

**UNIVERSIDAD RICARDO PALMA VICERRECTORADO DE INVESTIGACIÓN CENTRO
DE INVESTIGACIÓN**

INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN 2017

RAFAEL A. FLORES PAZ

**La construcción de la realidad: traducción al castellano del *Tratado del león de oro*
《華嚴金師子章》 de Fazang 法藏 (643-712)**

RAFAEL A. FLORES PAZ¹

Resumen

El *Tratado del león de oro* escrita por Fazang durante la dinastía Tang (618-907) es la obra más representativa de la escuela budista Huayan. Escrita a manera de un tratado pedagógico en el que sistemática y paulatinamente se introducen las principales doctrinas de la escuela Huayan, la obra conjuga magistralmente el estilo descriptivo y técnico de un ensayo de meditación con el argumentativo de un ensayo doctrinal. Por medio de la traducción al castellano de la obra y el consiguiente estudio de la terminología utilizada, el presente trabajo de investigación pretende además resolver algunos puntos muy discutidos de la doctrina Huayan y sobre su importancia en el desarrollo del pensamiento chino.

Palabras clave: Mundo del Dharma (*fǎjiè* 法界; sánsc. *dharmadhātu*), principio (*lǐ* 理) y el evento (*shì* 事), vacuidad (*kōng* 空), matriz del Buda (*rúláicáng* 如來, sánsc. *tathāgatagarbha*).

Abstract

Composed during the Tang dynasty (618-907) Fazang's Treatise on the Golden Lion is the most representative work of the Huayan Buddhist School. Written as a pedagogical text in which the main doctrines of the Huayan school are systematically and gradually introduced, the work masterfully combines the descriptive and technical style of a meditation essay with the argumentative style of a doctrinal essay. Through the translation into Spanish of the Chinese version of the treatise and the following study of the terminology employed, this research also aims to solve some very controversial points of the Huayan doctrine and its importance in the development of Chinese thought.

Keywords: Dharma Realm (*fǎjiè* 法界; sánsc. *dharmadhātu*), principle (*lǐ* 理) y el affair/event (*shì* 事), emptiness (*kōng* 空), matrix of the Buddha (*rúláicáng* 如來, sánsc. *tathāgatagarbha*).

¹ Profesor contratado. Facultad de Humanidades y Lenguas Modernas. rafael.flores.paz@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Uno de los más importante acontecimiento culturales, político, económicos e intelectuales de China se inició con la apertura de la Ruta de la Seda en el siglo I a.C. cuando el emperador Wudi de la dinastía Han (206 a.C.–220 d.C.), luego de vencer la resistencia de los poderosos guerreros Xiongnu, logró conectar a través del corredor Hexi los territorios orientales de su dinastía con lo que es hoy en día la región china de Xinjiang, la cual estaba habitada en aquel entonces por numerosos pueblos de distinta cultura y lengua, conectados histórica y comercialmente con los reinos de Asia Central, donde aún se respiraban los largos siglos de influencia helenista, con su mezcla de elementos indios, persas y griegos. A las campañas militares triunfantes de los ejércitos Han, le seguirán las misiones exploratorias y diplomáticas, que pronto se convertirán en misiones comerciales, al comprender los emperadores Han el enorme potencial económico que las relaciones con aquellos nuevos pueblos les podrían reportar. Así nació la Ruta de la Seda que se convertirá con el paso del tiempo en la principal vía de comunicación entre los numerosos pueblos del continente eurasiático y especialmente entre los dos grandes imperios de la época, el romano y el chino. Junto con el intercambio de plata, cerámica, seda, vidrio, especias y joyas, los pueblos e imperios a lo largo de esta ruta también comenzarán a intercambiar ideas, costumbres, artes y lenguas, entre este rico intercambio cultural, el budismo procedente del norte de la India llegará a China llevado por monjes misioneros centroasiáticos, dando inicio así a uno de los procesos culturales más importantes en la historia China que marcará su desarrollo posterior.

Hasta la apertura de la Ruta de la Seda, la historia China estaba marcada por una cultura centrada en las tradiciones venidas de la dinastía Zhou (1046 a.C.-256 a.C.) y del periodo de los Reinos Combatientes (256 a.C.-221 a.C.), desde donde provenían sus grandes maestros y escuelas; entre ellos se destacaban principalmente las numerosas corrientes taoístas que fueron dominantes en los inicios de la dinastía Han y las escuelas de los maestros confucianos, las cuales, coincidiendo con la apertura de la Ruta de la Seda, alcanzaron su consagración al ser elegidas oficialmente como ideología imperial, lo que conllevó un lugar de privilegio que no perderán hasta la desaparición del sistema imperial en 1912. La penetración del budismo en este periodo aún formativo de la estructura imperial, de sus fundamentos ideológicos y de la cultura china, sirvió para que el budismo pudiera convertirse con el tiempo en parte integral de la cultura china posterior, no sin antes pasar por un largo proceso de sinización en el que una larga lista de traductores y monjes chinos lo convertirán en algo aceptable a los ojos de los pobladores y gobernantes chinos hasta el punto de convertirse luego de casi un milenio en parte integral de la cultura china, cuya influencia dura hasta el día de hoy.

En este largo proceso de sinización es en el que se inscribe la escuela Huayan, cuya aparición coincide con la de otras escuelas budistas chinas que, al igual que ella, comienzan a identificarse con las tradiciones culturales chinas y con la tradición textual escrita en chino del budismo. Proceso que se enmarca en un contexto de especial favor político por parte de los emperadores de la muy cosmopolita dinastía Tang (618-907) y por la consolidación del corpus textual budista chino que, en aquellos momentos, había alcanzado su cenit tanto por el número de obras que lo integraban como por la calidad de sus traducciones. En este rico panorama intelectual florecerá la doctrina de la escuela Huayan, la cual es sin duda la joya más brillante y refulgente de la historia intelectual budista china que marcará un antes y después no sólo en el budismo chino, sino también en el desarrollo del pensamiento chino posterior.

Planteamiento del Problema.

El presente trabajo pretende ser una introducción al budismo chino a través de la entrega de la traducción académica al castellano de una de las obras más importantes y representativas de la escuela budista Huayan, el famoso *Tratado de León de Oro*. Envuelto en el misterio, se cree que este texto sirvió al maestro Fazang (643-712) para enseñar a la emperatriz Wu Zetian (r. 690-705) las doctrinas de su escuela, gracias a lo cual fue luego recompensado y honrado, lo que le permitió impulsar el desarrollo de su escuela y convertirla

en la más importante de China. El texto, pese a su brevedad, contiene las doctrinas centrales de la escuela Huayan, las cuales, justamente con Fazang alcanzaron su madurez. Construido a manera de una introducción pedagógica, el texto presenta en sus diferentes secciones diversas teorías de la escuela Huayan, entre las que se encuentra: el *panjiao* 判教² de la escuela, con el que se argumenta históricamente la razón de considerarse doctrinalmente el “único vehículo” (*yīchéng* 一乘); las famosas *10 misteriosas puertas* (*shíxuánmèn* 十玄門) que sirven de base argumentativa para su cosmología/ontología; la teoría de los *6 atributos* (*liùxiāng* 六相) que explica las especiales cualidades de los *dharma* que forman la realidad y finalmente su concepción de iluminación y nirvana que propone la escuela.

Importancia del estudio

El budismo es actualmente una de las más importantes religiones del mundo, su influencia sobre las culturas y pueblos que lo aceptaron como religión ha sido inmensa. Su paulatina expansión por Asia que se inició alrededor del siglo III a.C. y estuvo marcada por un largo proceso de adaptación a las diferentes culturas y pueblos que fue encontrado en dicho proceso y por un arduo trabajo de traducción de textos que ha dejado un rico legado cultural.

La presente traducción del *Tratado de león de oro* de Fazang es importante, no sólo para entender el pensamiento y la cultura china, sino también para profundizar en diversos aspectos del proceso traductológico e interpretativo que esta obra contiene, pues su autor no sólo fue un pensador, sino fue además un traductor que participó a lo largo de su vida en numerosos proyectos de traducción de textos budistas, a partir de los cuales derivó los argumentos doctrinales que luego sirvieron de base doctrinal de su escuela. El *Tratado de león de oro* es en realidad el resultado de un arduo y minucioso proceso de traducción, interpretación, análisis y adaptación doctrinal realizado por su autor, cuya riqueza muestra su profunda comprensión lingüística y cultural tanto del budismo indio original como del chino al cual el texto se dirige.

Antecedentes

Sobre las obras de Fazang existen varias versiones tradicionales, las más antiguas se remontan a versiones de la dinastía Song (960-1279), periodo de la edición de numerosos

² Este término y las doctrinas que menciono aquí las explicaré más adelante.

textos budistas escritos durante la dinastía Tang; sin embargo, las versiones más completas las encontramos en textos de la dinastía Ming, época en la que se editaron numerosos compendios que incluían las obras de grandes maestros budistas chino y cuatro ediciones del Tripitaka (Dàzàngjīng 大藏經) o Canon Budista, en estas ediciones se introdujeron además importantes análisis y comentarios de autores chinos que luego pasaran a formar parte del Canon Budista Chino. Sobre la base de las ediciones Ming, posteriormente se editaron otras versiones del canon budista, siendo la más importante el *Canon Budista Qianlong* (Qianlong dazangjing 乾隆大藏經) publicado en el año 1738 durante el reinado del emperador Qianlong (r.1735-1799), la cual es hasta hoy considerada la versión estándar del canon, debido a la riqueza del material que incluye. La edición que se utilizará para el presente trabajo de traducción será justamente la de la dinastía Qing, cuya edición con aparato crítico fue publicada por la editorial Zhonhua Shuju por primera vez en el año 1983, la cual es considerada como la versión estándar.

Además de estas versiones chinas de la obra, mi traducción tomará en cuenta también las traducciones en lenguas occidentales realizadas por reconocidos budólogos como Francis Cook y Van Norden, así como los importantes comentarios y análisis realizados sobre dicha obra de Alan Fox, Chen Jinhua, Robert Gimello, Peter Gregory e Imre Hamar, entre otros, quienes han dedicado importantes trabajos de investigación a Fazang y a la escuela Huayan³. Como especialista que soy en el neoconfucianismo de la dinastía Song y conocedor del sanscrito (y por supuesto del chino clásico), la traducción que pretendo realizar estará enmarcada tanto en el desarrollo del pensamiento de la India como en el del pensamiento chino posterior, lo cual creo que dará a mi traducción una nueva profundidad y planteará seguramente nuevas interrogantes sobre la evolución del pensamiento budista en general y chino en particular.

Marco teórico-conceptual

El presente trabajo es un trabajo que se enmarca en el pensamiento oriental y la traducción por lo que el marco teórico que presento a continuación intentará corresponderse tanto con los métodos empleados en la investigación de temas orientales, específicamente en el campo de la sinología, como en los empleados en el campo de la traducción y filología.

Siguiendo una línea metodológica en investigación sinológica, el análisis del *Tratado sobre el león de oro* será trabajado sobre una base histórico-textual, la cual tiene como

³ Ver bibliografía

objetivo posibilitar una comprensión más profunda de sus principales categorías y del entramado semántico y cultural que las sustentan. Para cumplir con este objetivo, el presente trabajo hará uso selectivo de una sólida bibliografía secundaria complementaria que rebasa en mucho la exclusivamente budista. Esto en razón de que la obra a traducir es considerada por la mayor parte de los investigadores chinos y occidentales como clave para entender el pensamiento budista chino, pues consideran que marca el fin del periodo de dependencia del budismo chino del indio y el principio del budismo propiamente chino, cuestión que intentaremos probar. Por esta razón se usarán en la traducción textos taoístas y confucianos de aquella con los que se pueda comparar su terminología y también se emplearán textos de tradiciones no chinas que circulaban en aquella época que pudieron servir de inspiración.

El presente trabajo intentará además profundizar en la estructura argumentativa de este intrincado texto budista con la intención de realizar una presentación crítica del sistema cosmológico/ontológico que la obra propone, el cual permita verificar la coherencia lógica interna del texto. Con este objetivo se pondrá especial énfasis en señalar las ausencias y presupuestos no desarrollados que el sistema presenta, así como en desmontar el andamiaje teórico que lo sustenta. Este punto lo consideró esencial para poder entender la historia del desarrollo del sistema de pensamiento de la escuela Huayan y su enorme influencia posterior en el pensamiento y la cultura china.

Otro punto metodológicamente importante complementario al anterior será la toma en consideración a lo largo del análisis del texto escogido de los aspectos prácticos que el sistema expone, es decir se tomará en consideración la función práctica que cumplió el texto y sus ideas para los seguidores de su escuela en su tiempo. En este sentido sigo los lineamientos de aproximación expuestos por Michel Foucault en su investigación sobre la filosofía antigua en la que se da un especial valor a los aspectos utilitarios y prácticos de las ideas filosóficas. La marcada finalidad soteriológica que caracteriza el pensamiento budista y su importancia para la comprensión de sus ideas hace imprescindible una aproximación de este tipo en el análisis.

Una de las características metodológicas más importantes de la presente investigación, en razón de tratarse de una investigación en el campo de la sinología, es la de fundamentar el análisis e interpretación del budismo Huayan sobre la base de una traducción y presentar constantemente las conclusiones filológico-históricas resultado de dicho trabajo. Esto implica obviamente el enfrentarse constantemente durante el desarrollo de la investigación a una serie de problemas lingüísticos acompañados de notas que ayudan a validar la

correcta comprensión y análisis de las ideas que se pretenden explicar. Dado el acento puesto sobre el análisis y la traducción, en el presente trabajo, este importante aspecto constituirá el centro del trabajo. Por esta razón, a lo largo de su desarrollo se realizará un exhaustivo análisis del texto original en chino clásico y de los comentarios que también forman parte de la obra.

Finalmente, un último aspecto básico de este marco teórico metodológico que presento será la constante puesta en cuestión y necesaria adecuación de las categorías, léxico, métodos y argumentaciones que se emplean, esto a fin de evitar cualquier presuposición que pueda alterar la argumentación budista. En este punto es bueno recordar que la budología clásica, léase la de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo ha estado marcada por una enorme incomprensión, esto en razón de la fascinación generalizada en el mundo académico por las exquisitas argumentaciones doctrinales budistas y por el casi total desprecio por sus aspectos soteriológicos y rituales, es decir, por sus aspectos más religiosos. Esto debido principalmente a la incomprensión de dichos aspectos en razón del empleo de parámetros religiosos occidentales que poco o nada tenían que ver con el budismo. A fin de evitar caer en estas formas de orientalismo académico, el presente trabajo se nutrirá de las teorías en estudios culturales y traducción de textos orientales de autores como Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Lawrence Venuti, Wilhelm Halbfass, Theo Hermans, etc. Sin olvidar, por su puesto, a importantes budólogos chinos contemporáneos como Yinshun 印順, Taixu 太虛, Ren Jiyu 任繼愈 etc. y occidentales contemporáneos como Kenneth Ch'en, Gregory Gimello, Donald Lopez, Stephen Teiser, Imre Hamar, Masatoshi Ueki, John Kieschnick, etc. cuyos métodos y temas de investigación han venido rompiendo estereotipos académicos sobre la investigación del budismo.

Objetivos

El objetivo más importante del presente trabajo de investigación es permitir el acceso a los lectores de lengua castellana de uno de los más importantes textos de la historia del pensamiento chino.

Mostrar a los traductores de lengua china los diferentes métodos que se deben emplear y los problemas que se presentan en una traducción especializada como la presente, en la que además de conocimiento de la lengua del texto original y del texto de llegada se necesita un estudio a profundidad del tema que se estudia y de las culturas involucradas.

Hipótesis

- Hipótesis general

Si bien el presente trabajo es básicamente un trabajo de traducción, es también un trabajo de investigación, en el que se analiza con ayuda de la traducción cada uno de los presupuestos teóricos que el texto contiene, en este sentido la hipótesis de investigación del presente trabajo es la de comprobar una hipótesis bastante extendida entre la sinología sobre la escuela Huayan y es su papel de bisagra entre el budismo indio y el budismo chino al incluir ideas del pensamiento chino en el budismo y al representar un desarrollo puramente chino dentro del budismo. La hipótesis central de este trabajo es ver si el texto a traducir refleja estos cambios y si en realidad esta obra puede ser considerada como parte de este importante proceso en el desarrollo del budismo.

- Hipótesis específica

Una hipótesis específica de la presente investigación será la de saber, a través de un exhaustivo análisis de la terminología especializada budista empleada en el texto, si los pensadores budistas chino como Fazang, aún seguían el significado y sentido original dado por los traductores de siglos anteriores o si, dado el objetivo evidente de la escuela Huayan de convertirse en la última escuela del budismo, su terminología refleja ciertas concesiones de significados y sentidos al pensamiento chino.

