatā-lakṣaṇā anuṭpannā aniruddhā amalā avimalā nonā na paripūrṇāḥ. tasmāc Chāriputra śūnyatāyām na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskārā na vijñānam. na cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāṃsī, na rūpa-sab-da-gandha-rasa-spraṣṭavya-dharmāḥ, na cakṣūr-dhātur yāvan na mano-vijñāna-dhātuḥ.

舍利子 是諸法空相 不生不滅 不垢不淨 不增不減 是故空中 無色 無受想行識 無眼耳鼻 舌身意 無色聲香味 觸法 無眼界 乃至無意識界

«Presta atención Śāriputra: **Todos los fenómenos** (dharmāḥ 諸法) se caracterizan (lakṣaṇā 相) **por carecer de cualquier tipo de esencia intransferible** (śūnyatā 空). Ni emergen ni se desvanecen. Ni son puros, ni tampoco impuros. Ni decrecen, ni tampoco aumentan. Es, de ese modo Śāriputra, desde [la correcta intuición de lo que implica] *śūnyatā*, desde dónde [se puede observar que] no [experimentamos] la materia, ni las sensaciones (*vedanā* 受), ni las imágenes mentales, ni la intención, ni nuestra consciencia; [ya que todos ellos son interdependientes y pasajeros, debido a que carecen de cualquier tipo de esencia intransferible]. No hay ojos [que vean], no hay oídos [que oigan], no hay nariz [que huela], no hay lengua [que saboree], ni cuerpo, ni [tampoco] mente: [ya que estos no tienen *forma*]. No hay sonidos, ni olores, ni sabores, **ni nada tangible** (spraṣṭavya-dharmāḥ 觸法), **ya fuera en nuestra cognición visual** (cakṣūr-dhātur 無眼界) o en [cualquier otro] rango percibido por nuestra mente (mano-vijñāna-dhātuḥ 無意識界)».

na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo nāvidyākṣayo yāvan na jarāmaraṇam na jarā-maraṇakṣayo. na duḥkha-samudaya-nirodha-margā na jñānam na prāptiḥ.

無無明 亦無無明盡 乃至無老死 亦無老死盡 無苦集滅道 無智亦無得

«No hay lucidez⁸⁹, ni tampoco ignorancia [que experimentar]. La lucidez no está [fuera de nosotros], así como no lo está la ignorancia. El sufrimiento, sus causas, el control de éste, como el camino a seguir para lograrlo, no puede ser comprendido, ni tampoco obtenido, [ya que todas ellas no son más que experiencias efímeras que carecen de una esencia intransferible]».

89 Nakamura & Saigusa (2020) traducen *vidyā* como un epíteto de *nirvāṇa*, brillantemente siguiendo con el mensaje de este texto, interpretándolo sin caracteres (さとり), buscando así que deconstruir la presunta imagen mental que podría causar transcribirlo en ideogramas (覺り・悟り).

tasmād aprāptivād bodhisattvāṇaṃ prajñāpāramitām āśītya viharatya-cittāvaraṇaḥ. cit-tāvaraṇa-nāstivād atrastro viparyāsātikrānto niṣṭhanirvāṇaḥ. tryadhva-vyavasthitāḥ sar-va-buddhāḥ prajñāpāramitām āśītyānuttarāṃ samyaksambodhiṃ abhisambuddhāḥ.

以無所得故 菩提薩埵 依 般若波羅蜜多故 心無罣礙 無罣礙故 無有恐怖 遠離〔一切〕顛倒夢想 究竟涅槃 三世諸仏 依般若波羅蜜多故 得阿耨多羅三藐三菩提

«Como esto no puede ser obtenido, [aquél que se precie como] buscador de la verdad (s. *bodhisattva*), pondrá en práctica esta profunda sabiduría (s. *prajñā*) y no se aferrará a idea alguna. No aferrándose a nada, no tendrá qué temer y su corazón no se parará en ningún lugar, **de modo que será parte del** nirvāṇa (niṣṭhanirvāṇaḥ 究竟涅槃⁹⁰). Todos aquellos que han despertado, en el pasado, presente y futuro; han puesto en práctica esta profunda sabiduría: *anuttarāṃ samyaksambodhiṃ abhisambuddhāḥ*»⁹¹.

