

KAZUAKI TANAHASHI



O Sutra do Coração

UM GUIA ABRANGENTE PARA O CLÁSSICO
DO BUDISMO MAHAYANA

“O livro de Tanahashi sobre o Sutra do Coração, em seu contexto primariamente chinês e japonês, cobre uma vasta gama de abordagens do mais famoso de todos os sutras mahayana. O autor traz o texto à vida lançando luz sobre ele a partir de muitos diferentes ângulos, por meio da apresentação de sua origem histórica e comentários tradicionais, avaliando estudos modernos e adaptando o conteúdo aos leitores contemporâneos, explorando sua relação com a ciência ocidental e relatando histórias pessoais. A riqueza do Sutra do Coração – e das muitas formas pelas quais ele pode ser compreendido e contemplado – se torna ainda mais nítida pela comparação de suas versões nas principais línguas asiáticas, nas quais foi transmitido, assim como em uma variedade de traduções para o inglês. Altamente recomendado para todos os que desejam explorar a profundidade do texto em todas as suas facetas.”

Karl Brunnhölzl, autor de
The heart attack sutra: a new commentary on the Heart Sutra

“Obra-prima de erudição amorosa e meticulosa, o Sutra do Coração de Kaz Tanahashi é uma celebração viva, pulsante e profundamente pessoal de um texto adorado, que todos os leitores – budistas e não budistas, novatos no ensinamento e estudiosos experientes – estimarão igualmente, ao longo do tempo.”

Ruth Ozeki, autora de
A tale for the time being

KAZUAKI TANAHASHI

O Sutra do Coração

UM GUIA ABRANGENTE PARA O CLÁSSICO
DO BUDISMO MAHAYANA

TRADUÇÃO
MARCELO NICOLODI



© 2014 Kazuaki Tanahashi

Todos os direitos desta edição são reservados:

© 2018 Editora Lúcida Letra

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Vítor Barreto

PREPARAÇÃO: Thaís Carvalho

REVISÃO: Nádia Ferreira

PROJETO GRÁFICO, CAPA E DIAGRAMAÇÃO: Aline Paiva

ILUSTRAÇÃO DA CAPA: Kazuaki Tanahashi

PODUÇÃO DE EBOOK: [S2 Books](#)

1ª edição, maio de 2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T161s Tanahashi, Kazuaki.

O sutra do coração : um guia abrangente para o clássico do Budismo Mahayana / Kazuaki Tanahashi ; tradução Marcelo Nicolodi. – Teresópolis, RJ :

Lúcida Letra, 2018.

304 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia, índice e apêndice.

ISBN 978-85-66864-58-8

1. Budismo. 2. Mahayana (Budismo). 3. Budismo - Práticas. I. Nicolodi, Marcelo. II. Título.

CDU 294.3

CDD 294.385

Índice para catálogo sistemático:

1. Budismo 294.3

(Bibliotecária responsável: Sabrina Leal Araujo – CRB 10/1507)

Para
Peter Levitt

Poesia
Dharma
Amizade

SUMÁRIO

[Capa](#)

[Folha de rosto](#)

[Créditos](#)

[Dedicatória](#)

[Ilustrações](#)

[Prefácio e agradecimentos](#)

[Notas para o leitor](#)

[Parte um: O Sutra do coração aqui e agora](#)

[1. Uma nova tradução](#)

[2. Encontrando o enigma](#)

[3. Inspiração do sutra](#)

[Parte dois: A história do Sutra](#)

[4. Peregrinação para o Ocidente](#)

[5. Um pequeno texto por um grande tradutor](#)

[6. O talismã dos talismãs](#)

[7. Publicado há mil anos](#)

[Parte três: Estudos acadêmicos modernos \(séculos XIX e XX\)](#)

[8. Uma antiga torre ressurgida](#)

- [9. A mais antiga escritura mahayana](#)
- [10. Prajna Paramita como a base para o Sutra do Coração](#)
- [11. Versões do Sutra do Coração em chinês](#)
- [12. Versões do Hridaya](#)

Parte quatro: Estudos acadêmicos mais recentes (1992 em diante)

- [13. Um texto apócrifo chinês?](#)
- [14. Pensamentos sobre a teoria do apócrifo](#)
- [15. Os papéis dos antigos tradutores chineses](#)

Parte cinco: Globalizando o sutra

- [16. Emergência e expansão do Sutra do Coração](#)
- [17. Entusiasmo chinês](#)
- [18. A experiência pan-asiática](#)
- [19. Interpretações japonesas](#)
- [20. Modos de escrita](#)
- [21. Rituais no mundo ocidental](#)
- [22. Pensamento científico](#)

Parte seis: Termos e conceitos

Apêndices

Apêndice 1: Textos para comparação

- [Textos mais antigos](#)
- [Textos curtos](#)
- [Textos longos](#)

Apêndice 2: Expressões idênticas nos textos em chinês

Apêndice 3: Nomes na ideografia

Bibliografia selecionada

Notas

ILUSTRAÇÕES

FIG. 1.