MÉTODO

Método de investigación

En cuanto a la metodología a utilizar, como todo proyecto de traducción especializado en filología china clásica, consistirá en una etapa inicial de análisis del texto en su lengua original, centrándose en las características gramaticales del chino clásico utilizado en aquella época —dinastía Tang— y el especial contexto lingüístico en el que el texto fue elaborado según el tiempo y la región de china donde vivió Fazang, para esta parte se hará uso exhaustivo de vocabularios, diccionarios y escritos de este periodo específico. Asimismo, acompañando a este estudio filológico se realizará una exhaustiva investigación del contexto intelectual en el que se inscriben las ideas y conceptos utilizados en el texto a traducir, lo que implica un análisis en profundidad de los escritos religiosos y ensayos filosóficos aparecidos durante este periodo, especialmente los escritos pertenecientes a las múltiples escuelas y sectas budistas y taoístas que proliferaron en este periodo, pero sin descartar obviamente textos confucianos y comentarios de clásicos, cuyas ideas influenciaron enormemente la obra de Fazang y en especial el texto a traducir.

Diseño específico de investigación

El diseño básico del trabajo de investigación que presento a continuación estará dividido en una introducción a la obra donde se ha incluido una síntesis sobre la historia del ingreso del budismo en China, algunos detalles de la vida y obra de Fazang, autor del *Tratado del león de oro*, así como un extenso análisis de la doctrina de la escuela Huayan que incluirán además algunos puntos básicos sobre el pensamiento budista. Luego de eso, vendrá la traducción a la que se han añadido numerosas notas y que finalizan con las conclusiones de la investigación. Además de las referencias y una bibliografía, como complemento del trabajo se ha añadido a manera de anexo una lista de las escuelas budistas chinas.

RESULTADOS

Capítulo I El budismo chino y la escuela Huayan

El budismo en China

El budismo es, junto al cristianismo y al islam, una de las tres grandes religiones no nativas practicadas en China. Sus orígenes se remontan a la India del siglo VI y V a.C., cuando el príncipe Siddhartha Gautama, el buda histórico, vivió y fundó el primer grupo de discípulos que luego se convertirá en la Sangha budista. Desde entonces el budismo se fue extendiendo paulatinamente por todo el territorio de la India central, conquistando lo que hasta ese entonces era de exclusivo dominio brahmánico, es decir de las numerosas corrientes hinduistas fundadas en la tradición védica, de la cual el budismo se apartó⁴. Luego de su expansión inicial, impulsado por la voluntad misionera del rey Ashoka (304-232 a. C.) y la posterior apertura de la Ruta de la Seda, el budismo llegará, por el oeste, hasta las orillas del Mediterráneo donde influenciará y se verá influenciado por las religiones de los territorios de Mesopotamia y del antiguo imperio persa y, por el este, alcanzará primero los territorios del actual Xinjiang y luego los actuales territorios de China en el siglo I antes de Cristo, a través de los cuales, luego de un periodo de adaptación, llegará a los territorios del actual Japón y Corea.

⁴ El budismo es considerado según la clasificación del pensamiento en la India junto con el jainismo y la escuela Cārvakā como un sistema *nāstika*, es decir, un sistema de pensamiento que no (*na asti*) considera a los Vedas como infalibles, ni trata de establecer su validez en base a su autoridad; por otro lado, dentro de los sistemas *āstika* que aceptan la autoridad de los Vedas se encuentran el Sāṃkhya, Yoga, Vedānta, Mīmāṃsā, Nyāya y el Vaisesika (Dasgupta, 1922, pp.67-68).

La historia del ingreso y consolidación del budismo en China puede dividirse en tres periodos que a continuación detallamos:

Primer Periodo (siglo I - IV)

Este primer periodo se extiende desde el ingreso del budismo a China hasta el siglo IV. Este periodo, está caracterizado por ser una fase inicial, donde el budismo luego de su ingreso en territorio chino comienza una serie de adaptaciones a la cultura local. Desde el punto de vista histórico, se caracteriza por la madurez y entrada en decadencia de la poderosa dinastía Han y el ingreso de China a un periodo de división y caos político. Las primeras menciones oficiales del budismo pertenecen al periodo final de la dinastía Han, en ellas se señala la presencia en China de monjes procedentes de Asia Central. El periodo que siguió a la dinastía Han es un periodo de inestabilidad política y militar que se caracteriza por una creciente presencia en los alrededores del Río Amarillo, de reinos no *han* procedentes de las estepas del norte y la división y constantes luchas internas de los reinos *han* que en esa época se ubicaban en el Sur de China, en los alrededores del río Yangtsé. Si en un primer momento, el budismo entró en territorio chino llevado por esporádicos misioneros budistas, luego de la caída de Han, lo hará como religión oficial de muchos de los nuevos reinos venidos del norte, cuyos gobernantes encontrarán entre los monjes budistas apreciados asesores políticos a los que tendrán en gran aprecio. En el sur, en los reinos *han*, el budismo será visto en este periodo como un tipo de taoísmo, no sólo por el parecido en sus prácticas, sino principalmente debido a la confusión creada por el lenguaje que se utilizaba en los primeros textos budistas que comienzan a circular en traducciones chinas, los cuales utilizaban un lenguaje muy similar al empleado por los taoístas de aquel periodo. Acogido inicialmente por los pobladores desplazados y pobres que lo veían como una forma de escapar de sus males terrenales; paulatinamente despertará el interés de los letrados y gobernantes, quienes comienzan a admirar su complejidad y sutileza doctrinaria y prácticas rituales y, por supuesto, su importancia como instrumento político. Dicho interés, hacia finales de este periodo, derivará en el apoyo de numerosos gobernantes y comerciantes para la traducción de textos budistas al chino y en la venida de monjes extranjeros para encargarse de dicha tarea. Intelectualmente este periodo en China está marcado por una enorme influencia del pensamiento taoísta que bajo sus numerosas formas y corrientes y propagado por importantes maestros se impondrá como alternativa al confucianismo heredado de los Han⁵.

⁵ El taoísmo en esta época se caracteriza por la aparición de numerosas corrientes y maestros con intereses y doctrinas muy diferentes entre sí, unidos únicamente por un vocabulario taoísta heredado del taoísmo preimperial y Han, entre estas corrientes destacan especialmente la Escuela de los Misterios (*xuánxué* 玄学), la escuela de

Segundo Periodo (siglo IV-VI)

El segundo periodo de la influencia budista sobre China se inicia con el trabajo emprendido por monjes como Kumārajīva (344-413), Paramārtha (488-569), Bodhiruci, (siglo VI), etc. cuyo estilo y calidad de traducción ayudó a cambiar completamente la percepción del budismo que tenían los letrados chinos, quienes comienzan a distinguirlo más claramente del taoísmo y a valorar sus reflexiones y especulaciones. Entre los libros traducidos en este periodo se encontraban: *El sutra diamantino*, *El Amitabha sutra*, *El sutra del loto*, *El Vimalakirti nirdesa sutra*, *El lankavatara sutra*, *El Avataṃsaka Sūtra*, el *Mahāparinirvana sutra*, etc., textos fundamentales en el desarrollo del budismo chino cuya lectura se encuentra en la génesis de todas las escuelas budistas chinas que los reconocen como puntos de partida de sus doctrinas. A este periodo pertenecen importantes maestros taoístas como Daoan 道安 (312-385), Seng Chao 僧肇 (384-414) o Dao Sheng 道生 (360-434), etc.

Tercer Periodo (siglo VI-VIII)

Este tercer periodo de las dinastías Sui (581-618) y mediados de la dinastía Tang normalmente es considerado el periodo de consolidación del budismo en China y se caracteriza principalmente por la creciente aceptación de las autoridades imperiales chinas, primero de la dinastía Sui y luego de Tang del budismo y de su presencia en China, cuyos miembros más destacadas pasarán paulatinamente a formar parte de la administración imperial china, con la consiguiente influencia que esto conllevaba. Históricamente este periodo se caracteriza por un retorno a la estabilidad política y administrativa de los Llanos Centrales impuesta especialmente por la dinastía Tang y la reapertura de la Ruta de la Seda que traerá un periodo de bonanza económica y de internacionalización de China que acogerá dentro de sus fronteras a grandes comunidades extranjeras venidas de todo Asia y entablará relaciones comerciales y políticas con numerosos reinos y ciudades-reinos de todo Asia, incluida Japón, Corea y los numerosos reinos turcos e islámicos que aparecen en aquella época. En el budismo este periodo se caracterizó por la aparición de maestros chinos con un discurso budista propio cada más complejo y autosuficiente que terminará en convertirlos en fundadores de nuevas formas de interpretación y practica del budismo que finalizará con la fundación de las más importantes escuelas chinas, entres maestros se

los Maestros Celestiales (*tiānshī dào* 天师道), la escuela de la Pureza Superior (*shàngqīng pài* 上清派), la escuela del Tesoro Espiritual (*língbǎo pài* 靈寶派), etc.

cuenta a Zhiyi 智顛 (538-597), fundador de la escuela Tiantai; Jizang 吉藏 (549-623) fundador de la escuela de los Tres Tratados, Xuanzang 玄奘 (602-662) promotor en China de la escuela Yogācāra y por supuesto Dushun (557-640), primera patriarca de la escuela Huayan.

Este periodo alcanzó su mayor esplendor hacia mediados de la dinastía Tang, entre los siglos VII y VIII, cuando el budismo, además de la confianza ganada, adquiere una mayor complejidad doctrinal y logra consolidar una literatura propia que se verá cristalizada en el *Catalogo de las enseñanzas de Shakyamuni de la era Kaiyuan de la gran dinastía Tang* 大唐開元釋教目錄, obra compuesto en el año 739 que con sus 2,278 textos en 8,642 fascículos (Storch, 2014) se convertirá en base de las diversas compilaciones chinas de textos budistas posteriores. A este periodo es al que pertenece la composición del *Tratado de León de Oro* que como dije líneas arriba marca el fin de largo periodo de asimilación china del budismo y el inicio de un nuevo periodo de consolidación y difusión de sus prácticas como parte integral del pensamiento y la cultura china.

La escuela Huayan

Luego de explicar a grandes rasgos los distintos periodos de adaptación del budismo en China nos centraremos ahora en el proceso que siguió el nacimiento de la escuela Huayan. Como todas las escuelas budistas chinas que surgieron en aquellos tiempos, su origen está íntimamente relacionado con el proceso de traducción de textos y la difusión de textos apócrifos budistas escritos en China, de ahí que casi todos los maestros o promotores de estas escuelas estuvieran de alguna manera relacionados con los grandes proyectos de traducción o edición que se realizaban en los templos budistas en aquellos tiempos, los cuales eran financiados por altos funcionarios y emperadores. En el caso específico de la escuela Huayan, su historia está íntimamente asociada al *Mahāvaiṣṭava Sūtra* (*El gran e inconmensurable sūtra de la guirnalda de flores de Buda; Dàfāng guǎng fúhuáyán jīng* 大方广佛华严经;) el más voluminoso de los sūtra budistas, mejor conocido como simplemente *Avataṃsaka Sūtra* (*Sūtra de la Guirnalda de Flores; Huá yán jīng* 华严经) uno de los textos más importantes e influyentes de la historia del budismo en China y el Extremo Oriente⁶. Este texto perteneciente a la escuela Mahāyāna está formado por numerosos sūtra budistas que llegaron a China en diferentes épocas, su temática gira alrededor de la grandeza del Buda Śākyamuni, sus manifestaciones en distintos y

⁶ La única traducción completa de este Sutra a una lengua occidental es la de Thomas Cleary que posee 1465 páginas (ver referencias).

exuberantes mundos como maestro difusor de la verdadera doctrina budista luego de su iluminación bajo el árbol *bodhi* y sobre el camino de los *bodhisattva*, desde su voto de liberación de todos los seres vivos hasta su completa iluminación ⁷(Hamar, 2014,p.17). La primera traducción del texto en chino apareció en el 421 de mano del maestro de meditación Buddhahadra, (359-429) y sus enseñanzas fueron difundidas por su discípulo Xuangao (¿? -444) durante la dinastía Wei del Norte (386-534) donde se inicia el interés sobre el texto (Noritoshi,2007, p.185). Otros *sūtra* importantes que influenciaron a la escuela Huayan fueron el *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* (*Sūtra de la flor de loto del maravilloso dharma*; chin.*Miàofǎ liánhuá jīng* 妙法蓮華經) y el *Laṅkāvatāra Sūtra* (*Sutra de entrando a Lanka*; chin. *Léngjiā jīng* 楞伽經) y los muy influyentes apócrifos chinos *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (*El despertar de la fe en el Mahāyāna*), *Renwang banruo boluomi jin* 仁王般若波羅蜜經 (*Sutra de los reyes benevolentes de la perfecta sabiduría*) el *Fanwang jing* 梵網經 (*Sūtra de la red de Brahma*), el *Pusa yingluo benye jing* 菩薩瓔珞本業經. (*Sūtra de los actos originales que adornan el Bodhisattva*), ente otros muchos.

Entre los antecedentes budistas de la escuela tenemos a la escuela Dilun 地論宗 cuyo primer patriarca fue el también traductor Bodhiruci (activo entre los siglos V-VI) quien tradujo y luego fundamentó su doctrina en un texto denominado *Daśabhūmika Sūtra* (*Shídi jīnglùn* 十地經論), importante sección del *Avataṃsaka Sūtra*, cuyo foco doctrinal son las ya mencionadas etapas del camino del *bodhisattva*. Asimismo, se atribuye a Huiguang 慧光 (468–537), principal promotor de aquella escuela y comentarista en el sur, el haber unido la doctrina de la *alaya-vijñāna* (conciencia depósito) con la del *tathatā* y con ello proponer la idea de una realidad simultáneamente activa y pasiva, uno de los rasgos más resaltantes del budismo Huayan (Verdu, 1981, p.126).

La fundación de la escuela se atribuye a su primer patriarca⁸, Dushùn 杜順 (557- 640), quien luego de largos estudios, logró imponer su visión sobre el verdadero significado e importancia del *Avataṃsaka sūtra* sobre otros textos, la cual era relativamente diferente a

⁷ El texto describe este camino en 10 pasos que serán obviamente punto de inspiración de las 10 misteriosas puertas propuesta por los maestros Huayan y la división en 10 partes del *Tratado de León de Oro*.

⁸ Cuando se habla de “escuela” Huayan, no se está hablando de un movimiento sectario al interior del budismo que negaba a otras corrientes, para muchos estas ideas erróneas de entender el budismo chino provienen de la budología japonesa donde el sectarismo de sus escuelas ha sido uno de sus rasgos más característicos. En China, la comunidad budista estaba mucho más integrada y los monjes de distintas escuelas convivían sin ningún problema en los templos de otras escuelas, incluso muchos de ellos podían pertenecer a dos y convertirse en patriarcas de ambas. Igualmente, como muy bien lo explica Francis Cook (1977, p.21) el término “escuela” hay que entenderlos más como una tradición académica dentro del budismo chino cuyo rasgo más importante era su dedicación no necesariamente exclusiva a un grupo de textos o a un grupo de prácticas, este fue el caso de Huayan y sus patriarcas.

sus predecesores. Su interpretación, se convertirá en punto de partida de la doctrina Huayan. El segundo patriarca de la escuela Huayan fue Zhiyán 智儼 (602-668), quien centró su atención en la práctica de meditación *zhiguan* 止觀 (cesación y observación), la cual desarrolló a partir de sus lecturas del *Despertar de la fe en el Mahāyāna* y del *Sutra del Loto* (Verdu, 1981, p.127). El tercer patriarca fue Fazang (643-712), a quien se considera el sintetizador de la doctrina de la escuela y su más importante representante. El cuarto patriarca, Chengguan 澄觀 (737-839), y el quinto patriarca, Zongmi 宗密(780d) —también patriarca de la escuela Zen— marcan la última etapa de desarrollo de las doctrinas Huayan⁹ en China.

Si bien esta escuela declina hacia finales de la dinastía Tang y pierde preponderancia en el budismo posterior, su influencia doctrinal continuará extendiéndose a lo largo de la historia del pensamiento chino, e influenciará no sólo a otras escuelas budistas chinas, sino a todo el pensamiento chino en general. Especialmente importante será su influencia sobre el denominado neoconfucianismo de la dinastía Song, el cual tendrá como rasgo característico principal de su doctrina que lo diferenciará del confucianismo antiguo, la creación de un sistema cosmológico/ontológico fundado en un único *principio* (理 *lǐ*), término que ellos aprendieron de la doctrina Huayan, y sobre el que construyeron su teoría ética y ritual. Si bien esta influencia es ciertamente problemática en sus detalles y dimensión¹⁰, no queda duda el interés que inaugura la escuela Huayan en los medios intelectuales chinos al colocar como centro de su especulación doctrinal su argumentación cosmológica, la cual tiene su correlato teórico en el pensamiento chino en el *Libro de las Mutaciones* que según algunos especialistas parece también haber servido de inspiración a los pensadores Huayan¹¹.