Previo al colofón de este famoso texto budista se *revela* el mantra que dicen todo lo cura. El contexto histórico de la filosofía de las palabras en el pensamiento indio nos obliga a recordar la posibilidad de que este fuera introducido como un nuevo mantra protector (s. *dhāraṇī*). De hecho, tanto en el propio *Phs* como en las cuantiosas traducciones chinas que se versionaron de este texto, podemos observar la tendencia histórica en hacer énfasis en sus cualidades sanadoras⁹².

tasmāḥ jñātavyaṃ: prajñāpāramitā mahāmantra mahāvīdyāmantra 'nuttara-mantro 'sa-masama-mantraḥ, sarvaduḥkhaṇaśāmanāḥ. satyam amithyatvāt. prajñāpāramitāyām ukto mantraḥ, tad yathā:

gate gate pāragate pāra-saṃgate bodhi svāhā.

iti Prajñāpāramitā-hṛdayam samāptam.

90 La traducción china hace hincapié en el estado (ch. *jiùjìng* 究竟) que debe suponer el *nirvāṇa* (ch. *nièpán* 涅槃). Por otro lado, hemos de indicar un detalle importante que ataña al quid de este artículo, éste es que el término sánscrito *niṣṭha* señala dicho estado como algo que se ha alcanzado, aunque en el *Phs*, a diferencia de otros textos indios, como es el caso de por ejemplo el *Mbh* XIV.22.12.2, no parece explicar que uno pueda adherirse (s. *adhigacchatī*) a él mediante el intelecto (s. *buddhi*). Aun así, hemos de recalcar que el análisis comparativo de este artículo es referencial. Se ha de tener en cuenta que no pretendemos aquí demostrar la correlación histórica de las versiones sánscrita y china, analizadas, sino que con estas notas aclaratorias pretendemos tan sólo introducir al lector en el contexto traductológico que rodea al *Phs* para así contribuir ofreciendo un ejemplo de traducción al español, mas que un detallado análisis histórico.

91 Nakamura & Saigusa (2020) traducen este mantra clásico que se adscribe como emulación fonética del *nirvāṇa* (Nakamura, 2018: 15) como: «el correcto despertar, inigualable, obtenido por aquellas personas que en el pasado, presente y futuro han logrado completar la perfección de la sabiduría» (s. *prajñāpāramitā*) (過去・現在・未来の三世にいます目ざめた人々は、すべて、智慧の完成に安じて).

92 Watanabe, 2016: 10.

故知般若波羅蜜多 是大神咒 是大明咒 是無上咒 是無等等咒 能除一切苦 真實不虛故
說般若波羅蜜多咒 即說咒曰

羯帝 羯帝 波羅羯帝 波羅僧羯帝 菩提僧莎訶

般若(波羅蜜多)心經

«Por ende, sépase cuál es **el gran mantra de la profunda sabiduría, el mantra de la gran lucidez, aquél que no tiene parangón: la verdad inefable que cesa todo tipo de sufrimiento**, [fundándose así cualquier tipo de proceso mental] **con el sosiego que resulta de completar la sabiduría máxima. El mantra de la sabiduría máxima**, conocido como *Prajñāpāramitā*, dice así: «*gate gate pāragate pāra-saṃgate bodhi svāhā*»

Así concluye el *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*.

