

Los sutras Mahayana y el Zen II



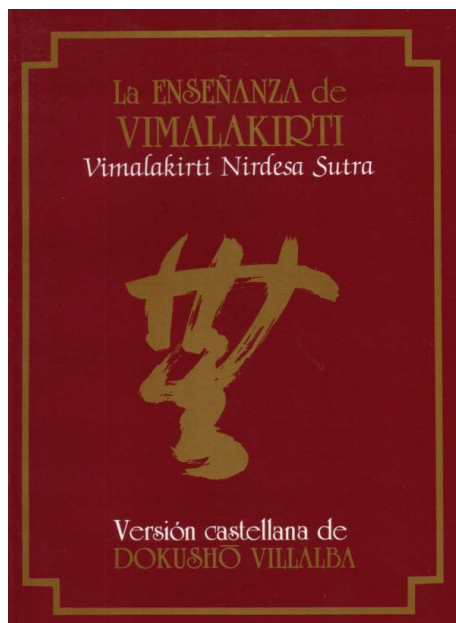
(Hi

istoria del Budismo Zen)

por Heinrich Dumoulin

Segunda parte

LA RESPUESTA DEL SILENCIO - VIMALAKIRTI



El Vimalakirti Sutra, que hace remontarnos al tiempo de Sakyamuni, presenta una expresión atractiva del espíritu y de la enseñanza del Mahayana. La figura central del sutra es un cabeza de familia llamado Vimalakirti quien, aunque nunca ordenado monje, alcanzó un elevado grado de iluminación en su estado laico y llevó la comprometida vida de un Bodisatva. Sí, como el sutra declara, Vimalakirti o su prototipo se contó entre los seguidores espirituales de Sakyamuni, no podemos asegurarlo. El nombre significa «gloria sin mancha». El sutra describe el cuadro ideal de un Bodisatva laico, y ofrece un estímulo atractivo para el budismo laico mediante su llamativa descripción de las ventajas de la vía del Bodisatva sobre las del discípulo (sravaka).

Datando en su forma más tardía del s.II d.C., el Vimalakirti Sutra -su título completo es Vimalakirtinirdeśa Sutra, que significa «el sutra de la enseñanza de Vimalakirti»- es uno de los sutras Mahayana primitivos (42). Se supone que en la fecha de su composición ya se conocían los textos básicos del cuerpo de la Prasñâpâramitâ. El Vimalakirti Sutra adopta las visiones centrales sobre la vacuidad encontradas en los sutras de la Sabiduría y pertenece a las fuentes primitivas de la tradición para la filosofía de la Vía del Medio. La mente no se comprende de forma idealista tal y como lo hace la doctrina Yogâcâra, sino como «no-mente»(43).

El Vimalakirti Sutra fue traducido al chino con más frecuencia que cualquier otro sutra. Son particularmente notables las traducciones de Kumarajiva (350-409) y Hsüan-tsang (600/2-664) (44). Mientras que la última traducción proviene de una recensión que revela el sutra en su etapa de mayor desarrollo, fue la traducción de Kumarajiva la que gozó de mayor popularidad en Extremo oriente. En Japón, su intérprete más famoso fue el príncipe regente Shôtoku Taishi (574-622). También fue traducido frecuentemente al tibetano, así como a otras lenguas centro asiáticas. El texto corto se conoce en occidente a través de cuatro traducciones inglesas, así como una al francés y otra al alemán (45).