Por otro lado, es importante señalar el papel que jugó la escuela Huayan y su doctrina en el desarrollo del budismo en otros países del Extremo Oriente. En primer lugar tenemos el caso del Japón donde sus ideas fueron llevadas por el monje chino Shenxiang 審祥 (Shinshō

⁹ En realidad, esto no fue al parecer algo inusual, pues el budismo chino estaba lejos de ser sectario, como hasta cierto punto lo fue el budismo japonés cuyo modelo de análisis ha traído numerosos problemas para nuestra comprensión del budismo chino. En China, a diferencia del Japón, los monjes tenían un fuerte concepto de comunidad que primaba sobre sus diferencias doctrinales, de ahí que la convivencia en un mismo lugar de monjes de diferentes escuelas era algo común, por lo que hasta el día de hoy es difícil reconocer si un templo budista es de una u otra escuela. Esto no quiere decir obviamente que no existía enfrentamiento ni discusiones doctrinales, sino que éstas se daban en contextos y ocasiones específicas que no repercutía directamente en la comunidad de monjes y mucho menos en la comunidad budista.

¹⁰ Sobre esta problemática relación ver el interesante artículo de Tsuchida Kenjiro en su artículo “The Relationship between Zhu Xi and anti-Zhu Xi Doctrine and Huayan(Kegon) Doctrine in China and Japan” (ver referencias).

¹¹ Ver la comparación que realiza Whalen Lai en su artículo entre el Libro de los cambios y la doctrina de Fazang “The I-Ching and the formation of the Hua-Yen philosophy” (ver referencias)

en japonés), discípulo de Fazang, alrededor del año 790 y expuestas ante el emperador Shōmu Tennō (r. 724-749), quien luego de escucharlas, se convirtió en un entusiasta promotor de la escuela, al punto que ordenó construir el templo Tōdai-ji de Nara con una inmensa estatua del Buda Vairocana, deidad principal del budismo, y consagrar un monasterio dedicado exclusivamente a propagar el *Avataṃsaka Sūtra*, el cual con el tiempo se convertirá en el lugar de nacimiento de la poderosa e influyente escuela Kegón (Huayan en japonés) japonesa cuya importancia y vigencia aún continúa hoy en día. Por otro lado, en Corea, el más importante difusor de la escuela Hwaeom (Huayan en coreano) fue Uisang 義湘 (625–702) quien estudio bajo la tutela del patriarca Huayan, Zhiyan y mantuvo una nutrida correspondencia con el maestro Fazang a quien conoció en China, A Uisang se le atribuye el celebrado diagrama *Haeian do* 海印圖 (*Diagrama del sello del Océano*) que resume las enseñanzas de la escuela Huayan (Odin, 1982, p.9). Si bien la escuela Huayan no se convirtió en una escuela independiente en Corea, sus ideas inspiraron un importante desarrollo doctrinal al interior del budismo coreano, cuyo representante más notable fue Wonhyo (617-686) cuyas obras y comentarios influenciaron incluso a varias generaciones de pensadores Huayan chinos, incluido el propio Fazang, quien constantemente cita los comentarios de Wonhyo al *Despertar de la fe en el Mahāyāna*, una de sus obras más importantes e influyentes y actualmente considerado como canónico.

El maestro Fǎzàng 法藏(643d.C.-712d.C.)

Considerado como uno de los más profundos e importantes pensadores chinos, Fazang provenía de una familia originaria del territorio de la Sogdiana¹² (actualmente Uzbekistán) asentada en Chan'an, la por entonces capital de la dinastía Tang. Si bien no está completamente claro que perteneciera a una familia budista, dada la juventud con la que comenzó a participar de la vida budista, esto es muy probable. Según se cuenta participo en su juventud en la traducción de importantes textos Huayan realizados por el monje Siksananda (652-710), que eran financiados por la emperatriz Wu Zetian. Con el tiempo Fazang se convirtió en un importante monje al interior de la corte Tang, al punto de recibir el título honorífico de *guoshi* 国师 (lit. Maestro Imperial). Luego de su muerte, y al ser considerado uno de los más importantes representantes de la escuela Huayan, la tradición le ha atribuido la autoría de numerosos textos que hasta hoy figuran en las diferentes

¹² Chen Jinchu señala específicamente como el origen de su familia la ciudad de Samarcanda, esto en razón de que su apellido familiar Kang 康 según las fuentes provenía del nombre de aquella ciudad Kangjuguo 康居国 en chino (Chen, 2007, p. 65).

ediciones del Canon Budista Chino. Entre los más importantes libros que se le atribuyen, tenemos los siguientes:

- 華嚴經旨歸 *Sentido del Avataṃsaka sūtra.*
- 華嚴經文義綱目 *Bosquejo del contenido del Avataṃsaka sūtra.*
- 華嚴五教章 *Tratado de las cinco enseñanzas del Avataṃsaka sūtra o 華嚴一乘教義分齊章*
Tratado de la división de la doctrina religiosa en el vehículo unitario de Avataṃsaka sūtra.
- 華嚴經探玄記 *Registros de la investigación en los misterios del Avataṃsaka sūtra.*
- 大乘起信論義記 *Notas sobre el significado del tratado del Despertar de la Fe en el*
Mahāyāna
- 十二門論宗致義記 *Notas sobre el significado del Dvādasamukha sāstra.*
- 大乘法界無差別論疏 *Comentario de la teoría de la no discriminación del Mundo del Dharma*
del Mahāyāna.
- 般若心經略疏 *Comentario breve del Prajñāpāramitā Hṛdaya sūtra*
- 入楞伽心玄義 *Significado profundo del Laṅkāvatāra sūtra*
- 大乘密嚴經疏 *Comentarios del Mahāyāna ghaṇa-vyūha-sūtra*
- 梵網經菩薩戒本疏 *Comentario básico sobre los preceptos del bodhisattva Brahmajāla-sūtra*
- 華嚴經傳記 *Registro sobre la transmisión del Avataṃsaka sūtra.*
- 華嚴經義海百門 *Las cien puertas del océano de significados del Avataṃsaka sūtra.*
- 華嚴經金獅子章 *Tratado de león de Oro del Avataṃsaka sūtra.*
- 華嚴策林 *Bosque de temas del Avataṃsaka sūtra.*
- 修華嚴奧旨妄盡還源觀 *Cultivación de la contemplación del significado interno del*
Avataṃsaka sūtra: el final del engaño y retorno a las fuentes.
- 華嚴發菩提心章 *Tratado sobre el bodhicitta (mente iluminada) en el Avataṃsaka sūtra.*
- 華嚴經問答 *Preguntas y respuestas sobre el Avataṃsaka.*
- 華嚴經明法品內三寶章 *Tratado de los tres tesoros establecidos entre los elementos.*
- 華嚴遊心法界記 *Registro de la itinerancia en los Mundos del Dharma de la mente del*
Avataṃsaka sūtra.
- 華嚴經關脈義記 *Registro de las doctrinas de la formación del pulso en el Avataṃsaka sūtra*
- 華嚴經普賢觀行法門 *Introducción de las prácticas contemplativas de Samantabhadra en el*
Avataṃsaka sūtra.
- 大乘起信論義記別記 *Notas explicativas del Despertar de la Fe en el Mahāyāna*

El Tratado del león de oro

Entre las numerosas obras de Fazang, el *Tratado del león de oro* destaca por presentar de manera sintética y poética las principales doctrinas de la escuela Huayan, lo cual la convirtió rápidamente en una de sus obras más populares de su tiempo y luego en una de las más importantes de la historia del pensamiento chino. Desde su difusión inicial durante la dinastía Tang, la obra estuvo acompañada de numerosas historias sobre la razón de su escritura y sobre la persona a quien le fue dirigida, y junto con el famoso Hall de Espejos¹³, cuya creación también se le atribuye a Fazang, se convirtieron en los medios pedagógicos más famosos para explicar la intrincada doctrina Huayan.

La primera referencia a la atribución de la obra y su uso con fines pedagógicos, la encontramos en Zongmi, el ya mencionado quinto patriarca Huayan de finales de la dinastía Tang y en Ch'oe Ch'iwon, el biógrafo coreano de Fazang (Chen, 2007, p.177) quienes señalan que dicho texto tenía como finalidad explicar a la emperatriz Wu Zetian las principales doctrinas contenidas en la nueva versión del *Avatamsaka Sūtra*¹⁴ traducida por el monje de khotanes Śiksananda (695-699) que ella había ayudado a financiar. Esto ubica la fecha de su redacción alrededor del año 700. Si bien los años y las razones sobre la redacción del texto varían y no todos coinciden ni tampoco en su empleo en la corte imperial Tang, el *Tratado de León de Oro* pertenece a una etapa de maduración de las ideas de Fazang cuya última etapa la encontramos en su famoso comentario del *Avatamsaka sūtra*, denominado *Registros de la investigación en los misterios del Avatamsaka sūtra* (*Huáyánjīng tànxuán jì* 华严经探玄记). Esto convierte al *Tratado de León de Oro* en una obra de transición cuyo valor principal radica en introducir al lector al lector en las diferentes doctrinas Huayan de manera progresiva.

El texto en conjunto, se desarrolla de una manera sistemática y las transiciones de sus diferentes partes están diseñadas de una forma muy pulida por lo que es posible identificar claramente un único hilo argumentativo a lo largo de su desarrollo, el cual está marcado por claras y evidentes niveles progresivos que claramente pretenden concluir lo que se acaba de afirmar e ilustrar lo que sigue. Si bien puede considerarse un texto pedagógico, su finalidad es la conducir al lector, a través de la enseñanza doctrinal, hacia la iluminación. En el texto se pueden identificar las siguientes secciones.

Capítulos 1-5. En estas primeras cinco secciones se introducen de manera progresivamente los problemas centrales que se desarrollarán en el texto, así como el vocabulario técnico a

¹³ Sobre la historia de este mecanismo en la corte imperial china ver *Philosopher, Practitioner, Politician: the Many Lives of Fazang (643-712)* de Jinhua Chen, pp. 183.196 (Para los datos completos ver Referencias.)

¹⁴ Al parecer la fecha de dicha versión se remonta al año 699 (Chen, 2007, p.179)

emplear posteriormente. En esta parte se puede percibir un uso magistral del empleo de antiguas teorías budistas como base para una explicación y argumentación nuevas. La temática se centra en el problema de lo real y la manera como debemos entenderlo.

Capítulo 6. Es una sección de transición en la que se reestructura y ordena lo analizado hasta este punto a través de la elaboración de una evolución histórica de las escuelas budistas y sus principales propuestas doctrinales que van desde las más elementales y antiguas hasta sus las más modernas y, según el texto evolucionadas, esto es lo que se conoce como *panjiao* 判教. Si bien este tipo de mecanismo que explicaremos más adelante no es extraño en la historia del pensamiento budista chino, la manera como es presentado aquí contiene peculiaridades que se acomodan perfectamente a lo que se pretende explicar el conjunto del texto.

Capítulo 7. Considerada la sección más importante del texto, Fazang introduce los denominados “diez misterios” (*shíxuán* 十玄) que están presentados en forma de puertas (*mèn* 門) que los budistas entienden como una forma de iniciación, estas puertas estudiadas de manera sistemática en esta sección introducen los detalles de la visión del mundo desde la perspectiva del Tathāgata y se encuentra ordenada siguiendo un tipo de reflexión especulativa puramente descriptiva, lo que le da una especie de claridad dogmática.

Capítulo 8. Como complemento de la especulación anterior, Fazang nos introduce en esta sección una de las doctrinas más características de la escuela Huayan que se conoce como la de los *seis atributos* (*liùxiāng* 六相) a través de la cual se explican los atributos de los dharmas que integran el mundo.

Capítulos 8-10. Estas dos secciones finales ponen en evidencia los objetivos soteriológicos sobre los que está diseñado el texto y su estilo reflexivo meditativo que también encontramos en las obras de Dushun, donde la argumentación es tratada como un mecanismo de liberación.

Capítulo II Principales doctrinas de la escuela Huayan

Por lo dicho líneas arriba queda claro que el budismo Huayan, pese a que en definitiva debe ser considerado un producto intelectual chino, los fundamentos teóricos sobre los que parte, los métodos de análisis que emplea y sus finalidades son de inspiración budista India (Cook, 1977). Si bien podemos señalar la importancia que tiene sobre el pensamiento

Huayan el taoísmo o el confucianismo, su influencia, si bien importante, no deja de ser secundaria, pues los monjes Huayan especulan e innovan sobre premisas que ya se encuentran en los textos budistas indios. Por tanto, no es casualidad que la mayoría de textos atribuidos a Fazang sean en realidad comentarios del *Avatamsaka Sutra* y que su traducción al chino haya marcado el inicio de la escuela que además lleva su nombre.

Ciertamente, los maestros Huayan, en especial Fazang, si bien se sentían innovadores en algunas aproximaciones doctrinales con respecto a las antiguas escuelas, ellos fueron desde un principio muy conscientes de su herencia budista y de la autoridad de los *sūtra* budistas indios, esto se refleja claramente en las numerosas y constantes referencias que emplearon en sus trabajos y en la imperiosa necesidad que tenían de encontrar un soporte a sus ideas en antiguos *sūtra*. Estas necesidades del budismo chino, llevo a numerosos maestros y escuelas a querer ordenar y sistematizar la tradición doctrinal budista lo que les llevo a elaborar lo que se ha dado por llamar *panjiao* 判教 que, al tiempo de permitirles legitimar sus doctrinas, les abría la posibilidad de presentar las propias.

El *panjiao* 判教

Un importante problema en el desarrollo del budismo ha sido siempre la ausencia de una autoridad eclesiástica central que defina, como en el caso de otras iglesias, los lineamientos doctrinales a seguir por todos los fieles y los textos que conforman el corpus eclesiástico que sustente dichas doctrinas. En el budismo, estas función reguladora, la realizaban los monjes durante los concilios budistas donde, bajo la autoridad de un rey o un emperador y los líderes religiosos budistas del momento, se decidían ciertos lineamientos a seguir por toda la *Samgha* budista¹⁵ y los creyentes; sin embargo, con el incremento de la literatura budista, el inmenso territorio al que se había expandido, las numerosas lenguas en la que sus textos habían sido traducidos y la variedad de escuelas y maestros, este tipo de concilios, si bien continuaron celebrando esporádicamente, comenzaron a perder importancia, pues además de su permeabilidad de caer bajo la influencia de su promotores que los impulsaban y ser instrumentalizados, nunca fueron completamente representativos de todo lo que estaba sucediendo al interior del budismo.

¹⁵ La *Samgha* budista, una de las tres joyas del budismo junto al Buda y el Dharma, es un componente esencial del budismo, de su correcta comprensión depende la correcta comprensión de su doctrina, sus prácticas y su historia, lamentablemente los estudios dedicados a ella son muy pocos, para una introducción ver el excelente libro de Richard Gombrich *Theravada Buddhism: a social history from ancient Navares to modern Colombo*, paginas 89-119 (Hay una traducción al castellano).

Esta particular problema del budismo, hizo que con el tiempo, especialmente en la tradición budista china, maestros y escuelas, comenzaran a incluir como parte fundamental de su doctrinas una clasificación ordenada, jerarquizada y sistemática de la evolución histórica de las diferentes doctrinas e interpretaciones budistas, a esta especie de taxonomía hermenéutica la denominaron *jiaoxiang panshi* 教相判釋, término que podríamos traducir siguiendo al *The Princeton Dictionary of Buddhism* como “clasificación e interpretación de las características de la doctrina” (Buswell, R. y Lopez, D., 2014) o simplemente *panjiao* como dicha teoría fue más conocida. Los *panjiao*, además de su fines reguladores, fueron concebidos desde muy temprano como mecanismos doctrinales y hasta cierto punto dogmáticos que servían para ganar prestigio frente a maestros o escuelas rivales¹⁶, incluir una doctrina en el pasado o en un nivel inferior marcaba su inferioridad. Sin embargo, la elaboración de los *panjiao* no era para nada sencilla y requería de un gran conocimiento doctrinal y una gran fineza argumentativa, por lo que su correcta elaboración estaba al alcance de pocos.