Tanto Nakamura & Saigusa (2020) como Ōsaki (2013) hacen una interpretación⁹³ —suponemos, metafórica— de este *mantra*. Sin embargo, en este estudio se ha decidido mantener la sonoridad clásica que éste mantuvo durante siglos, no porque el autor tenga la certeza de saber lo que significa, sino precisamente porque este ancestral canto representa la intención, que no el significado, de la minuciosa acotación ecléctica del *Phs*. Así, éste, su desenlace se presenta al menos, no como muestra reveladora de una realidad superior, ni tampoco como su negación, sino precisamente como el medio para la deconstrucción de cualquier tipo de argumento. Inducir un estado meditativo que desemboque en la reducción del sufrimiento no es una práctica inusual en el contexto budista. En el *Phs* esto se explora mediante la recitación de un mantra específico: el *Prajñāpāramitā*. Durante siglos se extendió la creencia de que éste representaba lo inefable, postura que nos evoca la interpretación de las palabras del pensamiento brahmánico, palpable en la fascinación histórica que suscitó esta mística máxima del *Phs*. Aunque la postura pragmática sobre lo que pueden implicar las palabras es olvidado incluso en ciertos sectores religiosos budistas, desde el punto de vista académico debemos puntualizar que, en este texto, el objetivo del antiquísimo recurso de recitación mántrica es en realidad, detener el proceso empírico, no mostrar una realidad superior. Con la revisión del pensamiento indio sobre la ‘filosofía de las palabras’ de este artículo esperamos haber aportado el suficiente contexto histórico para distinguir que al menos esto, el método, sí puede ser comprendido y, por lo tanto, traducido. Aun cuando, como sucede en el caso del *Phs*, se presente como una clave aparentemente indescifrable.

93 «往ける者よ、往ける者よ、彼岸に往ける者よ、彼岸に全く往ける者よ、さとりよ、幸あれ」 y «Gone, gone, gone to the other shore, and completely landed on the other side. Congratulations on the enlightenment!», respectivamente.

CONCLUSIONES

El extenso debate que suscitaron las palabras entre los pensadores indios propició el continuo surgimiento de nuevas teorías y ansias por, mediante la sabiduría que añadían las diferentes ciencias, demostrar la reveladora esencia que se atribuía a los Vedas. El *buddha* Gautama fue una de las figuras históricas más reticentes en aceptar este argumento. Para él, la verdad absoluta superaba lo que las palabras pueden implicar, motivo por el que nunca explicó ésta, ni tampoco la negó, sino que se limitó a guardar absoluto silencio. Al igual que sucediera a lo largo de la historia, los traductores de textos religiosos en la actualidad nos vemos implicados asimismo en la misma encrucijada sobre lo que puede ser expresado mediante la palabra. Una adecuada comprensión del contexto filológico e histórico es indispensable para realizar un buen intento interpretativo. Ahora bien, la interpretación de textos budistas, además, requiere tener en mente el desarrollo filosófico de las diferentes escuelas del pensamiento indio. Este conocimiento y su estudio profundo, así como la comprensión de los criterios traductológicos a través de los cuales se interpretó el ingente volumen de textos al chino clásico, nos recuerdan la mayor dificultad que entraña su ejercicio traductor: discernir lo que es intraducible, ya que para ello antes debemos como mínimo, intuir lo que implica. En el caso concreto del *Phs*, sus argumentos abogan por la reflexión contemplativa de la interdependencia de todos los fenómenos, señalándose esto como *śūnyatā*, lo que de uno u otro modo no es otra cosa que una llamada al ‘silencio de la mente’. Este llamamiento aboga por diferenciar la verdad absoluta (s. *adhigamadharma*) de la verdad relativa (s. *deśanādharmā*) que puede ser transmitida mediante las palabras. Esto es claramente reiterado en el *Phs*. Por lo tanto, la contemplación de la filosofía *śūnyatā* apela no a aferrarse a una nueva respuesta⁹⁴, por muy lógica que ésta pudiera presentarse, sino a la deconstrucción de cualquier tipo de paradigma mental. El célebre mantra final con el que concluye el *Phs* ha sido utilizado durante siglos como método para desconectar de lo empírico y prolongar así, en la medida de lo posible, la inducción de un estado meditativo que reduzca la «llama» del sufrimiento.

A modo de conclusión, nos parece oportuno recordar una de las reflexiones más representativas de Nāgārjuna, un pasaje que el autor no lograba comprender en el pasado.