En China, el Vimalakirti Sutra pertenece a una línea de tradición que se extiende desde los sutras Prasñâpâramitâ al Zen. El sutra muestra gran predilección por las paradojas y las declaraciones negativas. Numerosos pasajes sobre meditación y sabiduría iluminada apuntan claramente en la dirección del Zen. El tercer capítulo contiene una escena que ejemplifica la enseñanza del sutra. El Buda propone enviar a uno de sus discípulos a Vimalakirti, quién previamente ha enviado al Maestro quinientos jóvenes distinguidos. Mientras tanto, Vimalakirti permanece en su casa tumbado en su lecho de enfermo. Sin embargo, su enfermedad es un «medio hábil» (upâya) para atraer a su casa a muchos visitantes, donde podrá instruirlos. Al discípulo enviado se le pide que pregunte por la condición del venerable laico, pero uno a uno, los candidatos para la misión se excusan de hacerlo, pues todos relatan una experiencia anterior en la que Vimalakirti les dejó desconcertados debido a su comprensión inadecuada de la enseñanza budista. Motivado por el conocimiento de sunya, Vimalakirti explicó uno por uno a todos los discípulos -y este es el contenido esencial de este capítulo- el significado de la meditación adecuada, de la enseñanza adecuada, de la petición y recepción de limosnas adecuada, de la adecuada práctica de la purificación y del sendero adecuado del mérito.

El encuentro con Sariputra, que es el primero registrado en el sutra, es el más importante para nosotros. Aquí Sariputra relata la explicación dada por Vimalakirti sobre el sendero adecuado de la meditación:

«Cuando me encontraba sentado en el bosque bajo un árbol en calma meditación, Vimalakirti se acercó y me dijo: «No es necesario sentarse para meditar. No revelar el cuerpo en los tres mundos (del deseo, de la forma y de la no-forma), eso es meditación. No salirse de la concentración en la que se extinguen las funciones internas y sin embargo conducirse manteniéndose a la altura de las circunstancias, eso es meditación. No abandonar el sendero de la enseñanza y sin embargo enfrascarse en los propios asuntos mundanos, eso es meditación. No permitir que la mente more en el interior ni en el exterior, eso es meditación. No dejarse perturbar por toda clase de intenciones negativas sino practicar los treinta y siete factores de la iluminación, eso es meditación. No eliminar las perturbaciones y sin embargo entrar en el nirvana, eso es meditación. Quienquiera que se siente así en meditación recibe el sello del Buda»(46).

Tal y como cuenta el sutra, Sariputra se quedó mudo y fue incapaz de dar una respuesta. En el pasaje previamente citado, se da un contraste entre la forma Mahayana de meditar y la del canon pali (47). Desde la perspectiva Zen, numerosas características esenciales de esta nueva -aunque quizá tan cercana a la original- forma de meditación budista son de particular interés. Por sí mismo, sentarse inmóvil no es suficiente. En la meditación dinámica y sin objeto del Mahayana los valores y actividades cotidianas se amplifican con el profundo estado de concentración. Al referirse a los treinta y siete factores de la iluminación el sutra muestra su vínculo con la tradición, mientras que aquí el Zen hace tabla rasa de ello. Lo más sorprendente de todo es la observación final referente a la no eliminación de las perturbaciones. Las diversas traducciones no se ponen de acuerdo en este pasaje (48). Según la clara e inequívoca traducción de Kumarajiva, no es necesario limpiar la mente de perturbaciones para alcanzar la iluminación. Este es precisamente el punto de vista del Sexto Patriarca del Zen chino, Hui-neng, y de sus discípulos. Respecto a las divergencias de opinión sobre esta cuestión en el Zen chino, diremos más posteriormente.



Las observaciones de Vimalakirti respecto al sendero adecuado de la meditación nos acercan mucho a las prácticas meditativas del Zen. En el punto donde el Vimalakirti Sutra alcanza su climax, la presencia del Zen es inequívoca. Mañyusri, el Bodisatva de la Sabiduría, pregunta a la asamblea de Bodisatvas por el significado de la entrada en el Dharma de la no-dualidad. El noveno capítulo describe cómo treinta y dos Bodisatvas intentaron dar una respuesta, describiendo cada uno la condición de la no-dualidad en términos de la resolución de pares de opuestos tales como surgimiento y disolución, sujeto y objeto, pureza e impureza, samsara y nirvana. Entonces los Bodisatvas plantearon la misma pregunta a Mañyusri, que replicó:

«Desde mi punto de vista, no hay nada que decir respecto a todas las cosas, nada que explicar, nada que mostrar, nada que conocer. Desligarse de todo cuestionarse y responderse, ésta es la entrada en la doctrina de la no-dualidad»(49).