En este sentido los monjes Huayan no fueron diferentes, especialmente Fazang, quien introduce con especial cuidado su *panjiao* en el capítulo 6 del *Tratado del León de Oro*, el lugar de su inclusión no es causal, pues lo hace luego de introducir de manera sistemática los grandes temas de su posición doctrinal a los que compara con las diferentes escuelas budistas del pasado y antes de su famosa doctrina de las 10 Misteriosas Puertas con la que pretende demostrar la superioridad doctrinal Huayan. Otra característica interesante del *panjiao* de Fazang es el tratamiento que tiene de las diferentes escuelas, a las más alejadas históricamente como la Theravāda, no duda en criticarlas, pero se muestra más conciliador y complaciente con los aportes de escuelas contemporáneas como la Zen o Tiantai.

Las bases doctrinales budistas

Con el fin de entender mejor la propuesta cosmológica y ontológica que introduce la escuela Huayan es preciso entender una serie de doctrinas que la escuela las da por sentadas, pues las considera parte de los fundamentos budistas. La más importante entre ellas, al ser el punto de partida de su especulación, es sin duda la que se denomina en el budismo *pratīyasamutpāda* (*yuánqǐ* 緣起) o del origen dependiente, que no es otra cosa que la manera budista de entender lo que nosotros percibimos como realidad y que ellos

¹⁶ Si bien como hemos señalado la manera de exposición de estos *panjiao* era de corte histórico, esto no significa que las doctrinas que presentaban y analizaban eran antiguas, muchas veces las escuelas que las impulsaban eran contemporáneas, el punto estaba en presentarlas como pertenecientes al pasado para señalar hasta cierto punto su inferioridad en relación con la doctrina que ellos se disponían a presentar.

denominan *samsāra*, es decir el eterno círculo de vida, muerte y sufrimiento. Construida sobre los principios budistas de impermanencia, sufrimiento e inexistencia de yo, el origen dependiente se caracteriza por concebir la realidad como una interminable cadena dinámica de elementos en permanente actividad que interactúan alternativamente como causas y efectos y que son movidos únicamente por la fuerza *del karma* que los impulsa. Explicada de diversas maneras desde los orígenes del budismo, las escuelas Mahāyāna identificaron a la *pratītyasamutpāda* con el principio de vacuidad y los Yogācāra subrayaron su origen puramente mental; la escuela Huayan intentará en su proyecto doctrinal explicar aquella realidad a través de la propia dinámica de interacción de los diferentes elementos que la componen a los que considerará al mismo tiempo puros y contaminados, debido a contener permanente el cuerpo del *tathatā*, es decir la verdadera realidad.

La doctrina del *tathāgatagarbha* 如来藏 (la matriz del Buda) es una de las doctrinas fundamentales del budismo Mahayana que se encuentra muy presente en la concepción del universo Huayan. Según esta doctrina todos los seres son la matriz que contiene el embrión de la budeidad, es decir, no hay en el mundo ser vivo que no pueda potencialmente alcanzar la budeidad o el nirvana, esto debido a que desde su nacimiento lleva consigo un elemento puro, luminoso y perfecto, no afectado por el apego o las falsas impresiones externas (chin. *fànnǎo* 煩; sánscr. *kleśa*), que hace que dicho objetivo sea posible. Diseñada para justificar la posibilidad real de la iluminación de todos los seres (finalidad soteriológica) y empleada como en el contexto indio como uno de sus muchos *upāya* (chino *fāngbiàn* 方便), dicha doctrina contiene además ciertos elementos ontológicos, pues al señalar la necesaria existencia de un elemento verdadero, real y único cabe preguntarse las cualidades que posee y la razón de que sea así, esto fue lo que una parte del pensamiento chino hizo y en especial la escuela Huayan.

Otra importante doctrina budista presente en el texto de Fazang es la de la *sūnyatā* (*kōng* 空; vacuidad) Dicha doctrina aparece en el budismo alrededor del siglo I promovida por un conjunto de textos denominados *Prajñāpāramitā* (chino *bōrějīng* 般若经) que centran su interés epistemológico, ontológico y soteriológico en la vacuidad. Siguiendo la antigua doctrina budista de que todos los elementos que componen la realidad, lo que de ella podemos conocer a través de nuestros sentidos y nuestra propia capacidad de conocimiento son productos de una concatenación infinita de causas y efectos, y que no existe nada en ellos que pueda considerarse como intrínsecamente real (sánscr. *svabhāva*; chin. *zìxìng* 自性) o permanente, esta doctrina sostiene que la vacuidad es lo único verdadero, constante y puro a lo que podemos aferrarnos, por lo que es a través de ella por lo que podemos

alcanzar el verdadero conocimiento que nos permitirá alcanzar la budeidad. Al igual que la doctrina del *tathāgatagarbha* esta doctrina contiene elementos ontológicos y epistemológicos que serán explotados por la escuela Huayan que como veremos intentará unir ambas doctrinas.

Junto a estas teorías, otra de fundamental importancia para la escuela Huayan que viene a fundamentar las dos anteriores es la concepción promovida por la escuela Yogācāra sobre la importancia de la mente nuestra aproximación a lo real. Según esta escuela todo lo real se reduce a únicamente diferentes niveles de consciencia que dotan al mundo de sentido, de ahí que si deseamos alejarnos del mundo del apego y el sufrimiento debemos alcanzar a través de la meditación la octava consciencia, la *ālaya-vijñāna*, la consciencia depósito, donde todo se encuentra en estado de perfecta calma, pues si bien todo lo real está en potencia, nada se ha manifestado aún. Este es el mundo de la iluminación. La escuela Huayan, en particular Fazang, identifica esa consciencia con el Tathāgatagarbha y la convertirá en un punto fundamental de su argumentación.

La doctrina de las tres naturalezas

Una de las doctrinas más importantes en el budismo antiguo fue la doctrina de las tres naturalezas (sánscr. trisvabhāva; 三性) que fue introducida por obras como el *Saṃdhinirmocana sūtra* o el *Mahāyānasamgraha* y luego desarrollada por la escuela Yogācāra, al encontrar en ella una teoría complementaria a su concepción de la solo-mente. En el Trisvabhavakarika, un texto no traducido al chino, pero encontrado en el canon tibetano Vasubandhu, a quien se atribuye el texto, introduce el problema de las tres naturalezas de la siguiente manera:

- 1 Se postula que las tres naturalezas,
la imaginada (parikalpita), la dependiente (paratantra) y la absoluta (parinishpanna),
son el objeto profundo
del conocimiento de los sabios
- 2 Lo que aparece es la naturaleza dependiente;
Cómo (ésta) aparece es la (naturaleza) imaginada;
(la primera se llama así,
porque se da subordinada a causas,
(la segunda se llama así,
porque su existencia es sólo creación mental.
- 3 Aquel eterno no existir tal como aparece

de aquello que aparece,
ha de ser conocido como la naturaleza absoluta,
en razón de sus inalterabilidades¹⁷

Según esta teoría, los objetos con los que la mente trabaja y elabora sus conceptos y pensamientos posee tres tipos de naturaleza, a saber: *una de total elaboración* 遍計所執性 (sánsocr. *parikalpita svabhāva*), *una dependiente* 依他起性 (sánsocr. *paratantra svabhāva*) y *una real perfectamente consumada* 圓成實性 (sánsocr. *pariniṣpanna svabhāva*). Los objetos por la primera naturaleza se presentan como las elaboraciones mentales surgidas en base a la mezcla de datos sensibles y consciencia que de manera conjunta y ordenada conocemos como “realidad”, ejemplos son los datos dados por nuestros sentidos de lo que nosotros conocemos como elefante, silla, agua etc. y que nosotros consideramos verdaderos; los de la segunda naturaleza se presentan como elaboraciones mentales cuya aparente realidad es desde un principio claramente dependiente de otra u otras elaboraciones mental similar, ejemplo de esta naturaleza son las formas, los colores, etc. del elefante o la silla; finalmente la tercera es la verdadera, pura, invariable y real naturaleza de los objetos que se encuentra al margen de cualquier falsa elaboración o apariencia, esta naturaleza no es otra que el universo del tathatā y de la perfecta iluminación.

Esta teoría, presentada por Fazang en el *Tratado del León de Oro* en el capítulo 3, más que un reconocimiento de su veracidad y validez es en realidad una aceptación estratégica (Cook, 1977, 57) que tiene la intención de integrar en su argumentación teórica una de las teorías esenciales del budismo Yogācāra, pero, al igual que lo hace con los argumentos de otras escuelas, Fazang elabora dicha teoría hasta, en realidad, destruirla internamente y reconvertirla en un argumento adicional de su sistema¹⁸. En el caso de la teoría de las Tres Naturalezas, dicha estrategia se hace aún más evidente. En el *Tratado de las cinco enseñanzas*, Fazang, al desarrollar la argumentación sobre ellas, señala que cada naturaleza posee únicamente dos verdades opuestas, pero que son al mismo tiempo similares; por ejemplo afirma que en el caso de la primera naturaleza, simultáneamente a la existencia a través de sentidos y sensaciones se encuentra la inexistencia real; en la segunda señala que al mismo tiempo de poseer una aparente existencia y posesión de ciertas cualidades, al ser dependiente no posee en absoluto una esencia propia; y finalmente, en el caso de la tercera naturaleza, señala que se habla al mismo tiempo de su cualidad

¹⁷ LA traducción empleada aquí es la de Fernando Tola y Carmen Dragonetti aparecida en la Revista de Estudios Budistas N°4 (ver bibliografía)

¹⁸ Para un estudio más profundo sobre las razones del empleo del pensamiento Yogacara y de las tres naturalezas ver Francis H. Cook, *Hua-yen Buddhism : the jewel net of Indra* p. 58.

absoluta, perfecta, invariable y verdadera en relación con su realidad condicionada, imperfecta y esencialmente falsa (Cook, 1977, 59). A partir de aquí, Fazang concluye que esto sucede debido a que en todos los casos las tres naturalezas señalan dos aspectos de la realidad, uno verdadero y otro falso que se encuentran completamente integrados el uno en el otro y que su separación o división es sólo aparente.

En el *Tratado del León de Oro* estos dos niveles están descritos en el capítulo 2 que precede a su explicación de las Tres Naturalezas, en ese capítulo se habla de la vacuidad (*kōng* 空) y la forma (*sè* 色) como características esenciales de todos los objetos, esto en razón de que ambos se erigen sobre una única realidad que las tres naturalezas integran en su argumentación, esta realidad es la perfecta realidad del Tathatā, del cuerpo del Buda (Cook, 1977, 58).

La cosmología Huayan

Luego de aclarar los instrumentos de aproximación al mundo y sus problemas con los que se enfrenta a través de estudios de las tres naturalezas, los pensadores Huayan iniciaron su especulación sobre el mundo de la experiencia verdadera, que ellos denominan el Mundo del *Dharma* (*fǎjiè* 法界; sánsc. dharmadhātu) que no es otra cosa que el mundo integrado por todo lo que consideramos de alguna manera real. Dharma es una palabra compleja en el budismo que señala al mismo tiempo a las cosas con sus propios atributos que conforman el universo del hombre, desde objetos reales hasta imaginarios, e incluso los datos de nuestras sensaciones o ideas; y por el otro, el Dharma del Buda, la preciosa enseñanza del budismo, el mundo perfecto y verdadero, el cuerpo único y perfecto del Buda. Esta doble forma de entender el mundo coincide con los objetivos soteriológicos del budismo que pretenden salir de este mundo del dharma que se encuentra en el centro del sufrimiento del hombre y entrar en el mundo del verdadero Dharma perfecto del Buda. Desde sus inicios, muchas escuelas budistas dieron un especial tratamiento a esta concepción, pero no será hasta las especulaciones de la escuela Yogācāra que el tema se convertirá en central, la escuela Huayan sigue a la escuela Yogācāra en su interés, pero centra su especulación en una estructura aún más compleja como veremos a continuación.

El surgimiento causal del Mundo del Dharmas.

Como ya lo hemos señalado líneas arriba una de las principales teorías de la escuela Huayan es lo que se denomina el “surgimiento causal del Mundo de los Dharmas” (*fǎjiè yuánqǐ* 法界緣起) que es su interpretación de la teoría anteriormente explicada de la Pratīyasamutpāda y la última evolución según ellos de una larga lista de intentos fallidos

por entender el oculto mensaje de la existencia causal del universo budista que se inició con el budismo antiguo que formuló la teoría del *surgimiento causal producto de la creación del karma que se conlleva desde su origen* (yègǎn yuánqǐ 業感緣起); que fue seguida por la de la escuela Yogācāra que considero que el *surgimiento causal era el producto de la consciencia ālaya* (lài yé yuánqǐ 賴耶緣起) y finalmente por la escuela del Tathāgatagarbha que considero al *tathāgatagarbha como la causa del surgimiento casual* (rúláicáng yuánqǐ 如來藏緣起). Según la escuela Huayan la teoría del surgimiento causal que ellos plantearon no sólo superaba a las anteriores, sino que las incluía y las ordenaba de una manera correcta para convertirla en un verdadero camino de liberación e instrumento de iluminación (Hamar, 2014).

Los cuatro Mundos del Dharma.

Chengguan 澄觀¹⁹ (738–839), uno de los grandes maestros de la escuela Huayan dijo:

Sobre el Mundo del Dharma se dice que contiene cuatro: el primero es el del *pensamiento correcto como Tathatā* (zhèngniàn zhēnrú 正念真如), el cual es idéntico al *Mundo del Principio* (lǐ fǎjiè 理法界), es profundo y no tiene límites, por lo que sobrepasa el [entendimiento] de la gente común, así como la verdad parcial de los dos vehículos. El segundo [Mundo] tiene los *atributos de las acciones de las innumerables obras* (wúbiān xíng xiāng 無邊行相), la gran compasión y la mente profunda de los bodhisattvas universales, la cual es idéntica al *Mundo de los Eventos* (shì fǎjiè 事法界) que no posee límites y sobrepasa al de los dos vehículos. El tercero es de las *tres mentes* (sānxīn 三心) sin obstrucción, el cual es idéntico al mundo del *dharma la inexistencia de obstáculos entre los eventos y el principio* (wú ài fǎjiè shìlǐ 無礙法界事理). El cuarto es idéntico al *Mundo totalmente inter-penetrado* (yuánróng 圓融) de los *dharma*.²⁰

其法界言含於四義。一正念真如。同理法界深無際限。勝諸凡夫。亦勝二乘偏真理故。二普該菩薩無邊行相。大悲深心同事法界無有邊量。勝二乘故。三者三心無礙。同無礙法界事理融故。四同圓融法界。²¹

¹⁹ Para una historia más exhaustiva sobre la historia de su creación y su importancia ver Imre Hamar *Chengguan's Theory of Four Dharma-dhātus* (Ver referencias).

²⁰ La presente traducción está basada en la traducción al inglés de Imre Hamar (1998b, p.5), pero se le han introducido algunas modificaciones y se ha agregado el texto original.

²¹ 《大方廣佛華嚴經疏》CBETA 電子版, 大正新脩大正藏經 Vol. 35, No. 1735 p. 174

Esta es la primera formulación completa de la teoría de los *Cuatro Mundos del Dharma* (*sifǎjiè* 四法界) elaborada por Fazang y reformulada por Chengguan, los cuales en su formulación completa son los siguientes: el *Mundo del Principio* (*lǐ fǎjiè* 理法界), el *Mundo de los Eventos* (*shì fǎjiè* 事法界), el *Mundo de la inexistencia de obstáculos entre el principio y los Eventos* (*lǐshì wú ài fǎjiè* 理事無礙法界) y el *Mundo de la inexistencia de obstáculos entre los Eventos* (*shìshì wú ài fǎjiè* 事事無礙法界).

Los dos primeros mundos señalan dos visiones del mundo opuestas, una fundada en lo que las escuelas budistas denominan *eventos*²² (*shì* 事) que señalan los procesos de conocimiento e interacción que involucran al hombre y las cosas, los eventos son las unidades de acción sobre determinadas cosas, tomados en conjunto son todas las actividades del hombre; por otro lado, el segundo mundo señala el Mundo del Principio (*lǐ* 理) de las cosas, que no es otro que el mundo un único principio que en el budismo no es otro que la vacuidad, es el único mundo que puede ser considerado real y verdadero en el budismo, el mundo de la vacuidad es el mundo de la percepción profunda, no evidente, por lo que para acceder a él, debemos esforzarnos, su conocimiento es el que propugna el budismo Mahayana y su conocimiento es lo que llama *prajñāpāramitā* (*bōrě bōluómīduō* 般若波羅蜜多), el conocimiento superior. El tercer mundo, *el Mundo de la inexistencia de obstáculos entre el principio y los eventos* (*lǐshì wú ài fǎjiè* 理事無礙法界) es la conclusión final de la especulación mahayanica china que claramente se plantea la integración fluida entre la existencia tal cual y la vacuidad verdadera, pues las dos se deben presentar juntas. El cuarto mundo, *el Mundo de la inexistencia de obstáculos entre los eventos* (*shìshì wú ài fǎjiè* 事事無礙法界), es el gran paso de la especulación Huayan, si bien, no completamente extraño en la literatura budista, los pensadores chinos de Huayan le dan un nuevo sentido y una explicación profunda y diferente hasta convertirlo en el centro de su propuesta cosmológica, el mundo que se señala acá es nuevamente el mundo de los eventos, pero a diferencia del primero este descansa sobre la idea de total integración, no sólo de los eventos con su principio fundamental, sino entre sí, para entender esto es importante tener presente la teoría de la causalidad budista y la teoría de las tres naturalezas, pues sólo así se entiende la concepción de total integración e interdependencia que propone Huayan con el fin de hacer del mundo un organismo que existe como un todo integrado, y en el que todos los seres están íntimamente ligados entre sí y comprometidos en una misma realidad. que fluyen sin obstáculos entre sí, donde son empleados de manera recurrente.