(Mapa 1) As rotas de Xuanzang: China – Índia
Consultei mapas gerais e também o *Genjo Sanzo: Saiiki Indo Kiko*, com tradução de Kazutoshi Nagasawa (Mestre Tripitaka Xuanzang: Central Asia and India Journal); e Sally Hovey Wriggins. *The Silk Road Journey with Xuanzang*.

FIG. 2.

(Mapa 2) As rotas de Xuanzang: Índia
Mesmas fontes.

FIG. 3.

Versão Goryeo do Sutra do Coração, impressão.

FIG. 4.

Escritura Prajna Paramita, fragmento de Gilgit.
Raghu Vira & Lokesh Chandra, editores, *Gilgit Buddhist Manuscripts: Revised and Enlarged Compact Facsimile Edition*.

FIG. 5.

Um Sutra do Coração em forma de estupa
Descoberto na caverna de Dunhuang. Uma coleção da Biblioteca Nacional de Paris. Pelliot, nº 2168.

FIG. 6.

Versão Horyu-ji do Hridaya
Uma coleção do Museu Nacional de Tóquio. “*Baiyō Bompon Shingyō*.” Filme: C42609.

FIG. 7.

Uma transliteração chinesa do Hridaya

Descoberta na caverna de Dunhuang. Porção. Uma coleção da Biblioteca Britânica. Stein nº 5648.

FIG. 8.

A mais antiga tradução do Sutra do Coração

Gravada em 672 d.C. Cópia da pedra. Domínio público.

FIG. 9.

Raízes das escritas europeias e indianas

Extraída do *Bonji Shittan* (Escritas Sânscritas e Siddham), de Shuyo Takubo e Shoko Kanayama, fig. 1.

FIG. 10.

O Hridaya em tibetano

Encontrado no Palácio sTog, próximo à cidade de Leh, na atual Ladakh. Copiado durante o reino de Jamyang Namgyal, no início do século XVII. Cortesia do Tibetan Buddhist Resource Center, Nova York.

FIG. 11.

O Hridaya em uighur

Uma coleção da Berlin Turfan-Collection. Depositum der Berlin-Branderburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz Orientabteilung. U5336.

FIG. 12.

O Hridaya em mongol

No cânone mongol, criado sob os auspícios do imperador manchu Kangxi durante o período de 1717 a 1720. Uma coleção do Tibetan Buddhist Resource Center, Cambridge, Massachusetts. Número de sde dge 21/531; número de stog 28; número de lhasa 26; número de snar thang 26; número de urga 22.

FIG. 13.

O Hridaya em mongol

Escrita cirílica contemporânea. Cortesia do Tibetan Mongolian Buddhist Cultural Center, Bloomington,

Indiana.

FIG. 14.

O Hridaya em tibetano e manchu

Datado de 1784. Uma coleção da Harvard-Yenching Library.

FIG. 15.

A evolução da letra A

Do hieróglifo egípcio ao alfabeto semítico. “Ox” – *alep*, *alp*, que evolui para *alpha*, em grego.

FIG. 16.

O Sutra do Coração em ideogramas, acompanhado por letras fonéticas japonesas

Complete Daily Chant Sutras of the Soto School (Soto Shu Nikka-gyo Taizen). Eiheiji-cho, Fukuiken, Japão. Sem data. p. 4.

FIG. 17.

Versão iletrada do Sutra do Coração

Porção. Nankei Tachibana, *Hoppo Kiki* (Jornal do Norte). Uma coleção da Biblioteca Geral da Prefeitura de Kyoto, Kyoto.

FIG. 18.

O Sutra do Coração em hangul

Reimpresso do *Banyasimgyeong Gangeui*, de Guangdeok. Seul: Bulkwang Publication, 2010.

FIG. 19.

O Sutra do Coração em inglês

Versão do San Francisco Zen Center. Caligrafia deste livro por Rick Levine.

FIG. 20.

O Sutra do Coração em alemão

Uma tradução expressiva. Caligrafia para este livro por Lona Rothe-Jokisch.

PREFÁCIO E AGRADECIMENTOS

O Sutra do Coração é a escritura mais amplamente recitada no budismo mahayana. É um texto reverenciado por milhões de pessoas e é considerado a apresentação mais sucinta do dharma. Em sua forma abreviada, o texto sumariza a experiência da realidade livre de identidades na meditação e, como isso, transcende nossa forma usual de pensamento.

Edward Conze, especialista anglo-germânico em Escrituras Prajna Paramita, certa vez caracterizou o Sutra do Coração como “um dos documentos espirituais mais sublimes da humanidade”.[\[1\]](#) Qualquer praticante budista mahayana compreenderá as reverentes palavras de adoração de Conze. Ao mesmo tempo, a reverência disseminada e duradoura e o entusiasmo pelo texto, que é repleto de negações, são, para mim, um enigma sem fim.

A compreensão do significado de cada palavra e dos ensinamentos do sutra incrementa a prática meditativa e a experiência de vida de qualquer um. Recitar o Sutra de Coração sem pensar cognitivamente sobre sua mensagem tem sido uma importante prática budista ao longo dos séculos, onde quer que o sutra seja encontrado. Considerando todos esses fatores, é muito útil examinar a razão pela qual o recitamos hoje.