Entonces, le preguntó a Vimalakirti por su opinión sobre ello: «Vimalakirti permaneció en silencio y no dijo ni una sola palabra.» A causa de esto, el Bodisatva de la sabiduría le elogió, diciéndole, «¡Bien hecho!, ¡bien hecho! Ningún signo, ninguna palabra, ésta es en verdad la entrada en la doctrina de la no-dualidad»(50).

Por ello los maestros Zen se muestran reacios a expresar la iluminación, la condición de la no-dualidad, con palabras o signos. La singularidad de la realidad, que trasciende todos los objetos y se experimenta en la iluminación, es inexpresable. En un capítulo posterior, el sutra habla de una «Tierra Pura» en la que los Bodhisattvas «realizan su función búdica a través de la soledad, la no-habla, la no-explicación, la no-muestra, el no-conocimiento, la no-acción y la no-creación»(51). La paradoja de la vida del Bodhisattva con sus características negaciones gira sobre el discípulo Zen, señalando el sendero hacia la iluminación. Como el sutra dice a los Bodhisattvas, «el silencio calmo es su casa»(52). De la no-actividad del silencio fluye su actividad pura. El Vimalakirti Sutra, al igual que la vía del Zen, está entrelazado con la *prasañā*; es genuino Mahayana y por tanto cercano al Zen.

PERSPECTIVAS PSICOLÓGICAS - EL LANKĀVATĀRA SUTRA

En la obra histórica china “Biografías posteriores de Monjes Eminentes” se cuenta que Bodhidharma, el fundador del Zen en China, dio una copia de la traducción en cuatro volúmenes del Lankavatāra Sutra a su discípulo con estas palabras: «Tal y como lo veo, no hay otros sutras en China como éste, tómalo como guía y liberarás naturalmente al mundo»(53). Muy probablemente se



estaba refiriendo a la traducción de Gunabhadra (394-468) en cuatro libros, fechada en el 443. Al igual que toda la tradición sobre Bodhidharma, este episodio es históricamente cuestionable; no obstante, podemos presumir que en una fecha primitiva ya había una estrecha relación entre discípulos Zen y el Lankavatāra Sutra. Aunque el Sutra del Diamante reemplazó al Lankavatāra como el texto más importante de la tradición Zen del sur inaugurada por Hui-neng, el Sexto Patriarca del Zen, el sutra continuó teniendo un lugar destacado

en la tradición del norte. En realidad, las historias primitivas de la tradición Zen en China la denominan a veces como la «escuela Lankavatāra».

D.T. Suzuki, inspirado principalmente por el estrecho vínculo entre el Lankavatāra Sutra y el Zen, se dedicó a una profunda investigación sobre este difícil texto Mahayana, tradujo el original sánscrito al inglés (54) y preparó un amplio volumen de estudios sobre el sutra. Como señala Suzuki en su prólogo, el Lankavatāra Sutra contiene «muchos pasajes oscuros y difíciles» que él no pudo desentrañar satisfactoriamente (55). Vió el sutra como «un memorándum guardado por un maestro Mahayana, en el que quizá puso por escrito todas las enseñanzas relevantes aceptadas por los seguidores Mahayana de su época», al parecer sin ninguna intención de guardarlas con ningún orden concreto. En sucesivas ediciones se añadieron cambios y adiciones, «dando al texto una apariencia todavía más desordenada»(56).