²² Para un estudio más detenido ver más adelante.

Las diez misteriosas puertas

La denominada teoría de las diez misteriosas puertas elaborada inicialmente por Zhiyan es en realidad un análisis detallado de la teoría de los mundos a partir de sus componentes primarios: los *dharma*; esta teoría pretende, al tiempo de explicar cómo los *dharma* se relacionan e integran entre sí. Por muy lógica que parezca en su argumentación y elaboración no se debe perder de vista que las especulaciones budistas además de tener fines soteriológicos evidentes, responden a una lógica de reflexión dentro del proceso de meditación, el cual, es el principal medio según los budistas para alcanzar una verdadera transformación. De ahí que el proceso de reflexión Huayan de su cosmología reciba ese nombre, pues es en realidad un camino reflexivo de meditación que permite comprender el mundo y alcanzar la iluminación. En este sentido tampoco hay que confundir meditación con misticismo, la palabra misterio quizás invita a pensar que algo oculta, el budismo no se plantea con demasiado interés el camino místico tal y como nosotros lo entendemos, pues la coherencia lógica y racional es lo que muchas veces mueve la meditación, pues los budistas prefieren una clara explicación a una abstrusa y recóndita, pues el objetivo de la liberación no es algo incomprensible y arcano, es algo evidente que necesita ser aprendido con claridad, de ahí que una correcta comprensión nos pueda ayudar a alcanzar la iluminación, las diez puertas introducidas por los pensadores Huayan tienen la intención de ser puertas producto de la una reflexión profunda que nos llevará a la iluminación.

El origen de la teoría de las 10 misteriosas puertas que expone Fazang en el capítulo 7 del *Tratado del León de Oro* tiene su antecedente en el tratado *Las 10 misteriosas puertas del único vehículo de Huayan* 華嚴一乘十玄門 escrito por Zhiyan 智儼 (602-668) que se basa a su vez en la exposición que hace Dushun 杜順 (557–640) en su obra *Contemplación de la inclusión universal* (zhōubiàn hán róngguān 周遍含容觀). Fazang expone una primera versión de esta teoría en el *Tratado de las cinco enseñanzas* (*Huá yán wǔ jiàozhāng* 華嚴五教章)²³ luego de exponer la relación entre los diferentes *dharma*, como veremos a continuación esta primera versión de Fazang que luego cambiará sigue en gran parte la ya expuesta por Zhiyan de ahí que posteriormente ambas versiones recibirán el nombre de “10 antiguos misterios” (*jiù shíxuán* 舊十玄)

Tabla 1

²³ La única versión en una lengua occidental de este tratado con comentarios se encuentra en la tesis doctoral de Francis Cook *Fa-tsang's Treatise on the Five-Doctrines: An Annotated Translation* (ver referencias)

Puertas	<i>Tratado de las cinco enseñanzas</i> 華嚴五教章 Tipo de relación entre los <i>dharma</i> Fazang 法藏	<i>Tratado de las cinco enseñanzas de Huayan</i> 華嚴五教章 Fazang 法藏	<i>Las 10 misteriosas puertas del único vehículo de Huayan</i> 華嚴一乘十玄門 Zhiyan 智儼
1	教義 Enseñanza y significado	同時具足相應門 Puerta de la mutua correspondencia de la simultaneidad y plenitud	同時具足相應門 Puerta de la mutua correspondencia de la simultaneidad y plenitud
2	理事 "Principio y eventos	一多相容不同門 Puerta de la diferencia de lo uno y múltiple que mutuamente se incluye	因陀羅網境界門 Puerta del mundo por causa de la red de Indra.
3	解行 Entender y actuar	諸法相即自在門 Puerta de la soberanía de todos los <i>dharma</i> que mutuamente se identifican	秘密隱顯俱成門 Puerta de la realización conjunta por lo arcano que se oculta y manifiesta.
4	因果 Cauda y efecto	因陀羅網境界門 Puerta del universo de la red de Indra.	微細相容安立門 Puerta del armonioso establecimiento por la mutua inclusión de lo delicadamente sutil.
5	人法 Hombres y <i>dharma</i>	微細相容安立門 Puerta del armonioso establecimiento por la mutua inclusión de lo delicadamente sutil.	十世隔法異成門 Puerta de la completa realización por los diversos <i>dharma</i> separados por los 10 tiempos.
6	分齊境界 la división de los mundos del <i>dharma</i>	秘密隱顯俱成門 Puerta de la realización conjunta por lo arcano que se oculta y manifiesta.	諸藏純雜具德門 Puerta de la posesión de la virtud por todos los almacenes puros y mezclados.
7	師弟法智 Maestro y discípulo, y sabiduría del <i>dharma</i>	諸藏純雜具德門 Puerta de la posesión de la virtud por todos los almacenes puros y mezclados.	一多相容不同門 Puerta de la diferencia por mutua inclusión de lo uno y lo múltiple.
8	主伴依正 El señor y el servidor se apoyan en la rectitud	十世隔法異成門 Puerta de la completa realización por los diversos <i>dharma</i> separados por los 10 tiempos.	諸法相即自在門 Puerta de la soberanía por la mutua identidad de todos los <i>dharma</i> .
9	隨其根欲示現 Manifiestan según su procedencia y deseos	唯心迴轉善成門 Puerta de la perfecta realización por la perfecta circulación de la solo-mente	唯心迴轉善成門 Puerta de la perfecta realización por la perfecta circulación de la solo-mente.
10	逆順體用自在等 Resistir y consentir, substancia y función, yo y existencia.	託事顯法生解門。 Puerta del nacimiento de la comprensión por los <i>dharma</i> que se manifiestan apoyados en eventos	託事顯法生解門 Puerta del nacimiento de la comprensión por los <i>dharma</i> que se manifiestan apoyados en eventos.

Los cambios de orden son evidentes, pero no hay un cambio realmente substancial en cada una de las puertas, de ahí que sean equiparables ambas versiones, quizás es interesante notar las relaciones de los dharma que Fazang incluye en el texto precediendo a su análisis de las puertas, pues luego la versión denominada nueva saldrá de una reestructuración de ambas. Las versiones consideradas nuevas incluyen tanto la versión de Fazang del texto 华严经探玄记 澄观于(华严玄谈)

Tabla 2

	金獅子章 <i>Tratado del León de Oro</i> Fazang 法藏	華嚴經探玄記/大方廣佛華嚴經疏 <i>Registro sobre la profundidad y los misterios del Avataṃsakasūtra/Anotaciones sobre el Mahāvaiṣṭya Buddhāvataṃsaka Sūtra</i> Fazang 法藏 / Chenguan 澄觀
1	同時具足相應門 Puerta de la mutua correspondencia por la simultaneidad y plenitud	同時具足相應門 Puerta de la mutua correspondencia por la simultaneidad y plenitud
2	諸藏純雜具德門 Puerta de la posesión de la virtud por todos los almacenes puros y mezclados.	廣狹自在無礙門 Puerta de la no obstrucción por la soberanía de lo amplio y estrecho
3	一多相容不同門 Puerta de la diferencia por mutua inclusión de lo uno y lo múltiple.	一多相容不同門 Puerta de la diferencia por mutua inclusión de lo uno y lo múltiple.
4	諸法相即自在門 Puerta de la soberanía por la mutua identidad de todos los <i>dharma</i> .	諸法相即自在門 Puerta de la soberanía por la mutua identidad de todos los <i>dharma</i> .
5	秘密隱顯俱成門 Puerta de la realización conjunta por lo arcano que se oculta y manifiesta.	隱密顯了俱成門/秘密隱顯俱成門 Puerta de la realización conjunta por lo oculto y misterioso que se manifiesta y se entiende/ Puerta de la realización conjunta por lo arcano que se oculta y manifiesta.
6	微細相容安立門 Puerta del armonioso establecimiento por la mutua inclusión de lo delicadamente sutil.	微細相容安立門 Puerta del armonioso establecimiento por la mutua inclusión de lo delicadamente sutil.
7	因陀羅網境界門 Puerta del universo de la red de Indra.	因陀羅網(法)境界門 Puerta del universo de la red de Indra.
8	托事顯法生解門	託事顯法生解門

	Puerta del nacimiento de la comprensión por los <i>dharma</i> que se manifiestan apoyados en eventos	Puerta del nacimiento de la comprensión por los <i>dharma</i> que se manifiestan apoyados en eventos
9	十世隔法異成門 Puerta de la completa realización por los diversos <i>dharma</i> separados por los 10 tiempos	十世隔法異成門 Puerta de la completa realización por los diversos <i>dharma</i> separados por los 10 tiempos
10	唯心回轉善成門 Puerta de la perfecta realización por la perfecta circulación de la solo-mente	主伴圓明具德門 Puerta de la posesión de virtudes por la perfecta luminosidad entre el señor y su servidor.

Los seis atributos (*liùxiāng* 六相)

Asociada inicialmente con las teorías de la escuela *Dilun* (Koh, 2015, p.7) y al parecer basada en el comentario de Vasubandhu del *Dśābhumika Sutra* (Cook, 1977, p. 75) otra importante doctrina que caracteriza el pensamiento de la escuela Huayan es la de los *seis atributos* (*liùxiāng* 六相), la cual fue inicialmente formulada por el patriarca Zhiyan que según cuenta la leyenda le fue enseñada por un monje y le sirvió para alcanzar la iluminación a la edad de 27 años. Incluida por Fazang en el capítulo 8 del *Tratado de León de Oro* es claramente una teoría que se enmarca dentro de la teoría soteriología de la escuela Huayan, pero que sirve para apuntalar la teoría cosmológica de las 10 misteriosas puertas. Una primera versión de dicha teoría se encuentra en el *Tratado de las cinco enseñanzas* 華嚴五教章 acompañada de una famosa metáfora sobre el edificio y las vigas que le ayuda explicar la idea de interpenetración e identidad entre los *dharma*. A continuación, y manera de explicación traduzco el texto completo en su totalidad, pues considero que, a diferencia de la explicación dada en el *Tratado de león de oro*, aquí la doctrina se expresa de manera completa y de manera mucho más clara.²⁴

問何者是總相。答舍是。問此但椽等諸緣。何者是舍耶。答椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。問若椽全自獨作舍者。未有瓦等亦應作舍。答未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作。今言能作者。但論椽能作。不說非椽作。何以故。椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。若不全成不名為椽。

Pregunta: ¿qué es el atributo de la generalidad (*zōngxiāng* 總相)?

Respuesta: es el edificio.

²⁴ La traducción que ahora presento está basada en la traducción inglesa de Francis Cook (1977, pp. 76-89) aunque se han introducido múltiples cambios sobre la base del texto chino que también incluyo.

Pregunta: pero el edificio no es más que sus varias *causas condicionantes* (*yuán 緣*), como la viga y otros elementos similares. ¿Qué es entonces el edificio en sí?

Respuesta: la viga es el edificio.

Pregunta: ¿por qué?

Respuesta: porque la viga por sí misma es completamente capaz de hacer el edificio. Si se aparta de la viga, el edificio no alcanzará su completa realización. Cuando se tiene una viga, se tiene también un edificio.

Pregunta: si la viga, por sí sola hace totalmente el edificio, entonces, si todavía no hay tejas y otras cosas, ¿cómo podría hacer el edificio?

Respuesta: cuando no hay tejas y cosas similares, la viga no es tal, por lo que no hace nada. No es posible afirmar que es una viga si no es capaz de hacer [un edificio]. Ahora, cuando digo que la viga es capaz de hacer, sólo estoy hablando de la capacidad de una viga de hacer; no se puede afirmar hacer sin vigas.

[Pregunta:] ¿Por qué es así?

Una viga es una causa condicional inicial. Cuando aún no se realizado completamente el edificio, todavía no es una causa condicional inicial, es decir no es una causa condicional; pues, si se tratase de una viga, lo realizaría totalmente; si no logra su plena realización, no se llamaría viga.

問若椽等諸緣。各出少力共作不全作者。有何過失。答有斷常過。若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。舍既不全成。故知非少力並全成也。

Pregunta: si todas las diversas condiciones de partes similares a la viga, ejercen cada una su pequeño poder de manera conjunta para crear, y no a través del poder total, ¿cuál sería el error?

Respuesta: existirían los errores de *nihilismo* y *eternalismo* (*duàncháng 斷常*). Si [cada parte] no realiza el conjunto, sino poder parcial, entonces cada condición tendría solo un poder parcial. Consistirían simplemente en muchos poderes parciales individuales y no se lograría un edificio completo, esto es nihilismo. Por otra parte, si todas las causas condicionantes con un poder parcial no pueden realizar completamente en conjunto el edificio, pero aún sostienes que todavía hay un edificio completo, entonces éste existe sin causa, por lo que caerás en el eternalismo. Si no hay una realización completa del edificio, cuando se retira la viga, debería permanecer

todo el edificio. Si el edificio no se realiza completamente, entonces se comprenderá que el edificio que se realiza completamente no está formado por fuerzas parciales.

問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。既屬一椽故。知椽即是舍也。問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。若不即椽者。舍即不成。椽瓦等並皆不成。今既並成。故知相即耳。一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。鎔融無礙自在圓極。難思出過情量。法性緣起一切處準知。

Pregunta: ¿por qué no habría edificio si faltara una sola viga?

Respuesta: eso sería solo un edificio defectuoso, no un edificio perfecto. Por lo tanto, debes saber que la construcción perfecta es inherente a la viga. Como es inherente a esta viga, debes saber por lo tanto que la viga es el edificio.

Pregunta: dado que el edificio es idéntico a la viga, entonces los tablones, azulejos, etc., deben ser idénticos a la viga, ¿no es así?

Respuesta: El conjunto total es la viga. La razón es que, si quitas una viga no hay edificio, porque si no hay una viga, el edificio colapsa. Cuando tienes un edificio destruido, no puedes denominar a nada tablones, azulejos, etc. Por lo tanto, los tablones, azulejos, etc. son la viga. Si no fuese así, entonces el edificio no se realizaría, porque las tablas, las tejas, y demás elementos, tampoco se realizarían completamente. Ahora, dado que todos se realizan juntos, debes saber su *mutua identidad* (*xiāngjí* 相即). Si una viga es así, el resto de las vigas es similar. Por lo tanto, si todos los *dharma*s que surgen de manera dependiente no se realizan completamente, entonces no son tales. Si se realizan, entonces poseen mutua identidad, fusionados, sin obstrucción, soberanos, completamente realizados, ellos son extremadamente difíciles de concebir y superan conceptualización ilusoria hecha por los no iluminados. El estándar universal de la naturaleza de todos los *dharma* y de lo que surge de manera dependientes así se conoce.

第二別相者。椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成。由無別時即無總故。此義云何。本以別成總。由無別故總不成也。是故別者。即以總成別也。問若總即別者。應不成總耶。答由總即別故。是故得成總。如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。總別相即此可思之。問若相即者。云何說別。答祇由相即是故成別。若不相即者。總在別外故非總也。別在總外故非別也。思之可解。問若

不別者有何過耶。答有斷常過。若無別者。即無別椽瓦。無別椽瓦故。即不成總舍故此斷也。若無別椽瓦等。而有總舍者。無因有舍是常過也。

Segundo, el *atributo de la particularidad* (*biéxiāng* 別相): todas las condiciones, como la viga y otras partes específicas forman lo totalidad. Si no hubiera partes, lo total no sería completamente realizado, porque sin partes, no hay un todo. Lo que esto significa es que, desde su fundamento el todo está formado completamente por partes, de modo que, sin partes, no puede haber un todo completo. Por lo tanto, las partes se realizan completamente como partes por medio del todo.

Pregunta: si el todo es idéntico a las partes, ¿cómo puede ser un todo?

Respuesta: puede ser un todo precisamente porque es idéntico a las partes. Así como la viga es idéntica a la construcción es por lo que se le llama atributo de la generalidad, así también porque es viga se le llama el atributo de la particularidad. Si la viga no es idéntica al edificio, no es una viga; si [el edificio] no es idéntico a la viga, no es un edificio. La mutua identidad entre universal y lo particular es como debe entenderse.