Este livro apresenta meu próprio encontro e exploração do Sutra do Coração – sua mensagem, sua história, sua importância. Espero que a jornada do leitor pelas páginas que se seguem amplie e aprofunde sua conexão com essa extraordinária escritura.

A Parte um, O Sutra do Coração Aqui e Agora, apresenta uma nova tradução do texto feita por Joan Halifax e por mim. Nossa intenção é transmitir o ensinamento essencial do sutra sobre transcendência e liberdade, frequentemente obscurecido por expressões aparentemente pessimistas e niilistas. Para a palavra sânscrita shunyata, usamos a expressão “ausência de

delimitações”, em vez da tradução mais comum, “vacuidade”. Adotamos “livre de olhos, ouvidos, nariz...”, em vez da tradução usual “nem olhos, nem ouvidos, nem nariz...”. Por desejarmos tornar o sutra igualmente acessível a não budistas e budistas, substituímos termos técnicos tradicionais, como bodhisattva e nirvana, por palavras mais facilmente compreensíveis. Espero que aqueles de vocês que estão acostumados a entoar as versões usuais do sutra em inglês avaliem nossa tradução como útil e provocativa. Essa primeira parte também inclui histórias de minha própria afinidade com a escritura e seu potencial de inspiração para todos nós.

A Parte dois, História do Sutra, introduz antigos relatos de seu uso como um texto vivo, bem como descrições de minhas visitas a templos na Coreia e no Japão, onde conduzi pesquisas sobre o impacto histórico da escritura.

As Partes três e quatro, Estudos Acadêmicos Modernos e Os Mais Recentes Estudos Acadêmicos, discutem descobertas acadêmicas, ao longo de dois séculos, sobre a formação e a expansão do texto.

A Parte cinco, Globalizando o Sutra, discute o entusiasmo chinês pelo texto e analisa as respostas de todo o continente asiático ao seu conteúdo. Também inclui exemplos de como o sutra tem inspirado cientistas modernos.

A Parte seis, Termos e Conceitos, consiste de análises semânticas, etimológicas e gramáticas dos termos sânscritos e chineses no texto. A maioria das palavras no sutra tem origem sânscrita. Portanto, olhar para esses termos é extremamente útil. Contudo, foi uma versão chinesa que se tornou o texto padrão na Ásia oriental, servindo de base para algumas das traduções para línguas europeias. Três traduções para o inglês também foram incluídas neste trabalho: a versão de F. Max Müller, do final do século XIX, assim como as de D. T. Suzuki e de Edward Conze, do século XX. Acredito que essas três foram as mais influentes traduções do sutra no mundo ocidental.

Vocês podem achar essa parte útil para aprender o significado e o contexto linguístico dos termos no Sutra do Coração. Como referência, eu me esforcei para oferecer, sempre que possível, a relação linguística entre os termos em sânscrito e suas contrapartidas em inglês.

Os Apêndices incluem Textos para Comparação, com amostras do Sutra do Coração em sete línguas asiáticas (sânscrito, chinês, coreano, japonês, vietnamita, tibetano e mongol), seguidas por diversas de suas contrapartidas em inglês. Os textos mais antigos, considerados como as fontes principais para o Sutra do Coração, também foram contemplados. O conteúdo de todas

as versões do sutra está dividido em cerca de quarenta ou mais segmentos. Essas divisões paralelas são concebidas para facilitar a busca de palavras e para compará-las nas diversas versões. Como todos os textos que não estão em inglês são apresentados ou estão acompanhados por transliterações romanizadas, é possível cruzar referências nos textos mesmo sem conhecer as línguas ou os ideogramas específicos. Já o Apêndice Expressões Idênticas nos Textos em Chinês mostra a influência de traduções mais antigas sobre cada versão do Sutra do Coração.

A experiência de escrever uma extensa tese sobre uma escritura tão breve foi muito prazerosa! O que aprendi por meio da pesquisa e da contemplação acabou por se mostrar maior do que minha mais exagerada fantasia. Eu comecei a ver – e continuo a extrair – conexões invisíveis entre pedaços de informação espalhados por toda a Ásia e além. Um grupo numeroso de meus predecessores e colegas me guiou.

Em primeiro lugar, gostaria de expressar minha profunda gratidão aos eruditos e professores do dharma – tanto asiáticos quanto ocidentais – que estudaram, esclareceram e elucidaram a forma textual do Sutra do Coração, seu histórico e seu significado ao longo dos séculos. Recebi especial benefício das obras de Dr. F. Max Müller, Dr. Bunyiu Nanjo, Dr. Hajime Nakamura, Dr. Daisetz T. Suzuki, Dr. Edward Conze, Dr. Donald S. Lopez Jr., Dr. Shuyo Takubo, Dr. Shuyu Kanaoka, Dr. John McRae, Bernie Glassman Roshi, Dr. Vesna Wallace, Red Pine, Karl Brunnhölzl, Dr. Sally Hovey Wriggins, Dr. Abdurishid Yakup, Chögyam Trungpa Rinpoche, Thich Nhat Hanh e Sua Santidade o Dalai Lama.