El Lankavatāra Sutra contiene en verdad diversas perspectivas doctrinales, indicando con ello que en la época de su composición, no se habían definido aún claramente las diferencias entre las distintas escuelas filosóficas budistas. Actualmente, los orígenes del sutra se sitúan -sin ninguna evidencia concluyente- hacia el s. II o III d.C., y la India del sur como su lugar de origen (57). El texto contiene una preponderancia de material que fue elaborado en un sistema por la escuela Yogācāra. Al igual que esta escuela, el sutra se caracteriza por un interés dominante hacia los procesos psicológicos. En lo que sigue, nos enfocaremos en aquellos aspectos que muestren una clara relación con el Zen.

El Lankavatāra Sutra es «uno de los nueve textos principales del Mahayana en el budismo nepalés; en China y Japón también ocupa una posición importante en la filosofía del budismo Mahayana»(58). El interés especial que tiene por los aspectos psicológicos del proceso de iluminación, se hace

evidente en su preferencia por términos que describen estados psicológicos y cambios en el sujeto (59). El sutra se enfoca en la doctrina de la «conciencia depósito» (âlayavijñana) de la que surgen las otras siete conciencias, junto a una descripción de toda la vida psíquica del individuo en el mundo del devenir. Idéntica a la conciencia depósito es la impersonal «matriz del Perfecto» (tathâgatagarbha), en el que se almacenan las semillas kârmicas (bîja) de todas las experiencias pasadas. Cuando, por razones que se elude explicar, las semillas se ponen en movimiento, el almacenamiento inconsciente de todas las actividades que reside en la conciencia depósito, actúa como una delicada fragancia o «impresión» (vâsanâ) que estimula los procesos psíquicos. El efecto narcótico de esta engañosa «fragancia» impulsa a los seres hacia la ignorancia y el deseo a través de la rueda de los renacimientos.

Este proceso de apariencias recurrentes es detenido a través de una inversión (parâvrtti) en la raíz de la conciencia, que implica una liberación más que una destrucción. Esta inversión, que es uno de los conceptos clave del sutra, se puede tomar como una descripción psicológica del momento de la iluminación (60). La mente irrumpe a través de la multiplicidad de las apariencias y comprende la vacuidad de todas las cosas, captando la talidad (tathatâ) y contactando con lo No-surgido (anutpâda). El poder por el que todo esto tiene lugar es, según el Lankâvatâra Sutra, la «conciencia noble» (âryavijñana), una capacidad psicológica que realiza la misma función que prasñâ en los sutras de la Sabiduría. Sin embargo, a pesar de la diferencia de terminología, la enseñanza del Lankâvatâra Sutra no difiere apenas de las de la Vía del Medio. El aspecto metafísico es omnipresente, aunque se prefiera la perspectiva psicológica. La misma conciencia depósito contiene tanto el aspecto absoluto como el evolutivo, y hay numerosas expresiones para indicar la realidad última que trascienden las descripciones de fenómenos psicológicos (61).

Cuando los maestros Zen tratan de ofrecer a sus discípulos una explicación psicológica del proceso de la iluminación, generalmente apuntan a la enseñanza sobre las ocho conciencias y recalcan que la transformación decisiva tiene lugar en el octavo nivel, es decir, en la conciencia âlaya. Aunque haya muchos indicios que sugieran una identificación entre la iluminación Zen con la inversión (parâvrtti), no está claro si el Lankâvatâra Sutra postula la iluminación súbita o gradual. Con mucha probabilidad, se pueden encontrar ambos puntos de vista en una obra de formulaciones tan diversas (62). En el sutra, el Bodisatva Mahâmati dirige la siguiente pregunta al Buda: «¿Cuando la mente se limpia por el Buda de sus propias impregnaciones, se hace de una vez o por grados?» Por desgracia, la respuesta dada en el texto no es clara. Las traducciones chinas discrepan y el original sânscrito está corrupto. Según Suzuki, la respuesta del sutra es «a veces gradual y a veces súbita». En cualquier caso, cuando se experimenta la transformación interior, ésta adquirirá un carácter súbito. Suzuki escribe:



«El proceso de purificación llevado a cabo por el Buda fue a veces gradual y otras súbito. Pero la noción de revulsión o re-inversión (parâvrtti) nos lleva a imaginar el proceso como abrupto en vez de gradual, mientras que en nuestra experiencia actual de vida, lo que el psicólogo llama conversión puede tener lugar tanto de forma gradual como súbita . . . Psicológicamente, este fenómeno ocurre súbitamente en la conciencia. Cuando un hombre está caminando en una cierta dirección todo el tiempo, se hace que sus pasos den la vuelta súbitamente; ahora encara el norte, en vez del sur. Este giro abrupto de la visión es una revolución, una revulsión; él está seguro de ser profundamente

consciente de la transformación»(63).

El Lankâvatâra Sutra también hace referencia al «conocimiento supremo» (parinispanna) que trasciende toda dualidad, como una «auto-realización» (svasiddhânta) (64). Tal visión también se encuentra comúnmente en el Zen. Cuando en el Zen se habla de iluminación como «ver en la propia naturaleza» o «el semblante original que se tuvo antes de que uno naciera», se refiere claramente a una experiencia del ser. Dicha interpretación se aplica al budismo chino y a la manera en que éste identifica la propia naturaleza con la naturaleza de Buda o con el cuerpo cósmico del Buda.

Los sutras Mahayana coinciden en que la verdad más elevada no puede ser captada sin una experiencia interior, y todos enfatizan, con diferentes grados de insistencia, en que toda experiencia liberadora tiene un carácter suprarracional. Pero además de esto, se encuentra en el Lankâvatâra Sutra una irracionalidad que guarda sorprendentes similitudes con el Zen. En el segundo capítulo, el Bodisatva Mahamati pregunta al Buda para que ponga luz en 108 cuestiones. Las preguntas son una extraña mezcla de seriedad espiritual y casi absurdas perogrulladas. Las respuestas del Buda con 108 negaciones sólo se acercan aproximadamente a las preguntas. Como al comienzo de la escena se hace evidente que el Buda está tratando la situación como una oportunidad para ofrecer «instrucción sobre la auto-realización», quizá las preguntas y respuestas tengan una función similar a la práctica del koan Zen: desenmascarar la inadecuación de la razón y apuntar hacia el sendero de la experiencia (65).

La cualidad experiencial del conocimiento supremo se liga así directamente a la inefabilidad que resulta cuando se trascienden las pautas del pensamiento racional. Aunque la suprarracionalidad no implica necesariamente irracionalidad, el Lankâvatâra Sutra al recalcar la reluctancia en usar palabras, parece inclinarse hacia lo irracional cuando describe Tierras de Buda en las que la verdad búdica no se transmite con palabras, sino con un mero vistazo o una contracción de los músculos faciales, al levantar las cejas, al fruncir el ceño o sonreír, al escupir o pestañear, o por gestos similares (66). El Zen es muy conocido por haber inventado toda una abigarrada colección de dichas expresiones concretas para la iluminación. Leemos de las muecas de los maestros Zen, de levantar un dedo o dar un grito con el objeto de provocar la iluminación al discípulo. Al hacerlo se consideran a sí mismos que están imitando al Buda quien, en el célebre sermón en el pico del Buitre, tomó una flor y la sostuvo ante la multitud reunida. El maestro Wu-men celebra este episodio, con el que el Zen traza el comienzo de la transmisión de la verdad suprema «sin signos o palabras escritas», en la siguiente estrofa:

«Cuando alzó la flor

la serpiente apareció.

Kasyapa cambió su rostro en una sonrisa,

Y la humanidad y el cielo no supieron qué hacer»(67).

La transmisión de la verdad suprema «sin signos ni palabras escritas» sucede en el silencio más profundo. Los gestos mudos sustituyen a las palabras.