Pregunta: si son idénticos, ¿cómo puedes hablar de partes?

Respuesta: porque [las partes] se convierten en tales sobre la base de su mutua identidad [con el todo]. Si ellos no fueran idénticos entre sí, el todo existiría al margen de las partes, y no podría ser un todo, y las partes existirían junto al todo y no podrían ser partes. Si lo piensas, está claro.

Pregunta: ¿cuál sería el error si no son partes?

Respuesta: los errores de nihilismo y eternalismo. Si no hubiera partes, no habría vigas, tejas, etc. Si no las hubiera no se realizaría completamente la construcción, esto sería nihilismo. Por otro lado, si no hubiera partes como vigas, tejas, etc., entonces habría [siempre] un edificio completo, la existencia de un edificio sin causa es el error de eternalismo.

第三同相者。椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。問此與總相何別耶。答總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。問若不同者有何過耶。答若不同者有斷常過也。何者。若不同者。椽等諸義互相違背不同作舍。舍不得有故是斷也。若相違不作舍。而執有舍者。無因有舍故是常也。

En tercer lugar, el *atributo de la semejanza* (*tóngxiāng* 同相). La viga y todas las causas condicionantes similares hacen el edificio por su armonía y semejanza. Debido a que no se enfrentan se les llama “causas condicionantes del edificio”. Por

no poder crear otra cosa [que no sea el edificio] se les llama “atributo de la semejanza”.

Pregunta: ¿cuál es la diferencia entre éste atributo y el atributo de la generalidad?

Respuesta: el atributo de generalidad sólo es posible desde el punto de vista de la construcción, el atributo de la semejanza del que hablamos ahora concierne sobre todo a objetos tales como la viga. Aunque cada parte es diferente en su constitución, cada una posee el atributo de la semejanza, porque todos son idénticos en su poder de acción.

Pregunta: ¿Cuál es el error si no son semejantes?

Respuesta: Si no existiera el atributo de la semejanza se caería en los errores de nihilismo o eternalismo.

Pregunta: ¿Por qué?

Si no hubiera semejanza, la viga y todos los otros componentes se enfrentarían entre sí, y no podrán crear el edificio por sus diferencias. Si el edificio no puede realizarse, entonces se caería en el nihilismo. Si no se puede crear el edificio porque todas las partes se enfrentan entre sí, pero se sostiene que existe un edificio, en razón de ser un edificio sin causas entonces se caería en el eternalismo.

第四異相者。椽等諸緣隨自形類相望差別故。問若異者應不同耶。答祇由異故。所以同耳。若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。失前齊同成舍義也。今既舍成。同名緣者當知異也。問此與別相有何異耶。答前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。問若不異者。有何過失耶。答有斷常過。何者。若不異者。瓦即同椽丈二。壞本緣法不共成舍故是斷。若壞緣不成舍而執有舍者。無因有舍故是常也。

En cuarto lugar, *atributo de la diferencia* (*yixiāng* 異相).

Las diversas condiciones como la viga son diferentes entre sí en conformidad con su propia especie individual.

Pregunta: si son diferentes, ¿cómo pueden ser similares?

Responder: ellas son similares precisamente porque son diferentes. Si no fueran diferentes, dado que la viga tiene [aproximadamente] once pies de largo, las tejas serían las mismas, y dado que esto destruiría la condición original [es decir, las tejas como deberían ser], entonces, como antes, no podría funcionar de manera idéntica como condiciones para el edificio. Ahora, dado que hay un edificio, todos deben unir de manera idéntica como condiciones, para que puedan entender que son diferentes.

Pregunta: ¿cuál es la diferencia entre esto y la característica de la particularidad?

Respuesta: la particularidad significa que todas las condiciones, como la viga, son distintas dentro del edificio. Ahora, cuando hablamos de diferencia, nos referimos a que cada una de las diversas condiciones, como la viga, son diferentes entre sí.

Pregunta: ¿cuál es el error si no son diferentes?

Respuesta: se caería en los errores de nihilismo y eternidad.

Pregunta: ¿Por qué?

Respuesta: Si no son diferentes, entonces las tejas serían de [aproximadamente] once pies de largo como la viga. Esto destruiría el *dharma* de la causa condicionante orinal y haría que el edificio no se realice completamente en conjunto, entonces se caería en el nihilismo. Si las causas condicionantes no realiza completamente el edificio, pero aún se sostiene que existe un edificio, en razón de ser un edificio sin causas entonces también se caería en el eternalismo.

第五成相者。由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。今現得成故知成相互成之耳。問現見椽等諸緣。各住自法本不作舍。何因得有舍義成耶。答祇由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。今由不作故。椽等諸緣現前故。由此現前故。舍義得成矣。又若不作舍椽等不名多緣。今既得緣名。明知定作舍。問若不成者。何過失耶。答有斷常過。何者。舍本依椽等諸緣成。今既並不作。不得有舍故。是斷也。本以緣成舍名為椽。今既不作舍故無椽是斷。若不成者舍無因有故是常也。又椽不作舍得椽名者亦是常也。

En quinto lugar, el *atributo de la realización* (*chéngxiāng* 成相). Debido a que el edificio se culmina como resultado de las condiciones, la viga y otras partes se llaman “causas condicionantes”. Si esto no fuera así, ninguno de los dos [es decir, las condiciones de formación y el resultado formado] sería pleno. Ahora, dado que ambos se culminan, debes saber que éste es el atributo de la culminación lo que permite la realización [del edificio].

Pregunta: cuando realmente vemos las diversas causas condicionantes como la viga, cada una es su propio *dharma* primordial y literalmente no hacen un edificio, ¿cómo es capaz de realizar totalmente el edificio?

Respuesta: simplemente porque las diversas causas condicionantes como la viga no hacen el edificio, el edificio logra culminarse. La razón de esto es que, si la viga hace [el edificio], éste desaparece, pue pierde su carácter intrínseco de ser una viga, por lo tanto, el edificio no podrá realizarse. Ahora, como no hace [el edificio], se manifiestan causas condicionantes como la viga. Debido a que se manifiestan [como siendo lo que son], el edificio se realiza. Además, si no hacen el edificio, las vigas y

las demás partes no podrían llamarse muchas causas condicionantes. Sin embargo, dado que pueden llamarse causas condicionantes, es claro de que crear definitivamente la casa.

Pregunta: si no hay culminación, ¿cuál sería el error?

Respuesta: se caería en los errores de nihilismo y eternalismo.

Pregunta: ¿Por qué?

Respuesta: el edificio se realiza originalmente apoyado en la viga y en otras varias causas condicionantes. Ahora, si no hacen el edificio juntas, no hay edificio posible, esto es nihilismo. Originalmente, una de las causas condicionantes que hace el edificio se llama viga. Ahora, si no se hace el edificio, entonces no hay viga, esto [también] es nihilismo. Si no hay culminación, entonces el edificio no tiene causas iniciales de existencia, por tanto, se caería en el eternalismo. Igualmente, si la viga sin crear el edificio, todavía se le llama viga, entonces se caería en el eternalismo.

第六壞相者。椽等諸緣各住自法本不作故。問現見椽等諸緣作舍成就。何故乃說本不作耶。答祇由不作故。舍法得成。若作舍去不住自法有舍義即不成。何以故。作去失法舍不成故。今既舍成。明知不作也。問若作去有何失。答有斷常二失。若言椽作舍去。即失椽法。失椽法故。舍即無椽不得有。是斷也。若失椽法而有舍者。無椽有舍是常也。又總即一舍。別即諸緣。同即互不相違。異即諸緣各別。成即諸緣辦果。壞即各住自法。別為頌曰

En sexto lugar, *el atributo de la desintegración* (*huài xiāng* 壞相). Cada una de las diversas causas condicionantes como la viga, conserva la posición de su propio *dharma*, por tanto, originalmente no lo hacen [el edificio].

Pregunta: si ve las diversas causas condicionantes como la viga delante de usted, crean y realizan el edificio ¿cómo puede decir que no lo hacen originariamente?

Respuesta: simplemente porque no crean [el edificio], el *dharma* edificio pueden realizarse. Si ellos [realmente] hicieran el edificio y no conservaran la posición de su propio *dharma*, entonces el edificio no podría existir.

Pregunta: ¿Por qué?

Respuesta: porque si [literalmente] hiciera [el edificio], perdería la posición de su propio *dharma*, y el edificio no se podría realizar. Ahora, dado que el edificio se realiza completamente, debes saber claramente que hace [el edificio]. Pregunta: si hiciera el edificio, ¿cuál sería el error?

Respuesta: existirían los errores de nihilismo y eternalismo. Si se afirma que la viga [literalmente] hace el edificio, se pierde el *dharma* viga, si esto sucediese el edificio

no tendría vigas, por tanto, no puede existir. Esto es nihilismo. Si se pierde el dharma viga, y sin embargo existe un edificio, esto sería eternalismo, porque el edificio existiría sin causas condicionantes, lo cual es eternalismo. Así pues, la totalidad es el edificio, lo particular son todas las causas condicionantes, la semejanza es una relación sin enfrentamientos [entre ellas], la diferencia es la diferencia de todas las causas condicionantes, la culminación significa que las diversas causas condicionantes crean un resultado, y la desintegración significa que cada [causa condicionada] conserva su propia posición particular. Para resumir esto en un verso:

一即具多名總相	多即非一是別相
多類自同成於總	各體別異現於同
一多緣起理妙成	壞住自法常不作
唯智境界非事識	以此方便會一乘

Lo numeroso en el uno es el atributo de la generalidad; lo numeroso que no es uno es el atributo de la particularidad. Lo total es realizado por numerosas especies que son semejantes; su semejanza se manifiesta en la diferencia de su propia constitución. El principio del origen condicionado de lo uno y lo numeroso se realiza sutilmente; la desintegración significa que cada uno conserva la posición propia de dharma de manera permanente y no realiza. Todo esto pertenece al reino de la sabiduría y no consciencia eventual. Por este medio puedes entender al único vehículo [la escuela Huayan].

Con esto termino mi pequeña explicación del pensamiento Huayan que servirá de introducción para entender mejor la traducción que ahora presento.

TRADUCCIÓN

La presente traducción incluye el texto chino digitalizado de la versión editada por la editorial Zhonghua shuju que lleva el nombre completo de *Tratado de león de oro de Huayan comparado y anotado*, editado por Fang Litian²⁵ que es considerada la versión más completa del texto. Sin embargo, no se ha introducido la puntuación dada en dicho texto por considerarla excesivamente interpretativa²⁶, aunque se ha empleado profusamente las notas y referencias dadas por el editor. La traducción castellana sigue la división en secciones del texto chino, los corchetes introducidos en diferentes partes indican el uso de palabras que no aparecen en el texto original

El tratado del león de oro 《金狮子章》

Fazang 法藏 (643-712)

明緣起第一

謂金無自性隨工巧匠緣遂有師子相起起但是緣故名緣起

Capítulo 1. Iluminando el surgimiento causal

Esto quiere decir que el oro no posee una *naturaleza propia* (*zìxíng* 自性), el surgimiento de los *atributos* (*xiāng* 相) del león de oro está condicionado únicamente por los hábiles artesanos que lo realizan. Dado que su surgimiento posee condiciones, se le llama *surgimiento condicionado* (*yuánqǐ* 緣起).

辨色空第二

謂師子相虛唯是真金師子不有金體不無故名色空又復空無自相約色以明不礙幻有名為色空

Capítulo 2. Distinguiendo entre forma y vacuidad

²⁵ Ver datos bibliográficos completos en las referencias.

²⁶ Las obras escritas en chino antiguo no poseen originalmente signos de puntuación, los cuales fueron introducidos en China recién el siglo XX.

Esto quiere decir que los atributos del león son *vacíos* (*xū* 虛) y que lo único verdadero realmente es el oro; es decir que el león no existe, pero que la substancia oro no es inexistente, por eso se les denomina *forma* (*sè* 色) y *vacuidad* (*kōng* 空) respectivamente. Asimismo, la vacuidad que no posee atributos propios, sólo por su unión con la forma se aclara, pues la realidad ilusoria *no obstruye*²⁷ (*bùài* 不礙). Por eso se les denomina forma y vacuidad.

約三性第三

師子情有名為遍計師子似有名曰依他金性不變故號圓

Capítulo 3. Explicación de las *tres naturalezas* (*sān xíng* 三性)²⁸

El león que existe a través de las *sensaciones* (*qíng* 情)²⁹ **se le denomina** [naturaleza] de total elaboración³⁰. A la del león que existe de manera aparente [en nuestra mente]³¹ se le denomina [naturaleza] dependiente. A la naturaleza invariable del oro se le llama [naturaleza] perfecta y completa³².

顯無相第四

謂以金收師子盡金外更無師子相可得故名無相

Capítulo 4. Demostración de la *inexistencia de atributos* (*wúxiāng* 無相)

Esto quiere decir que como el oro acoge al león en su totalidad, fuera del oro no existe atributo alguno del león que puede ser aprehendido. Por ello, a esto se le denomina [la puerta] de la inexistencia de atributos.

²⁷ “No obstrucción” (*bùài* 不礙) es una palabra muy importante dentro del pensamiento de Fazang, pues señala una particular cualidad de relación entre la materia y la vacuidad, entre lo fundamental, absoluto y verdadero y lo aparente. La no obstrucción marca la relación entre ambos niveles ontológicos y su fluidez, de esta no obstrucción depende en realidad su validez ontológica.

²⁸ La teoría de las tres naturalezas 三性 (*sān xíng*) tema central en medios de budismo Yogacara se convertirá en el pensamiento de Fazang en fundamental, pues le permitirá exponer su muy particular teoría de interrelación ontológica y con ello crear las bases de un sistema ontológico de la realidad que evita cualquier extremo y le permite convertirse en un mecanismo integrado y fluido que carga con ambos extremos de la realidad.

²⁹ Esta es la primera de las tres naturalezas, la que se conoce como naturaleza discriminadora, con “existencia a través de los sentidos” se entiende el león que se forma en la mente con la experiencia es decir la mezcla que surge de sentidos, consciencia y datos de los sentidos que reunidos forman nuestra concepción de león.

³⁰ *Biànjì* 遍計 (*parikalpanā*) señala todo aquellos que elabora la mente y es un concepto de la escuela Yogacara.

³¹ Esta es la segunda naturaleza, la que se conoce como la naturaleza dependiente.

³² Esta es la tercera naturaleza, la que se conoce como la verdadera naturaleza.

說無生第五

謂正見師子生時但是金生金外更無一物師子雖有生滅金體本無增減故曰無生

Capítulo 5. Explicación sobre el *no surgimiento* (wúshēng 無生)

Si hablamos de *la correcta visión*³³ (zhèngjiàn 正見) cuando el león surge, no surge otra cosa sino el oro, pues fuera del oro no hay una cosa que sea el león. Aunque el león surja y se extinga, en la substancia oro no hay en absoluto ni incremento ni disminución. Por ello se dice que no hay surgimiento.

論五教第六

一師子雖是因緣之法念念生滅實無師子相可得名愚法聲聞教

二即此師子緣生之法各無自性徹底唯空名大乘始教

三雖復徹底唯空不礙幻有宛然緣生假有二相雙存名大乘終教

四即此二相互奪兩亡情偽不存俱無有力空有雙泯名言路絕棲心無寄名大乘頓教

五即此情盡體露之法混成一塊繁興大用起必全真萬象紛然參而不雜一切即一皆同無性一即一切因果曆然力用相收卷舒自在名一乘圓教

Capítulo 6. Discusión sobre las *cinco enseñanzas* (wǔjiào 五教)

1.El león es un *dharma*³⁴ (fǎ 法) de *causas iniciales* (yīn 因) y *dependientes* (yuán 緣)³⁵, una realidad que surge y se extingue de pensamiento en pensamiento, no hay atributos del

³³ La *correcta visión* (zhèngjiàn 正) es el primer paso del Óctuple Sendero, al que los budistas consideran como el más importante método para salir del sufrimiento. Este primer paso señala la importancia de ver el mundo desde una perspectiva correcta, es decir y como es en realidad, lo que significa dejar de lado la visión vulgar que nos encamina a la ignorancia, al apego y por tanto nos hunde en el sufrimiento. Las diferentes escuelas interpretaron a su manera la correcta visión, el caso de Huayan es verlo desde la perspectiva del Buda, es decir como una realidad integrada.

³⁴ La palabra *dharma* (fǎ 法) tiene dos significados, el primer significado hace referencia a un objeto en su sentido más general no específico, este objeto puede ser real o imaginario, grande o pequeño, puede ser existente o inexistente y se escribe normalmente con minúscula. Por otro lado, *Dharma* (fǎ 法) escrito con mayúscula señala la verdadera enseñanza del Buda, la doctrina verdadera.