O trabalho pioneiro da Dra. Jan Nattier modelou minha compreensão da origem do sutra. O Dr. Paul Harrison, gentilmente, me ofereceu uma leitura revisada e completa de um fragmento em sânscrito arcaico da literatura Prajna Paramita, que corresponde à mais antiga forma conhecida do Hridaya – a forma em sânscrito do Sutra do Coração. O estudo filológico completo e extenso do sutra desenvolvido pelo Dr. Fumimasa-Bunga Fukui me beneficiou enormemente. Rev. Dongho, Rev. Quang Huyen e Erdenebaatar Erdene-Ochir me ofereceram transliterações das versões em coreano, vietnamita e mongol, respectivamente. Agradeço ao Dr. Christian P. B. Haskett por sua transliteração e tradução da versão em tibetano para esta obra e por seus conselhos sobre o sânscrito. Minha gratidão também vai para o Rev. M.H. Lahey, outro conselheiro sobre o sânscrito, assim como para Xiao Yongming e Andy Ferguson, meus conselheiros sobre romanização do

chinês, por seus conselhos abrangentes. Sou grato também a Ellen Marie Herbert, por sua pesquisa sobre temas relativos à Coreia. Os textos budistas chineses que usei foram extraídos do website da Chinese Buddhist Electronic Text Association, de Taiwan.

Joan Halifax Roshi foi uma colaboradora maravilhosa para a produção conjunta de uma nova tradução do sutra. Nós nos esforçamos muito para criar essa versão, entoando-a em muitas cerimônias e expondo o sutra, juntos, em nossos退ros de meditação intensiva no Upaya Zen Center, em Santa Fé. Joan e eu agradecemos a Christoph Hatlapa Roshi, Rev. Heinz-Jürgen Metzger e Dr. Friederike Boissevain por suas traduções da nossa versão do Sutra do Coração para o alemão. Também agradecemos aos amigos que a verteram para outras línguas: Rev. Shinzan Jose M. Palma e Daniel Terragno Roshi (espanhol), Rev. Amy Hollowell e Joa Scetbon-Didi (francês), Chiara Pandolfi e Guglielmo Capelli (italiano), Prof. Alexandre Avdoulov (russo), Tenkei Coppens Roshi (holandês) e Rev. Luc De Winter (flamengo). Foi maravilhoso sentar na enorme catedral, em Antuérpia, e ouvir o canto polifônico de nossa versão em inglês musicada por Luc De Winter.

Agradeço ao Dr. Jon Kabat-Zinn, Dr. Laurence Dorse, Dr. Steven Heine, Dr. Taigen Dan Leighton, Robert Aitken Roshi, Shunryu Suzuki Roshi, Roko Shinge Chayat Roshi, Richard Baker Roshi, Mel Weitsman Roshi, Chozen Bays Roshi, Hogen Bays Roshi, Dr. William Johnston, Dr. Richard Levine, Acharya David Schneider, Dr. Eric Greene, Abade Gaelyn Godwin, Dr. Roger S. Keyes e Dra. Linda Hess por seus conselhos de especialistas. Agradeço ainda ao Dr. Hideki Yukawa, Dr. Piet Hut, Dr. Neil D. Theise e Dr. Alfred W. Kaszniak por compartilharem conhecimento e pensamentos sobre estudos recentes nas áreas de física, biologia e neurologia. Obrigado a Wouter Schopman, Pat Enkyo O'Hara Roshi, Lewis Richmond Roshi, Dr. Osamu Ando, Christine Haggarty, Gary Gash, Kichung Lizee, Dr. Haans Zykan, Dra. Eva Buchinger, Taijung Kim, Hyuntaik Jung, Rev. Peter Zieme, Dra. Anne Weisbrod, Trish Ellis, Arjia Rinpoche, Alexander Williamson, Lona Rothe-Jokisch, Joy C. Brennan, Michael Sloubter, Liza Matthews, Sarah Cox, David Cox, Jessie Litven, Tae Shin Lee, Mitsue Nagase, Mahiru Watanabe, Lisa Senauke, Minette Mangahas e Tempa Dukte Lama por sua ajuda generosa. Rev. Alan Senauke, Dra. Susan O'Leary, Karuna Tanahashi, Josh Bartok, Rev. Roberta Werding e Peter Levitt me ofereceram conselhos editoriais inestimáveis. Toda vez que examino termos e gramática

em sânscrito lembro, com alegria, de meu aprendizado particular como jovem aluno do falecido Dr. Hidenori Kitagawa.

É sempre um grande prazer trabalhar com a equipe da Shambhala Publications, incluindo Dave O'Neal, Nikko Odiseos, Hazel Bercholz, Jonathan Green e Ben Gleason. Agradeço a Karen Ready por sua extraordinária edição final. Minha gratidão também vai para Victoria Shoemaker, por me representar.

Kazuaki Tanahashi

NOTAS PARA O LEITOR

TÍTULO

Neste livro, Hridaya se refere à versão em sânscrito do Sutra do Coração ou a versões, tais como a em tibetano, que derivaram dela; a palavra sutra raramente é usada no título.