El Zen ofrece muchos ejemplos de «lenguaje corporal», pero el carácter supramundano de tal lenguaje es bastante diferente, como ya hemos observado, del tipo de experiencia inefable testificado por los místicos. Al colocar tanto énfasis en la insuficiencia de las palabras humanas, los místicos no niegan la íntima relación que existe entre palabra y realidad. Sin embargo, desde el punto de vista Mahayana, da la impresión de que el lenguaje está fundamentalmente confinado al reino de la distinción y por tanto abocado a caer en el error. Suzuki escribe: «Esta relación entre

palabras y significado, o entre sílabas (aksara) y realidad (tattvam o tathâtvam), o entre doctrina (desanâ) y verdad (siddhânta) es como la relación que hay entre el dedo y la luna»(68). En esta interpretación del Lankâvatâra Sutra, la relación permanece externa. Las palabras del Maestro Wu-men implican la misma exterioridad: «Es como golpear la luna con un palo, o rascarse el zapato cuando te pica el pie.»(69) No se deberían llevar demasiado lejos estas comparaciones, pues las palabras y el lenguaje pertenecen indiscutiblemente a los valores básicos del ser humano.

Convencido de que no puede haber experiencia espiritual sin alguna forma de enseñanza religiosa, he tratado de localizar el Zen en su contexto espiritual e intelectual al tratar sobre algunos sutras Mahayana de los que extrae inspiración. Aunque la escuela china del Zen comenzó a desarrollarse sólo algunos siglos después del periodo de formación de estos sutras, en lo referente a su contenido espiritual el Zen se encuentra profundamente enraizado en ellos. Este hecho es de la mayor importancia para una comprensión adecuada del Zen, pues las ideas básicas del Mahayana son esenciales para comprender el significado de la iluminación Zen.



No hemos podido examinar más que una pequeña porción de la extensa literatura Mahayana, unos pocos sutras cuya influencia sobre el Zen es históricamente cierta y clara. Si acaso, el alcance restringido de nuestro tratamiento apunta hacia la magnitud de una tarea erudita. Estos sutras, originados en India durante el periodo inmediatamente precedente al surgimiento del cristianismo y durante los primeros siglos de la presente era, dan testimonio de un movimiento religioso importante, similar al del primer giro de la rueda del Dharma dado por Sakyamuni. Aún más, la investigación histórica ha sido capaz de afirmar muy poco respecto a los orígenes del Mahayana en India. Los sutras Mahayana son complejos, enigmáticos, de gran riqueza imaginativa, y al mismo tiempo textos especulativos que reflejan un gran desarrollo en la historia religiosa. A través de ellos el Mahayana irradió en todas direcciones. Las interpretaciones de estos textos y su contenido espiritual varían en gran medida y hacen la situación todavía más compleja.

Mi intento en este capítulo ha sido llamar la atención sobre los sutras Mahayana para arrojar luz sobre nuestra comprensión del Zen. Pero lo inverso también es verdad: la forma particular que ha asumido el legado espiritual de los sutras en el Zen ofrece visiones penetrantes de su significado más profundo. Este significado no es siempre claro; en verdad, es posible dar con frecuencia gran diversidad de ellos. Sin embargo, la manera Zen de entender los sutras merece nuestra completa y cuidadosa atención, pues los discípulos del Zen se han sentido colmados con el mismo espíritu que inspiró a los sutras Mahayana.

Notas

42). Seguimos aquí la fecha dada por Lamotte. No hay texto sánscrito. La traducción china más antigua presenta el texto básico de la doctrina Prasnâpâramitâ. Ver Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti* (Louvain, 1962), págs. 56-60.

44). Sobre las traducciones chinas, ver *Zen dust*, págs. 423-24.

45). Una traducción inglesa de H. Idumi apareció por partes en *EB* (1922-1928); Lu K'uan Yü (C.Luk) basó su traducción inglesa en la china de Kumarajiva (Berkeley, 1972), mientras que R.A.F.