³⁵ La diferencia ente *causas iniciales* (yīn 因) y *dependientes* (yuán 緣) es que las primeras son entendidas en un sentido absoluto, como causa fundamental o al nivel de rasgo fundamental de un objeto, mientras que las segundas son causas en la base de una acción inminente o de la aparición de algo.

león que pueda ser aprehendido. A esto se le denomina la enseñanza de los primeros seguidores del buda del torpe *Dharma*.³⁶

2. Así pues, el león es un *dharma* que surge de causas dependientes, no posee una naturaleza propia particular y hasta lo más profundo de su ser es sólo vacuidad (*kōng* 空). A esto se le denomina *la enseñanza inicial del gran vehículo* (*dàchéng shǐjiào* 大乘始教)³⁷.

3. Si bien [el león] es hasta lo más profundo sólo vacuidad, su realidad ilusoria que no obstruye es similar a su falso surgimiento condicionado, ambos atributos coexisten. A esto se le denomina *la enseñanza final del gran vehículo* (*dàchéng zhōng jiào* 大乘終教)³⁸.

4. Las dos atributos mutuamente se eliminan y se extinguen, ni la engañosas *emociones*³⁹ (*qíng* 情) ni las falsedades persisten en su existencia, *ninguna tiene fuerza* (*wúyǒuli* 無有力)⁴⁰, la vacuidad y la existencia se destruyen. Las palabras y doctrinas son completamente desechadas, la mente ingresa en estado de reposo y no tiene más apegos. A esto se le

³⁶ Por convención se cree que aquí hace referencia a lo que los budistas Mahāyāna denominaban despectivamente Hīnayāna (pequeño vehículo; chin. *xiǎochéng* 小乘) o mejor conocidos como Theravāda, la escuela de los antiguos monjes, es la escuela conformada por los primeros seguidores del budismo y que ha sobrevivido en distintas formas hasta la actualidad en varios países del Sudeste Asiático. Normalmente se considera como representativo de sus ideas el canon budista escrito en palí, el más antiguo que existe.

³⁷ Lo que se llama aquí “enseñanza inicial del gran vehículo” señala seguramente a las primeras escuelas Mahāyāna de manera general a las escuelas relacionadas con la literatura de la Prajñāpāramitā y de manera particular a la escuela Madhyamaka (chin. *sānlùn zōng* 三论宗) o de los “tres tratados” que incluían el *Prāñnyāya-mūla-śāstra-ṭikā* (*zhōnglùn* 中论), el *Dvāda-śānikāya Śāstra* (*Shí'èrmén lùn* 十二门论), escritos por Nāgārjuna (Aprox. 150-250) y el *Śata-śāstra* (*bǎilùn* 百论) escrito por su discípulo Āryadeva (siglo III), todos centrados en la enseñanza de la vacuidad (*kōng* 空).

³⁸ Es muy posible que se refiera a las doctrinas del *tathāgatagarbha* (matriz del Buda; chin. *rúláicáng* 如來藏) y *ālaya-vijñāna* (consciencia almacén; chin. *ālàyé shí* 阿賴耶識) expuesta en *sūtra* como el *Śrīmālādevī Siṃhanāda Sūtra* (*Shèngmán jīng* 胜鬘经), el *Mahāyāna Mahāparinivāṇa Sūtra* (*Dàbān nièpán jīng* 大般涅槃经) el *Mahāyāna ghana-vyūha-sūtra* (*Dàchéng mìyán jīng* 大乘密严经) y tratados como el *Ratnagotravibhāga* (*Bǎoxìng lùn* 宝性论) o el del *Despertar de la fe en el Mahāyāna* (*Dàchéng qǐnxìn* 大乘起信).

³⁹ Lo que hemos traducido por *emociones* (*qíng* 情) según explica Müller en su diccionario de budismo (ver referencias), en algunos contextos tiene una connotación negativa, pues es considerada como una esfera de realidad engañosa producida por nuestra mente que surge a partir de nuestras emociones y pensamientos, asimismo es considerada como formando parte de una consciencia negativa.

⁴⁰ Fazang emplea como términos técnicos el tener fuerza (*yǒuli* 有力) y el no tener fuerza (*wúli* 無力) para señalar cómo todos los objetos dependientes actúan sobre otros objetos (como causa) y estos al mismo tiempo responden, de la interacción constante entre ambos depende su existencia. En este caso al señalar que no poseen fuerzas ambos, lo que se quiere señalar es que el acento de esta teoría que se está describiendo se encuentra en la pasividad de los objetos y por lo tanto en la incomprensión de cómo se presentan los objetos en la realidad.

denomina *la enseñanza del gran vehículo de la iluminación súbita* (*Dàchéng dùn jiào* 大乘頓教)⁴¹.

5. Así pues, las engañosas emociones son llevadas *hasta su extenuación* (*qíng jìn* 情盡), los *dharma*s revelan su *substancia* (*tǐ* 體), todo se funde completamente en un bloque indiferenciado. Todo los fenómenos proliferan y florecen en la *gran función*⁴² (*dàyòng* 大用) y emerge *la verdad perfecta* (*quán zhēn* 全真)⁴³, todo se integra como en un caos, pero sin mezclarse; todo es uno, pues *ninguno posee naturaleza* (*wúxìng* 無性); uno es todo, pues se alterna como causa y efecto; la fuerza [de lo individual y la función [de lo absoluto] mutuamente se acogen, se *pliegan y despliegan*⁴⁴ (*juǎnshū* 卷舒) en *soberanía*⁴⁵ (*zìzài* 自在) . A esto se le denomina el *vehículo único de la perfecta enseñanza circular*⁴⁶ (*yīchéng yuánjiào* 一乘圓教).

勒十玄第七

Capítulo 7. Tallando los diez misterios (*shíxuán* 十玄)

門一金與師子同時成立圓滿具足名同時具足相應門

Puerta 1.

El oro y el león *simultáneamente* (*tóng shí*, 同時) se realizan, se establecen y se encuentran plenamente satisfechos. A esto se denomina la puerta de la *mutua correspondencia* (*xiāngyíng* 相應) por simultaneidad y plenitud.

⁴¹ *La enseñanza del gran vehículo de la iluminación súbita* (*Dàchéng dùn jiào* 大乘頓教) es la denominación que recibe según este texto la escuela Zen del sur, una de las tres escuelas Zen durante la dinastía Tang de la cual será patriarca posteriormente el famoso monje Guifeng Zongmi (780–841), quinto patriarca Huayan, quien se decía pertenecer a esta escuela, algo que está en discusión. Ver *Living by Vow: A Practical Introduction to Eight Essential Zen Chants and Texts* de Shohaku Okumura, pp. 213 (ver referencias)

⁴² La gran función (*dàyòng* 大用) es un término muy usado en el pensamiento chino especialmente en el taoísmo y el confucianismo que señala la función del universo y sus fenómenos, aquí el empleo es muy similar.

⁴³ *La verdad perfecta* (*quán zhēn* 全真) señala al *bhūtatathatā* (*zhēnrú* 真如), es decir lo verdaderamente real, el oro en este caso.

⁴⁴ El termino *plegar y desplegar* (*juǎnshū* 卷舒) es una referencia a los nueve tiempos del pasado, presente y futuro. Contratar, o tomar, es una referencia al presente individual.

⁴⁵ *La soberanía* (*zìzài* 自在), en Fazang es un término técnico que señala la libertad de entrar y salir sin obstrucción.

⁴⁶ El *vehículo único de la perfecta enseñanza circular* (*yīchéng yuánjiào* 一乘圓教) señala a la escuela Huayan que integra todas las enseñanzas y unificado en la su doctrina todas las anteriores.

門二若師子眼收師子盡則一切純是眼若耳收師子盡則一切純是耳諸根同時相收悉皆具足則一
一皆雜一一皆純為圓滿藏名諸藏純雜具德門

Puerta 2

Si el ojo del león acoge íntegramente al león, entonces en su totalidad y pureza [el león] estará en el ojo. Si el oído del león acoge íntegramente al león, entonces en su totalidad y pureza [el león] estará en el oído. Si todos los *órganos de los sentidos* (*zhūgēn* 諸根) simultánea y mutuamente se acogen íntegramente, entonces cada uno de ellos se mezclará y cada uno de ellos se tendrá en su pureza como un completamente perfecto depósito. A esto se denomina la puerta de la posesión de virtudes por todos los [dharma] almacenes puros y mezclados.

門三金與師子相容成立一多無礙於中理事各各不同或一或多各住自位名一多相容不同門

Puerta 3

El oro y el león mutuamente se incluyen, se realizan y se establecen, pues lo uno y lo múltiple no poseen restricciones. De ahí que si bien el principio⁴⁷ (*lǐ* 理) y el evento⁴⁸ (*shì*

⁴⁷ La palabra traducida aquí por *principio* (*lǐ* 理) es quizás una de las más importantes y recurrentes del pensamiento chino en su periodo imperial. Su primera aparición en un contexto filosófico se remonta a la época preimperial donde en varios textos es ligada a una estructura moral y de poder elemental subyacente que sirve como guía y fundamento natural del comportamiento. Posteriormente el término aparece en *Los cuatro libros del Emperador Amarillo* (*Huángdì sìjīng* 黄帝四经) donde va adquiriendo un significado cada vez más profundo y por aquella época el *Shuowen jiezi* 說文解字 —el primer diccionario en la historia china— la define como “tratar el jade” (*zhìyùyě* 治玉也) en referencia a la necesidad de seguir las vetas naturales del jade para convertirlo en un objeto útil. En el periodo de las Seis Dinastías, en medios taoístas, al término se le comienza a dar un empleo cada vez más importante, primero ligado al lenguaje como lo que señala la “coherencia” y la verdadera “realidad” (*shí* 实) en contraste con el nombre (*míng* 名) y posteriormente como principio profundo de las cosas, ese es el uso que se encuentra en pensadores como Wang Bi 王弼 (226-249), importante representante de la Escuela de los Misterios (*xuánxué* 玄学), y luego en Jikang 嵇康 (223-262), el más importante de los pensadores del grupo de los Siete Sabios del Bosque de Bambú (*zhúlínqīxián* 竹林七贤). En la escuela Huayan el término aparece por primera vez en Dushun quien en su obra *Aproximación meditativa al Mundo del Dharma del Avatamsaka* (*Huáyán fǎjiè guānmén* 華嚴法界觀門) lo emplea para señalar la esencia verdadera de lo real —en contraste con *evento* (*shì* 事)— que en medios Mahāyāna no es otra cosa que la vacuidad (*kōng* 空), pero que tiene la virtud como bien lo señala Imre Hamar (2014, p.20) de ser un término positivo que ayudará a la escuela a realidad como una fusión de lo verdadero y lo aparente.

⁴⁸ La palabra traducida aquí por *evento* (*shì* 事) es un término difícil, sin mucha tradición en el pensamiento chino. En el *Shuowen jiezi* 說文解字 el término aparece definido como (*zhí yě* 職也) Es decir un puesto gubernamental, una responsabilidad que alguien debe asumir o también puede ser traducido como verbo y significaba gobernar, dirigir, etc., al parecer por los contextos en los que aparece lo que se intentaba señalar era una circunstancia a la cual uno accedía con esfuerzo en un determinado momento y por la que se tenía cierto poder temporal, eventual. Durante la dinastía Han, específicamente en el *Huainanzi* 淮南子 el término adquiere

事) cada uno es diferente, sea en lo uno o lo múltiple cada cual permanece en su respectiva posición. A esto se llama la puerta de la diferencia por mutua inclusión de lo uno y lo múltiple.

門四師子諸根一一毛頭皆以金收師子盡一一徹徧師子眼眼即耳耳即鼻鼻即舌舌即身自在成立
無障無礙名諸法相即自在門

Puerta 4

Todos las facultades y órganos del león y cada uno de sus pelos acogen al león en su integridad a través del oro; asimismo, cada uno de ellos penetra en todas las partes del león. Así pues, sus ojos son sus oídos, sus oídos son su nariz, su nariz son su lengua y su lengua es su cuerpo. Cada una de aquellas facultades y órganos en su soberanía, se realiza, se establece, no se obstaculiza, ni se restringe. A esto se denomina la puerta de la soberanía por la mutua identidad de todos los *dharma*.

門五若看師子唯師子無金即師子顯金隱若看金唯金無師子即金顯師子隱若兩處看俱隱俱顯隱則秘密顯則顯著名秘密隱顯俱成門。

Puerta 5

Si miramos al león, únicamente está el león, no hay oro; esto significa que cuando el león aparece, el oro se oculta. Por otra parte, si miramos al oro, únicamente está el oro, no hay león; esto significa que cuando el oro aparece, el león se oculta. Si miramos a ambos, entonces ambos se ocultan y ambos aparecen [simultáneamente]. Al ocultarse, ellos se esconden, al aparecer, ellos se manifiestan. A esto se denomina la puerta de la realización conjunta por lo arcano que se oculta y manifiesta.

un valor más cosmológico al señalar aquello en lo que el Dao se manifiesta y en algunos casos opuesto a la *no acción* (*wúwéi* 无为) taoísta al implicar cierto esfuerzo (Major, 2010, p.89). Este último es el sentido que ingresará en el budismo como contraste de (*lǐ* 理) En algunos textos se le ha traducido por fenómeno en contraste con el *noúmeno* (*lǐ* 理), pero dichas traducciones son erróneas pues están cargadas de un sentido asociado a teorías filosóficas occidentales que los termino no poseen al interior del budismo, de ahí mi preferencia de traducirlo como “evento” que además de estar asociado en castellano con la palabra “eventual”, es decir, algo no permanente —muy cercano al uso budista—, está asociado también con una acción, si bien se pierde hasta cierto punto la familiaridad que tiene el lector con la palabra “fenómeno”, mi traducción pretender crear un vocabulario más apropiado que permita una mejora del budismo y sus ideas.

門六金與師子或隱或顯或一或多定純定雜有力無力即此即彼主伴交輝理事齊現皆悉相容不礙
安立微細成辦名微細相容安立門

Puerta 6.

El oro y el león, se oculta o se manifiesta, es uno o múltiple, es consistentemente puro o consistentemente mezclado, posee fuerza o no la posee, es uno o el otro, son señor y servidor que intercambian esplendor, es principio y evento que juntos se actualizan, ellos mutuamente se incluyen, no se obstruyen, no se restringen, armoniosamente se establecen, son delicadamente sutiles y se realizan completamente. A esto se denomina la puerta del armonioso establecimiento por la mutua inclusión de lo delicadamente sutil.

門七師子眼耳支節一一毛處各有金師子一一毛處師子同時頓入一毛中一一毛中皆有無邊師子
又復一一毛帶此無邊師子還入一毛中如是重重無盡猶天帝網珠名因陀羅網境界門

Puerta 7

En cada uno de los ojos del león, de sus orejas, de sus extremidades, de sus articulaciones y en cada uno de sus pelos se encuentra un león de oro. Igualmente, todos los leones que se encuentran en cada uno de sus pelos simultánea y súbitamente entran en un solo pelo, pues en cada uno de sus pelos⁴⁹ hay un número infinito de leones. Además, cada uno de aquellos pelos que llevan consigo un infinito número de leones se reinserta a su vez en cada uno de los pelos de los leones. De esta manera todo se repite infinitamente como en las perlas de la red del señor celestial. A esto se denomina la puerta del universo de la red de Indra.

門八說此師子以表無明語其金體具障真性理事合論況阿賴識令生正解名托事顯法生解門

Puerta 8.

⁴⁹ *ālaya-vijñāna* el primer componente normalmente es traducido como “depósito” y el segundo como “consciencia”. Término budista relativamente tardío —apareció alrededor del siglo I—, señala un nivel de consciencia de la mente donde todo lo que normalmente percibimos como real se encuentra en potencia a manera de una *semilla* (sánscr. *bīja*; chi. *zhǒngzǐ* 种子). La escuela *Yogācāra* incorporará posteriormente dentro de su esquema de consciencia y lo considerará como la octava consciencia y base de su psicogénesis. De manera similar, aunque con otras connotaciones, la escuela *Huayan*, tan centrada en explicar las formas de integración de lo real y lo aparente, de lo verdadero y lo falso, etc. empleará dicha consciencia para explicar cómo en ese nivel de consciencia se evidencia en la mente tanto la pureza y luminosidad del Tathatā —de ahí que *El despertar de la fe en el Mahāyāna* afirme que la mente como fenómeno (samsara) está fundada en el *tathāgatagarbha*— como la impureza del mundo irreal del apego y sufrimiento.