SÂNSCRITO

Quando termos em sânscrito são tratados como palavras do inglês no texto principal – isso é, quando foram adotadas pelo dicionário Webster ou são comumente familiares para os leitores norte-americanos de conteúdos budistas – eles são anglicizados, de modo que as marcas diacríticas são omitidas (por exemplo: *prajna* e *sutra*). O sistema IAST (Alfabeto Internacional de Transliteração em Sânscrito), amplamente usado, é apresentado em itálico quando os significados das palavras são examinados (por exemplo: *prajñā* e *sūtra*). A romanização IAST também é usada nos textos dos sutras apresentados na seção Textos para Comparação, nos Apêndices. Compostos são separados, exceto quando as versões originais transcritas ou citadas em Textos para comparação as apresentam de modo não dividido.

Nenhuma palavra em sânscrito, exceto nomes próprios (e palavras em sânscrito que aparecem no início de sentenças em inglês), é colocada em maiúscula neste livro.

Sinais diacríticos são omitidos nas Notas e na Bibliografia. *Gate* é pronunciado *gaté* em O Coração da Realização da Sabedoria Além da Sabedoria (tradução de Kazuaki Tanahashi e Joan Halifax), de modo a não

ser pronunciado como em *gateway* por alguns leitores que não estejam familiarizados com o texto.

CHINÊS

O sistema pinyin de transliteração foi usado. Neste livro, palavras em chinês romanizadas são pronunciadas de duas formas: quando representam a transliteração de linhas ou frases que seguem um texto em ideogramas, são divididas em sílabas (ou seja, *bo re bo luo mi duo*). Do contrário, duas ou mais sílabas são reunidas como compostos (ou seja, *bore boluomiduo*), que correspondem às palavras originais em sânscrito.

Na lista abaixo, a coluna da direita oferece a pronúncia aproximada, em inglês, para letras que, potencialmente, podem ser lidas incorretamente e utilizadas no sistema pinyin (apresentado na coluna da esquerda):

c – ts
q – ch
x – sh
zh – j

Para ideogramas chineses, a forma não abreviada é utilizada.

Os ideogramas de nomes indicados nas notas com asterisco (*) são listados em Nomes nos ideogramas, nos Apêndices, de modo a auxiliar o leitor de qualquer língua oriental asiática.

JAPONÊS

Mácrons são omitidos no texto principal. Para ideogramas, é usada a forma não abreviada.

DATAS

O livro segue o calendário lunar, adotado tradicionalmente na Ásia oriental. Do primeiro ao terceiro mês, o período corresponde à primavera. As demais estações se seguem em períodos de três meses.

IDADES

Esta publicação segue o modo tradicional de calcular a idade de uma pessoa, na Ásia oriental: as pessoas têm um ano de idade ao nascer e ganham um ano de vida no dia do Ano Novo.



PARTE UM

**O SUTRA DO CORAÇÃO
AQUI E AGORA**

1. UMA NOVA TRADUÇÃO

Permitam-me apresentar a versão do Sutra do Coração traduzida por mim e Joan Halifax em 2002. Ela se baseia na versão chinesa de Xuanzang, do século VII, com referências adicionais à sua contrapartida em sânscrito, o Hridaya. Os textos que tomamos por referência, assim como as mais conhecidas versões em inglês, podem ser encontrados no Apêndice I; minhas ideias por trás da tradução de cada termo estão expressas na Parte seis, Termos e Conceitos.

O SUTRA DO CORAÇÃO DA REALIZAÇÃO DA SABEDORIA ALÉM DA SABEDORIA

Avalokiteshvara, que ajuda todos a despertar, move-se no curso profundo da realização da sabedoria além da sabedoria, vê que todos os cinco fluxos de corpo, coração e mente não apresentam limitações, e liberta todos das aflições.

Ó Shariputra [que ouve os ensinamentos do Buda], a forma não é separada da ausência de delimitações; a ausência de delimitações não é separada da forma. A forma é a ausência de delimitações; a ausência de delimitações é a forma. Sensações, percepções, inclinações e discernimento também são assim.

Ó Shariputra, a ausência de delimitações é a natureza de todas as coisas. Ela não nasce nem perece, não se macula nem é purificada, não cresce nem decresce. A ausência de delimitações não é limitada pela forma, nem por sensações, percepções, inclinações ou discernimento. Ela está livre de olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo e mente; livre de visão,

som, cheiro, sabor, tato e qualquer objeto da mente; livre das esferas sensoriais, incluindo a esfera mental. Ela está livre de ignorância e da extinção da ignorância. A ausência de delimitações está livre da velhice e da morte e livre da extinção da velhice e da morte. Ela está livre do sofrimento, da origem, da cessação e do caminho, e livre de sabedoria e realização.

Estando livres de realização, aqueles que ajudam todos a despertar repousam na realização da sabedoria além da sabedoria, e vivem com a mente livre de obstáculos. Sem obstáculos, a mente não encontra o medo. Livres de confusões, aqueles que guiam todos à liberação corporificam a serenidade profunda. Todos aqueles do passado, presente e futuro que realizam a sabedoria além da sabedoria manifestam o despertar insuperável e completo.