94 El término *śūnyatā* no es una excepción, y a pesar de que con él se ratificó e incluso enfatizó el uso pragmático que daba el *buddha* Gautama a las palabras (aunque los autores budistas no suelen opinar lo mismo), Nāgārjuna no cayó en la paradoja de resaltar su argumento de tal modo. Entre sus más famosas reflexiones afirmó: ‘Aquello que depende, carece de esencia intransferible. Eso es explicado [como] *śūnyatā*’. Ésa es la enseñanza, [que las palabras son solamente] el medio (s. *upādāya*) para apresurarnos (s. *pratīpat*) [en la dirección correcta]. Eso es precisamente [lo que implica] el Camino Medio’ (*yaḥ prāṭītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe / sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā* // MMK_24.18).

No hay distinción alguna entre el *nirvāṇa* y los ciclos del renacimiento (s. *saṃsāra*). No hay distinción alguna entre lo que son los ciclos del renacimiento y el *nirvāṇa*.

na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam / na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam // MMK 25.19 //

A modo de conclusión, lo que realmente Nāgārjuna y el *buddha* Gautama quisieron decir era que las palabras no pueden expresar con total fidelidad aquello que experimentamos. Su análisis ontológico de las palabras se enfocaba precisamente en hacer comprender, no la verdad absoluta, sino que la realidad, trasciende las palabras. Por muy sofisticada que nos pudiera parecer su filosofía, su mensaje podría simplificarse de forma atrevida del siguiente modo:

— ¿Qué es la muerte? Lo mismo que la vida, una mera palabra —.

Las palabras no siempre son una entelequia. Otra cosa muy distinta es que puedan abarcar la verdad absoluta. La traducción de textos budistas entraña por lo tanto buscar el equilibrio entre ambas posturas, lo cual, muy a nuestro pesar, nos obliga a reflexionar sobre dónde guardar silencio.

ABREVIATURAS

<i>Br</i>	<i>Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad</i>
<i>ChU</i>	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>
<i>MMK</i>	<i>Mūlamadhyamakakārikā</i>
<i>MN</i>	<i>Majjhima Nikāya</i>
<i>MS</i>	<i>Mīmāṃsā Sūtra</i>
<i>MU</i>	<i>Māndūkya Upaniṣad</i>
<i>NS</i>	<i>Nyāya Sūtra</i>
<i>Phs</i>	<i>Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra-</i>
<i>RV</i>	<i>Ṛgveda</i>
<i>SN</i>	<i>Saṃyuttanikāya</i>
<i>TU</i>	<i>Taittirīya Upaniṣad</i>

ABREVIATURAS DE LOS TÉRMINOS EN LENGUAS ASIÁTICAS

ch.	chino	漢語
jp.	japonés	日本語
s.	sánscrito	梵語
p.	pali	पालि

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias en lenguas indias

GRETIL (2020). *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages*. <http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil.html>.