Hablo de este león para mostrar la ignorancia (*wúmíng* 無明), hablo de aquella substancia de oro para hacer suficientemente clara la *naturaleza verdadera* (*zhēngxìng* 真性). El principio y los eventos se discuten juntos para describir la *ālaya-vijñāna* (*ālāishí* 阿賴識; *consciencia depósito*) y para poder crear una *correcta comprensión* (*zhèngjiě* 正解). A esto se llama la puerta del nacimiento de la comprensión por los *dharma* que se manifiestan apoyados en eventos.

門九師子是有為之法念念生滅剎那之間分為三際謂有過去現在未來此三際各有過現未來總有三三之位以立九世即東為一段法門雖則九世各各有隔相由成立融通無礙同為一念號十世隔法異成

Puerta 9

El león es un *dharma* que actúa [por las leyes del *karma*] ⁵⁰ (chin. *yǒuwéi* 有為; sánscr. *saṃskṛta*), que surge y se extingue de pensamiento en pensamiento. La duración de estos *ksana* (*chànà* 剎那) o tiempo que dura un pensamiento se divide en tres, a saber: el pasado, el presente y el futuro; cada uno de estos contiene a su vez su propio pasado, presente y futuro; en suma, hay tres veces tres momentos. Estos nueve momentos al establecerse forman juntos su periodo de la *puerta del dharma*⁵¹ (chin. *fǎmén* 法門; sánscr. *dharma-paryāya* o *dharma-mukha*). Aunque son nueve periodos y cada uno se encuentra separado del otro, al ser mutuamente la razón de su completo establecimiento, ellos se combinan y penetran sin obstáculo, todos juntos constituyen un pensamiento (un instante del tiempo). A esto se señala como la puerta de la completa realización por los diversos *dharma* separados por los diez tiempos

門十金與師子或隱或顯或一或多各無自性由心回轉說事說理有成有立名唯心回轉善成門

⁵⁰ Esta palabra es muy interesante, su sentido budista general es aquello que tiene causa, es decir aquello que depende de otras para existir; sin embargo en el taoísmo está asociada a actuar y tiene una connotación claramente negativa por estar en contra de lo natural y espontáneo, en contraste con la *no-acción* 無為 es uno de los términos más valorados y ricos del taoísmo, pues además de señalar el correcto movimiento propio del hombre sabio, es también una actitud mental, un principio cosmológico y político.

⁵¹ Término muy usado en el budismo desde épocas tempranas que significa “introducción a la doctrina” o “manera de enseñar la doctrina”. En el presente contexto el término hace referencia al mundo fenoménico que nosotros llamamos realidad, el cual se encuentra atado a estos nueve tiempos que viene de nombrar y que forman según Fazang el preámbulo de ingreso al camino budista. Además de querer explicar las características temporales de todos los fenómenos, Fazang logra rescatar este mundo e integrarlo al camino budista sin carga negativa. Lo cual, es uno de los objetivos del proyecto budista Huayan.

Puerta 10.

Al oro y al león se les puede describir como estando ocultos o manifiestos, como siendo uno o múltiples; sin embargo, ni uno ni otro poseen una naturaleza propia (*zìxìng* 自性). A causa de la *única mente* (*wéixīn* 唯心) que los *refleja y transmite* (*huízhuǎn* 回轉) se puede hablar de fenómenos o de principio, de que exista una completa realización o un establecimiento. A esto se le llama la puerta de la perfecta realización por la perfecta circulación de la solo-mente.⁵²

括六相第八

師子是總相五根差別是別相共從一緣起是同相眼耳等不相濫是異相諸根合會有師子是成相諸根各住自位是壞相

Capítulo 8. Imagen conjunta de los seis atributos.

El león es *el atributo de la generalidad* (*zōngxiāng* 總相). Lo específico de los cinco órganos de los sentidos es el *atributo de la particularidad* (*biéxiāng* 別相). El conjunto que surge a partir de una sola causa es *el atributo de la semejanza* (*tóngxiāng* 同相). La no superposición entre la vista, el oído y los demás órganos de los sentidos es el *atributo de la diferencia* (*yìxiāng* 異相). La concreta combinación de todos los órganos de los sentidos en la composición del león es el *atributo de la realización* (*chéngxiāng* 成相). La permanencia en la posición de cada uno de los órganos de los sentidos es el *atributo de la desintegración* (*huàixiāng* 壞相).

成菩提第九

菩提此雲道也覺也謂見師子之時即見一切有為之法更不待壞本來寂滅離諸取捨即於此路流入薩婆若海故名為道即了無始已來所有顛倒元無有實名之為覺究竟具一切種智名成菩提

Capítulo 9. Realizando la iluminación

⁵² Según un comentario de la dinastía Song, esta puerta fue remplazada luego por Fazang por el término “Puerta de la posesión de virtudes por la perfecta luminosidad entre el señor y su servidor.” (*Zhǔ bàn yuánmíng jù dé mén* 主伴圓明具德門) la intención según explica el propio Fazang es para no dar prioridad a ninguna de las puertas que son básicamente iguales y se encuentran compenetradas mutuamente.

La *iluminación* (pútí 菩提; sáns. *bodhi*) es el vasto *dao* (yún dào 雲道), es el *tomar consciencia* (jué 覺). Esto quiere decir que, al momento de mirar al león, se mira que todos los *dharma* que actúan por las leyes del karma no se desintegran, pues desde sus orígenes estaban *quietos y extintos* (jimiè 寂滅). Alejarse de todo *apego o renuncia* (qǔshě 取捨) es el camino por el que todo fluye hasta ingresar al mar *sarvajña* (sàpóruò 薩婆若海, el mar del conocimiento perfecto alcanzado por el Buda en la iluminación), por ello se le llama *dao* 道. Uno inmediatamente entiende que no hay inicio y que todas las confusiones (*diāndǎo* 顛倒) desde el principio no poseían realidad alguna, por eso se le denomina “tomar consciencia”; incluso se puede decir que se posee el *conocimiento absoluto de las causas de todos los fenómenos* (yīqièzhǒngzhì 一切種智)⁵³ de ahí que se le llame “realizar la iluminación”.

入涅槃第十

見師子與金二相俱盡煩惱不生好醜現前心安如海妄想都盡無諸逼迫出纏離障永捨苦源名入涅槃

Capítulo 10. Ingresando en el nirvana

Al mirar al león y al oro, los atributos de ambas son llevadas hasta su extenuación, las aflicciones resultantes de las pasiones no surgen; aunque la belleza y la fealdad se manifiesten ante los ojos, la mente mantiene su tranquilidad como la de un mar tranquilo. Asimismo, todos los pensamientos son también llevados hasta su extenuación; no hay más presiones o preocupaciones. Libre de las ataduras, no hay resistencia y se cortan las fuentes del sufrimiento. Esto es lo que se llama “*ingresar en el nirvana*” (rùnièpán 入涅槃).

⁵³ Este tipo de sabiduría pertenece a un grupo de tres, a saber a) 一切智 es la sabiduría de los śrāvaka y pratyekabuddha de que todos los dharma o leyes son vacíos e irreales; b) 道種智 es la sabiduría de los bodhisattva de las cosas en su propia discriminación; c) 一切種智 es la sabiduría perfecta del Buda de que todos sus aspectos y relaciones pasadas, presentes y futuras.

CONCLUSIONES

El texto cuya traducción hemos realizado refleja tanto a nivel terminológico como doctrinal su pertenencia a una clara línea de análisis de la tradición budista. Los términos empleados, los métodos de argumentación y los objetivos son puramente budistas, el empleo de terminología perteneciente al pensamiento tradicional chino que parece evidente en algunos puntos —*dao* 道 o *li* 理 —, no es realidad ninguna concesión, pues se nota claramente la introducción de claras modificaciones de sentido y significado hasta el punto de convertirlos en términos budistas. Lo que si resulta indudable en el texto es la fuerza argumentativa del autor y la belleza estilística que el texto refleja de principio a fin —y que la traducción ha intentado reflejar—, no hay duda de que es un texto muy cuidado y trabajado por su autor, pues además de circular, es muy preciso y no hay una sola palabra que sobre, incluso me atrevería a pensar, algo no muy raro realmente en la tradición de pensamiento china e india, que el texto en su estilo refleja la doctrina que pretender exponer y quizás esa sea su intención real de emplear con indiferencia contenida términos o ideas chinas que luego lleva hasta su “extenuación” como gusta decir el texto. Regresando a la hipótesis general del trabajo y ya respondida la hipótesis secundaria, se podría afirmar que el texto introduce una visión rica e innovadora del budismo en general, lo cual está al margen de su procedencia china y que su influencia e importancia posterior no se debe a su redacción en lengua china, sino a la profundidad de las ideas que expone.

REFERENCIAS

Primaria

Avataṃsaka sūtra (1993) *The Flower Ornament Scripture* (Thomas Cleary trad.), Boston: USA, Shambala Publications.

FAZANG *Fanwang jing pusa jieben shu*, 梵網經菩薩戒本疏 (Comentario básico sobre los preceptos del bodhisattva Brahmajāla-sūtra) Taisho Tripitika vol. 40, no. 1813.

FAZANG *Huayanjing tanxuan ji* 華嚴經探玄記 (*Registros de la investigación en los misterios del Avataṃsaka sūtra.*) Taisho Tripitika, vol. 35, no. 1733.

FAZANG *Huayan jing wenyi gangmu* 華嚴經文義綱目 (Bosquejo del contenido del Avataṃsaka sūtra.) Taisho Tripitika, vol 35, no. 1734.

FAZANG *Huayanjing zhigui* 華嚴經旨歸 (Sentido del Avataṃsaka sūtra.) Taisho Tripitika, vol. 45, no. 1871.

FAZANG *Huayanjing zhuanji* 華嚴經傳記 (Registro sobre la transmisión del Avataṃsaka sūtra.) Taisho Tripitika, vol. 51, no. 2073.

FAZANG *Huayan wujiao Zhang* 華嚴五教章 (Tratado de las cinco enseñanzas del Avataṃsaka sūtra), Taisho Tripitika, vol. 45, no, 1866.

FAZANG *Jin shizi Zhang* 華嚴經金師子章 (Tratado de león de Oro del Avataṃsaka sūtra) Taisho Tripitika vol. 45, no. 1881.

FAZANG *Dacheng qi xin lun yiji* 大乘起信論義記 (Notas sobre el significado del tratado del Despertar de la Fe en el Mahāyāna) Taisho Tripitika, No. 1846.

FAZANG *Hua yan jin shi zi zhang jiao shi* 華嚴經金師子章 (Tratado del león de oro comentado y anotado). Zhonghua shu ju: Xin hua shu dian Beijing fa xing suo fa xing, 1983.

FAZANG *An English translation of Fa-Tsang's commentary on the awakening of faith*, Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2004.

FAZANG *Fazang (643-712) - Der goldene Löwe : zur Philosophie der Huayan-Schule*, Minima Sinica ; 2, 1997

Secundaria

BUSWELL, R. y LOPEZ, D. (2014), *The Princeton dictionary of Buddhism*, Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.

CHAN, Wing-tsit, (1963) ed. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton University Press, 1963.

CHEN, Jinhua (2007), *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*, Leiden, Holanda: Brill.

- CHEN, Kenneth (1973) *Buddhism in China*. Princeton, USA: Princetown University Press, 1973.
- COOK, Francis H. (1977), *Hua-yen Buddhism : the jewel net of Indra*, Pennsylvania : Estados Unidos: Pennsylvania State Univ. Press.
- CLEARY, Thomas (1983), *Entry into the inconceivable : an introduction to Hua-yen Buddhism* Honolulu, USA: University of Hawaii Press.
- DASGUPTA, S. (1922) *A history of Indian philosophy*, Cambridge UK. Cambridge University Press (5 volumenenes).
- FOX, Alan The Practice of Huayan Buddhism, in *Chinese Buddhism: Past, Present, and Future*, Yilan, Taiwan: Foguang.
University Center for Buddhist Studies, 2015, pp. 259-285.
- FOX, Alan (2013), Huayan Metaphysics of Totality, in Emmanuel, S.M. *A Companion to Buddhist Philosophy*, Wiley Blackwell.
- FOX, Alan. (2009) *Translation and essay on Huayan Buddhism* in Edelglass, W. and Garfield, J.L. *Buddhist Philosophy*.
Essential Reading, New York: Oxford University Press, pages 73-82.
- GIMELLO, Robert M., PETER N. Gregory, (1990) *Studies in Ch'an and Hua-yen*, University of Hawai Press, Honolulu,
- GRUZALSKY, Bart (2000). *Buda*, Madrid, España: Tecnos.
- HAMAR, Imre (2002). A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography, Tokyo: *The International Institute of Buddhist Studies*.
- HAMAR, Imre (1998a). The Doctrines of Perfect Teaching in Ch'eng-kuan's Introduction to his Commentary on the Hua-yen-ching. *Journal of The Center for Buddhist Studies* 3, pp. 331-349.
- HAMAR, Imre (1998b) "Chengguan's Theory of Four Dharma-dhātus". *Acta Orientalia* 51, 1-2, pp. 1-19.
- HAMAR, Imre (1999) Buddhism and The Dao in Tang China: The Impact of Confucianism and Daoism on the Philosophy of Chengguan. *Acta Orientalia*. 52, 3-4, pp. 283-292. Recuperado de <http://imrehamar.elte.hu/index.php?menu=downloads>
- HAMAR, Imre (2003) The Existence or Nonexistence of the Mind of Buddha: A Debate between Faxingzong and Faxiangzong in Chengguan's interpretation. *Acta Orientalia*, 56, 2-4, pp. 339-367.
- HAMAR, Imre (2007), *Reflecting mirrors : perspectives on Huayan Buddhism*, Wiesbaden, Alemania: Harrassowitz.
- HAMAR, Imre (2007), "The Manifestation of the Absolute in the Phenomenal: World Nature Origination in Huayan Exegesis", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Vol. 94, pp. 229-250.

- HAMAR, Imre (2014). *The Buddhāvataṃsaka-sūtra and Its Chinese Interpretation: The Huayan Understanding of the Concepts of Ālayavijñāna and Tathāgatagarbha* (Tesis doctoral) Acad. of Sci. Eötvös Loránd Tudományegyetem. Hungría. Recuperado de <http://real-d.mtak.hu/784/>.
- KOH, Seunghak (2015). The Huayan Philosophers Fazang and Li Tongxuan on the “Six Marks” and the “Sphere of Edification”, *The Eastern Buddhist*, Vol. 46, No 2, pp. 1-18. Recuperado de <http://sci-hub.tw/http://www.jstor.org/stable/26274147>
- LAI, Whalen (1980) “The I-Ching and the formation of the Hua-Yen philosophy” *Journal of Chinese Philosophy*, V. 7 pp. 245-258. Recuperado de <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-JOCP/jc26754.htm>
- MAJOR, John S. (2010) *The Huainanzi: a guide to the theory and practice of government in early Han China / Liu An, King of Huainan*, New York Chichester, West Sussex, USA: Columbia University Press
- MULLER, Charles (1995) *Digital Dictionary of Buddhism* 電子佛教辭典 (1995) <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>
- NORITOSHI, Aramaki “The Huayan tradition in its early period” *Reflecting mirrors : perspectives on Huayan Buddhism*, Wiesbaden, Alemania: Harrassowitz.(169-189)
- ODIN, Steve (1982) *Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism*, Albany, USA: State University of New York Press.
- OKUMURA, Shohaku (2012) *Living by Vow: A Practical Introduction to Eight Essential Zen Chants and Texts*, Boston, USA: Wisdom Publications.
- STORCH, Tanya (2014) *The history of Chinese Buddhist bibliography: censorship and transformation of the Tripitaka*, Amherst, New York: Cambria Press.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. (1993) “Trisvabhavakarika. Estrofas acerca de las tres naturalezas de Vasubandhu”. *Revista de Estudios Budistas*, N°4.
- TSUCHIDA Kenjiro (2012) “The Relationship between Zhu Xi and anti-Zhu Xi Doctrine and Huayan(Kegon) Doctrine in China and Japan” *Avatamsaka Buddhism in East Asia*, Harrassowitz Verlag,Wiesbaden, pp 189-204.
- VAN NORDEN, Bryan; TIWALD, J. (2014) *Readings in later Chinese philosophy*, Indianapolis, USA: Hackett Publishing Company, Inc.
- VERDU, A. (1981), *The philosophy of Buddhism: a "totalistic" synthesis*, The Hague, Holanda: Martinus Nijhoff Publishers.
- WEINSTEIN, Stanley (1973) “Imperial Patronage in T’ang Buddhism.” *Perspectives on the T’ang*, eds. Arthur F. Wright and Denis C. Pritchett, Yale University Press, pp.265-306.
- ZIPORYN, Brook (2013), *Ironies of oneness and difference: coherence in early Chinese thought: prolegomena to the study of Li*, Albany, New York : SUNY Press.