Saiba que a realização da sabedoria além da sabedoria não é diferente deste mantra maravilhoso, luminoso, inigualável e supremo. Ele alivia todo o sofrimento. Ele é genuíno, não ilusório.

Assim, proclame este mantra da realização da sabedoria além da sabedoria. Proclame o mantra que diz:

GATÉ, GATÉ, PARAGATÉ, PARASAMGATÉ, BODHI! SVAHA!

Nota do editor: A tradução do termo *boundlessness* foi desafiadora para todas as pessoas envolvidas no trabalho de edição desta obra em português. A primeira opção apresentada pelo tradutor Marcelo Nicolodi, estado ilimitado, não refletia, segundo o Sensei Kaz, a essência do que ele quer dizer com *boundlessness*.

Consideramos outros termos e expressões como inseparabilidade, ilimitude, ausência de fronteiras, ausência de limites fixos, ausência de separações, irrestricção, espacialidade sem fronteiras, indelimitabilidade, entre outras.

Referindo-se a ilimitado, Sensei Kaz disse: “*Boundlessness*, neste caso, não indica sem limites, indica que não há borda (fronteira) em diferentes coisas, em diferentes entidades e assim por diante. Sem separações, sem divisões.”

Por entender que palavras como inseparatividade poderiam conotar a existência de algo concreto (e inseparável), optei por uma expressão mais ampla: ausência de delimitações, aspirando que o contexto completo oferecido pelo mestre ajude a compreender melhor sua intenção nesta tradução.

Agradeço a gentil (e paciente!) contribuição de Lama Karma Tartching, Lama Jigme Lhawang, Lama Wangdu, Fábio Rodrigues, Gustavo Gitti, Jeanne Pilli, Eduardo Pinheiro, Henrique Lemes, Lia Beltrão e Rachel Kyo Hō.

2. ENCONTRANDO O ENIGMA

A primeira vez que eu recitei o Sutra do Coração foi durante a prática matinal, depois da meditação Zen, na Sangha Diamante, em Honolulu, onde Robert Aitken e sua esposa Anne tinham um pequeno grupo de meditação. Sentados no andar térreo de sua bela casa em uma área residencial da cidade, estávamos circundados por exuberantes plantas tropicais. Era 1964, poucos dias depois de eu ter me aventurado para fora do Japão, aos 30 anos.

Ao recitar o Sutra do Coração em japonês, e depois em inglês, fiquei feliz em me harmonizar com a recitação rítmica dos meditadores americanos. Também fiquei confuso: “Vacuidade... vacuidade... nem olhos, nem ouvidos...” O que isso significava?

D. T. Suzuki explicou sucintamente:

O que mais nos choca superficialmente ao seguir o texto é que ele é quase uma série de negações, e aquilo que é conhecido como Vacuidade é puro negativismo, o que, em última instância, reduz todas as coisas à nulidade.[\[2\]](#)

Na época, eu não tinha conhecimento desse comentário, mas tive sentimentos parecidos sobre o sutra. Venho de uma família Shinto, e cresci frequentando uma igreja protestante. Trabalhei em um templo budista traduzindo para o japonês moderno os textos de Dogen, um mestre Zen do século XIII, e havia organizado sessões de meditação Zen conduzidas por meu professor e co-tradutor, Soichi Nakamura. Quando lhe pedi para me ensinar a recitação dos sutras, meu roshi sorriu e me dispensou, dizendo: “Você deveria recitar o Sutra do Universo.” Assim, eu nunca aprendi o Sutra do Coração.

De Honolulu, fui para São Francisco, onde me sentei com Shunryu Suzuki e seu grupo. Como abade de Soko-ji, um templo Zen para americanos de origem japonesa, ele também estava ensinando meditação para alunos não japoneses. Um deles, jovem de cabelos longos e com o rosto sem barbear – que, na época, poderia ser chamado de *beatnik* –, me apresentou a cidade em seu velho caminhão. O interior de seu veículo estava decorado com ornamentos; uma pequena imagem do Buda estava colada no centro do painel de instrumentos. Ele girava a chave da ignição, oferecia incenso ao Buda e partia. Enquanto dirigia, ouvia uma gravação em fita de um grupo recitando o Sutra do Coração. Devo admitir que aquilo soava bastante esquisito para os meus ouvidos. Essa foi minha iniciação na contracultura dos anos 1960, nos Estados Unidos.

Durante minha visita à América do Norte durante o próximo ano e meio, montei exibições de minhas pinturas e acabei conhecendo praticantes do Zen e do Aikido. Em seguida, retornei ao Japão para terminar, com Soichi, meu trabalho sobre Dogen.