Fuentes secundarias

- Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy A history of philosophy without any gaps, Volume 5*. Oxford: University Press.
- Arnau, J. (2013b). *Cosmologías de India védica, sāmkhya y budista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Attwood, J. (2017). 'Form is (Not) Emptiness: The Enigma at the Heart of the Heart Sutra'. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, (13), pp. 52-80.
- Baba, N. 馬場紀寿 (2018). 『初期仏教、ブッダの思想をたどる』, 東京: 岩波書店.
- Bronkhorst, J. (1996). 'Sanskrit and reality the Buddhist contribution'. In *Ideology and status of Sanskrit contributions to the history of the Sanskrit language* (Vol. 13), Houben, J. E. (Ed.), Leiden Brill, pp.109-135.
- Bronkhorst, J. (2000). The Relationship between Linguistics and Other Sciences in India, in *History of the Language Sciences / Geschichte der Sprachwissenschaften / Histoire des sciences du langage, vol. 1*. (ed.) Sylvain Auroux, E. F. K. Koerner, Hans-Josef Niederehe, Kees Versteegh. Berlin - New York: Walter de Gruyter, pp. 166-173.
- Bronkhorst, J. (2007). *Greater Magadha: Studies in the culture of early India*. Leiden: Brill.
- Bronkhorst, J. (2009a). *Buddhist teaching in India*. Somerville: Wisdom Publications.
- Bronkhorst, J. (2009b). Does India think differently? In *Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan*, (ed.) Kellner, B., & Weigel-Schwiedrzik, S., Vienna University Press: V & R Unipress, pp. 45-54.
- Bronkhorst, J. (ed.). (2019). *A Śabda Reader: Language in Classical Indian Thought*. New York: Columbia University Press.
- Dasti, M. R., & Bryant, E. F. (Eds.). (2014). *Free will, agency, and selfhood in Indian philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Delhey, M. (2016). 'From Sanskrit to Chinese and Back Again Remarks on Xuanzang's Translations of the *Yogācārabhūmi* and Closely Related Philosophical Texts', In Wangchuk, D. *Transmission of Buddhist Texts: Theories and Practices of Translation (Volume 5)*. Hamburg: Indian and Tibetan Studies, pp. 51-80.
- Figueroa, Ó. (2013). 'El arte de la interpretación en la India sánscrita orígenes y desarrollo'. *Nova tellus*, 31(1), pp. 9-34.
- Funayama, T. 船山徹 (2020). 『仏典はどう漢訳されたのか—スートラが経典になるとく—』, 東京: 岩波書店, 第8刷.
- Funayama, T. 船山徹 (2022). 『仏教監護語義解釈—漢字で深める仏教理解』, 京都: 臨河書店.
- Gombrich, R. F. (2006). *How Buddhism began: The conditioned genesis of the early teachings*. Abingdon: Routledge.

- Hiraoka, S. 平岡聡 (2002). 『説話の考古学—インド仏教説話に秘められた思想—』, 東京: 大蔵出版.
- Hiraoka, S. 平岡聡 (2015). 『大乘経典の誕生: 仏伝の再解釈でよみがえるブッダ』東京: 筑摩書房.
- Hiraoka, S. 平岡聡 (2016). 『〈業〉とは何か、行為と道徳の仏教思想史』, 東京: 筑摩書房.
- Hiraoka, S. 平岡聡 (2020). 『菩薩とはなにか』, 東京: 春秋社.
- Ishii, K. 石井公成 (2019). 『東アジア仏教史』, 東京: 岩波書店.
- Kanaoka, S. 金岡秀友 (2017). 『古代インド哲学史概説』, 東京: 校正出版.
- Kanazawa, A. 金沢篤. (2010). 「梵文『般若心経』(小本)の「空」」. 『駒沢大学仏教学部研究紀要』 (68), pp. 230-199.
- Katsura, S. 桂紹隆 (2021). 『インド人の論理学: 問答法から帰納法へ』京都: 法蔵館.
- Keating, M. (ed.). (2020). *Controversial Reasoning in Indian Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.
- López, D. S. (ed.). (1992). *Buddhist hermeneutics* (No. 6). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Maeda, S. 前田專學 (2021). 『インド思想入門: ヴェーダとウパニシャッド』東京: 春秋社, 第2刷.
- Maeda, S. 前田專學 (2018). 『インド的思考』東京: 春秋社.
- Maraldo, J. C. (1986). Hermeneutics and Historicity in the Study of Buddhism. *The Eastern Buddhist*, 19(1), pp.17-43.
- Miyamoto, K. 宮元啓一 (2008). 『インド人の考えたこと —インド哲学思想史講義』, 東京: 春秋社.
- Müller, F. M. and NANJIO, B. (ed.) (1884). *The Ancient Palm-Leaves. Prajñāpāramitā-sūtra Hrdaya and Uṣṇīṣavijaya-dhāraṇī*. Anecdota Oxoniensia: Texts, Documents, and Extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries, Aryan Series (Vol.1-III). Oxford: Clarendon Press.
- Moro, S. 師茂樹. (2018). 「言語論的転回以降の東アジア仏教研究の試み (特集 仏教学のフロンティアと比較思想)」, 『比較思想研究』, (45), 47-51.
- Nagasaki, H. 長崎 法潤 (1991). 「仏教解釈学」, 『比較思想研究』, (18), pp.71-76.
- Nakamura, H. 中村元 (1987). *Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes* (No. 9). Delhi: Motilal Banarsidass Publications.
- Nakamura, H. 中村元 (1991). *Ways of thinking of eastern peoples: India, China, Tibet, Japan*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Nakamura, H. 中村元 (2018). 『大乘の教え (上) 般若心経・法華経ほか』, 東京: 岩波書店.
- Nakamura, H. 中村元 & Saigusa, M. 三枝充恵 (2020). 『バウッダ「仏教」』, 東京: 講談社.
- Nara, Y. 奈良康明 & Shimoda, M. 下田正弘 (ed.) (2010b). 『新アジア仏教史02インドII: 仏教の形成と展開』, 東京: 佼成出版社.
- Nara, Y. 奈良康明 & Shimoda, M. 下田正弘 (ed.) (2010c). 『新アジア仏教史03インドIII: 仏典からみた仏教世界』, 東京: 佼成出版社.
- Norman, K. R. (1997). *A philological approach to Buddhism*. School of Oriental and African Studies: University of London.
- Ōsaki, M. 大崎正瑠. (2013). 「サンスクリット原文で『般若心経』を読む」, 『総合文化研究』第19巻 (第1・2号合併号), pp. 41-59.
- Ōsaki, M. 大崎正瑠. (2015). 「サンスクリット原文で『般若心経 (大本)』を読む」, 『東京経済大学人文自然科学論集』, (136), pp. 127-151.
- Rubio, F. J. (2012). 'El pecado, la vergüenza y la culpa en el pensamiento védico. (Estudios sobre el mal, la culpa y el pecado en el *Rgveda* y en el pensamiento brahmánico)'. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, pp. 149-171. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ILUR.2012.v17.39677.