Thurman siguió la tibetana en su *The Holy Teaching of Vimalakirti: A Mahayana Scripture* (University Park, 1976). Sin embargo, el texto modelo es la ricamente comentada e introducida traducción francesa de E. Lamotte. Una traducción alemana ha sido preparada por J. Fischer y Y. Yokata bajo el título, *Vimalakirti-nirdesa: Das Sutra Vimalakirti* (Tokyo, 1944).

46). Esta traducción es mía, basada en la versión japonesa editada por Nakamura Hajime, quien siguió la traducción de Kumarajiva. Ver *Yuimagyô*, en Butten [Buddhist Texts] II, *Sekai kotenbungaku zenshû*, vol. 7 (Tokyo, 1965), p. 12. Los treinta y siete factores de la iluminación, ya mencionados en el primer capítulo del sutra, son descritos en detalle por Fischer y Yokota, *Vimalakirti-nirdesa*, p. 143, nota 34.

47). Lamotte hace resaltar los rasgos del método meditativo de Sariputra como «siesta, reposo, retiro, soledad, morar al margen del mundanal ruido» (*L'Enseignement de Vimalakirti*, p. 144, texto y notas).

49). Según Nakamura, *Yuimagyô*, p. 43.

50). Según Nakamura, *Yuimagyô*, p. 43.

51). Según Nakamura, *Yuimagyô*, p. 49.

52). Según Nakamura, *Yuimagyô*, p. 38. El pasaje se abre con las palabras: «La Perfección de la Sabiduría es la madre del Bodisatva, y los «medios hábiles» (*upaya*) es el padre».

53). Ver el pasaje sobre el *Lankâvatâra Sutra* y *Bodhidharma* en Suzuki, *Studies in the Lankâvatâra Sutra*, págs. 44-51. Las *Biografías Posteriores* (*Hsü kao-seng chuan*) de Tao-hsüan pueden encontrarse en T. 2060, vol. 50.

54). D.T. Suzuki, *The Lankâvatâra Sutra: A Mahayana Text* (London, 1932).

55). Suzuki, *The Lankâvatâra Sutra*, p. v.

56). Suzuki, *The Lankâvatâra Sutra*, p. xi.

57). Ver *Zen dust*, p. 372. Suzuki da un detallado tratamiento de las tres traducciones chinas (por Gunabhadra en cuatro libros, 443; Bodhiruci en diez libros, c.513; Siksanda y otros, en siete libros, c. 700-704) y la traducción tibetana. Compara estas traducciones entre sí con el texto sánscrito con el que trabaja. Ver *Studies in the Lankâvatâra Sutra*, págs. 3-15.

58). Suzuki, *Studies*, p. 3.

59). Suzuki presta una atención particular a las combinaciones sánscritas que utilizan los términos *gocara*, *gatti*, *gatigama* y *adhigama*, que subrayan el aspecto de experiencia de la iluminación. *Studies*, p. 422.

60). Suzuki, *Studies*, págs. 97-98, 119, 247-248, 417.

61). Suzuki, *Studies*, págs. 106, 6-10, 114-42.

62). *Zen dust*, p. 190-191.

63). Suzuki, *Studies*, p. 207.

64). Suzuki pone un énfasis especial sobre este punto, *Studies*, págs. 98 y ss., 159 y ss., 418-19, 457;

ver también su introducción al *The Lankâvatâra Sutra*, p. xxxiii.

65). Las 108 preguntas y las 108 declaraciones negativas aparecen en el cap. 2, secs. 2 y 3 de la traducción de Suzuki, págs. 23-33.

66). Ver Suzuki, *Studies*, p. 107.

67). Mumonkan, caso 6, p. 53.

68). Suzuki, *Studies*, p. 109.

69). Mumonkan, p. 35.