Em 1977, mudei-me para os Estados Unidos para ser acadêmico residente no Centro Zen de São Francisco (SFZC). Eu meditava regularmente, mas não com a mesma seriedade da maioria de meus companheiros. Recitar o Sutra do Coração em japonês e inglês era parte da rotina diária no centro. Frequentemente eu me perdia e pensava sobre o significado das palavras no sutra, assim como sobre suas traduções alternativas. Às vezes, eu não conseguia deixar de estar consciente de mim mesmo: como o único interlocutor nativo no grupo, esperava-se que eu recitasse em japonês fluentemente mas, na verdade, era eu que seguia tropeçando.

No que se referia aos significados das palavras no sutra, eu tinha uma leve vantagem, pois precisei estudar terminologia e filosofia budistas para traduzir os textos de Dogen do japonês medieval e do chinês para o japonês moderno e, depois, para o inglês. Eu comprehendia totalmente, entretanto, as respostas iniciais de leitores que não estavam familiarizados com o texto. Karl Brunnhözl expressa isso claramente em seu livro *The heart attack sutra* (O sutra do ataque cardíaco):

Em resumo, o que podemos dizer com segurança sobre o Sutra do Coração é que ele é completamente insano. Quando o lemos, ele não faz sentido algum. Bem, talvez o início e o fim façam sentido, mas tudo

entre eles soa como uma forma sofisticada de absurdo, o que pode ser visto como a característica básica dos sutras prajnaparamita em geral.[\[3\]](#)

Mantive o posto de acadêmico residente no SFZC até 1984. Tinha, então, decidido me estabelecer nos Estados Unidos. Em 1986, participei de um retiro para artistas em Ojai, na Califórnia, que foi pensado para visualizar o futuro do budismo americano. O encontro foi liderado por Thich Nhat Hanh, o mestre Zen vietnamita exilado na França. Foi nesse retiro que conheci Joan Halifax, minha futura colaboradora na tradução de diversas recitações, incluindo o Sutra do Coração. Também conheci dois poetas extraordinários, Peter Levitt e Rick Fields. Peter, Rick e eu concordamos sobre a necessidade de uma tradução do Sutra do Coração, e assumimos este projeto no retiro. Mas nós três empacamos na palavra normalmente traduzida como “sofrimento”, incapazes de avançar.

Coincidemente, Nhat Hanh estava dando palestras sobre o Sutra do Coração para os cerca de 60 participantes do retiro. Peter Levitt, depois, editou as palestras de Nhat Hanh sobre o sutra, criando um livro chamado *The heart of understanding* (*O coração da compreensão*). Apesar de sua profunda prática do dharma do Buda, Nhat Hanh usava palavras simples como “amor” e “entendimento”, e elucidava com clareza o ensinamento do sutra. Eu acredito que seus textos foram um salto na transmissão de ensinamentos budistas para o Ocidente.

De 1989 a 1990, enquanto minha esposa Linda fazia pesquisas na Índia, vivemos no subcontinente por um ano com nossos dois filhos pequenos. Além de pintar e escrever, traduzi para o japonês dois livros de Nhat Hanh, *O coração da compreensão* e *Ser a paz*. Eu vivia na Índia e estava traduzindo, para o japonês, livros originalmente escritos para o público dos EUA por um mestre vietnamita que vivia na França – isto refletia, para mim, a natureza intercultural de um budismo global emergente e socialmente engajado.

Desde essa época, quando centros de dharma na América do Norte e na Europa começaram a me convidar para conduzir workshops de caligrafia, seminários sobre Dogen e shows de arte, minhas oportunidades de recitar o Sutra do Coração se ampliaram. Ouvi o sutra ser recitado em coreano, chinês, tibetano, vietnamita e japonês. Os ocidentais parecem gostar de recitar o Sutra do Coração em línguas asiáticas – há algo mágico em recitar sem compreender completamente as palavras. Isso pode ser parecido com a

experiência de pessoas que adoram rezar em latim nas igrejas católicas romanas. Também ouvi o sutra recitado em línguas europeias: há uma versão holandesa, outra alemã, uma francesa etc. Mesmo que você não fale essas línguas, será capaz de reconhecer palavras que soam como partes do sutra que você normalmente recita. Apesar de não compreender completamente muitas das versões estrangeiras, sinto-me feliz ao participar de uma recitação. Meditar com um grupo de pessoas, mesmo que estranhas, e recitar em uníssono, promove uma espécie de comunhão, um ato sagrado que penetra a vida mundana. Com ele, nos tornamos parte de uma tradição de muitos séculos.

3. INSPIRAÇÃO DO SUTRA

O Sutra do Coração ressoa com a meditação e com um estilo meditativo de vida de forma tanto extraordinária quanto profunda. Sem dúvida, essa é a razão pela qual é frequentemente recitado em encontros de meditação e em muitas cerimônias budistas. Quais, então, são os ensinamentos essenciais do Sutra do Coração? Qual é sua importância para os atuais praticantes de meditação?

Incontáveis professores e eruditos extraíram lições do texto, baseados em seus conhecimentos, experiências e intenções de ajudar os outros. Aqui estão algumas de minhas próprias interpretações do sutra, que ofereço como um humilde aluno a séculos de distância de Dogen, meu mestre Zen japonês do século XIII –, interpretações que se fundamentam na nova tradução que Joan e eu fizemos e nos estudos que empreendi.