- Salomon, R. (1998). *Indian epigraphy a guide to the study of inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the other Indo-Aryan languages*. Oxford: University Press.
- Saitō, A. (2014). 'How Can Buddhist Thought Be Brought Back to Life Buddhist Scriptures, Terms, and Translation in Present-day Japan'. *Journal of International Philosophy* (3), pp. 249-255.
- Saitō, A. (ed.) (2018). 「仏教用語の『日英基準訳語集』構築に向けての総合的研究」 (*Bauddhakośa VII: a treasury of Buddhist terms and illustrative sentences*.) 文部科学省 科学研究費補助金(基盤研究(A)) 課題番号19202002.
- Thurman, R. A. F. (1978). Buddhist Hermeneutics. *Journal of the American Academy of Religion*, 46(1), pp.19-39. Recuperado el 8 de marzo de 2021 desde <http://www.jstor.org/stable/1462752>.
- Tola, F., & Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya: El mito de la oposición entre «pensamiento» indio y «filosofía» occidental*. Barcelona: Kairós.
- Ueki, M. 植木雅俊 (2012). 『仏教、本当の教え—インド、中国、日本の理解と誤』, 東京: 中央公論新社.
- Villamor, E. (2022). *Transformación del pensamiento budista e influencia de las fábulas jāta en el Uji Shui Monogatari*. Tesis Doctoral: Universidad de Salamanca.
- Walser, J. (2005). *Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Walser, J. (2018). *Genealogies of Mahāyāna Buddhism Emptiness, Power and the Question of Origin*. Abingdon: Routledge.
- Watanabe, S. (2016). 'Some Questions Concerning the Title of the *Prajñāpāramitā-hṛdayam* [-sūtra]'. *The Chisan Gakuho Journal of Chisan Studies* (65), pp. 21-34.
- Watanabe, S. 渡辺章悟 (2017). 「空性表現から見た『般若心経』の成立」, 『東洋思想文化』(4), pp. 134-93.
- Watanabe, S. 渡辺章悟 (2021). 'The Lineage of the *Prajñāpāramitāhṛdaya*. With a Focus on Its Introduction and Expressions of «Emptiness»'. *Acta Asiatica* (東方学会) *Bulletin of Eastern Culture*, 121, pp. 23-52.