O título completo do Sutra do Coração é Sutra do Coração da Prajna Paramita que, conforme apresentado anteriormente, Joan Halifax e eu traduzimos como Sutra do Coração da realização da sabedoria além da sabedoria. Ele é frequentemente considerado a essência do enorme corpo de Escrituras Prajna Paramita do mahayana (prajna é considerada a “sabedoria transcendental”. Paramita é frequentemente traduzida como “perfeição”. Discutirei esses termos na Parte seis, Termos e Conceitos.)

O propósito principal do Sutra do Coração é explicar a prática central no budismo mahayana que, como o título sugere, é a realização da sabedoria além da sabedoria. Realização nada mais é do que concretização, e sugere que tudo relacionado ao sutra não é apenas uma investigação intelectual, sendo, também, prática – prática de meditação. O sutra toca três temas básicos: a invocação do bodhisattva Avalokiteshvara; um exame de todas as coisas sob a luz de shunyata; e a recitação do mantra. Esse enfoque da

divisão do texto, ao qual voltarei mais adiante, foi sugerido pela acadêmica americana em estudos budistas Jan Nattier.

A INVOCAÇÃO DE AVALOKITESHVARA

Avalokiteshvara, um ser mitológico central para um grande número de praticantes budistas, é a personificação da bondade amorosa mencionado apenas uma vez nessa breve escritura. Entretanto, é importante a descrição deste bodhisattva, na primeira linha, como alguém que se move por meio do profundo curso de realização da sabedoria além da sabedoria. Assim, essa linha implica que a sabedoria além da sabedoria não está separada da bondade amorosa. Ampliarei a discussão da relação entre esses dois aspectos cruciais da consciência humana mais adiante, neste capítulo.

De acordo com o Sutra do Coração, é por meio da prática da sabedoria além da sabedoria que Avalokiteshvara se liberta de duhkha. A palavra sânscrita duhkha é normalmente traduzida como “sofrimento”, que pode se referir a uma dor física persistente ou à perda causada por doença, ferimento, violência, ataque, injustiça ou desordem social.

Recentes estudos científicos mostram que a meditação da atenção plena pode ajudar a reduzir o estresse e proporcionar cura para dificuldades físicas e desordens psicológicas.^[4] Assim, é concebível que uma prática como a meditação de Avalokiteshvara possa, às vezes, ajudar a remover o sofrimento causado por ferimentos ou doenças.

O sofrimento também pode consistir em dor existencial e desconforto causados pelo medo da morte, separações, insatisfação ou incapacidade de satisfazer desejos. Em tais exemplos, o impacto emocional do sofrimento pode ser caracterizado como angústia. A meditação acalma a mente e ajuda a ver além dos problemas ou desejos imediatos. A prática pode conduzir a uma mudança de paradigma em direção a um estilo de vida menos materialista e competitivo. Assim, a meditação pode ser efetiva na redução da dor causada pelo medo, pela tristeza e pelo desejo.

A liberdade de Avalokiteshvara diante da angústia é um modelo apresentado no sutra. Ao compreender, recitar e praticar esse princípio de liberdade, muitas outras pessoas também podem experimentar a liberação. Assim, podemos interpretar o fim da primeira linha do sutra como “(Avalokiteshvara) liberta todos (aqueles que a praticam) da angústia”.

CONSIDERANDO TUDO COMO SHUNYA

O segundo tema do Sutra do Coração é shunyata, que é comumente traduzida como “vacuidade”, e pode ser interpretada como “nulidade”. O sutra proclama que todos os fenômenos são shunya, ou nulos.

Fiel à piada “os cristãos amam Deus, enquanto os budistas amam listas”, o Sutra do Coração elenca diversos termos e conceitos. As listas incluídas no sutra são os cinco skandhas (fluxos de corpo, coração e mente); os seis modos de transformação (surgimento, perecimento, maculação, purificação, crescimento e diminuição); os seis órgãos sensoriais; as seis consciências sensoriais; alguns elementos da cadeia de doze elos da causação; e as Quatro Nobres Verdades.

O que o sutra quer dizer ao afirmar que “todos os cinco fluxos de corpo, coração e mente – formas, sensações, percepções, inclinações e discernimento – são shunya”? Na maioria dos casos, “forma” significa matéria ou fenômenos. Mas, no contexto dos cinco fluxos, a palavra parece indicar o corpo físico de alguém. Assim, “os cinco fluxos de corpo, coração e mente” podem ser interpretados como aspectos ou atividades do corpo, coração e mente de alguém. Com relação aos seres humanos, esses são aspectos e atividades shunya, segundo o sutra.

A ciência moderna confirma a interconexão próxima entre corpo e mente. Onde, então, se encaixa o coração nessa categoria? A mente não existe sem coração. E o coração não existe sem o corpo. Na verdade, o coração como um instrumento de sentimentos é inseparável do coração como órgão. Por essa razão, esses dois aspectos dos seres humanos – mente e coração – são representados pela mesma palavra em algumas línguas. Além disso, a mente é uma parte do corpo e vice-versa. Assim, pode ser bom dizer “mente, coração e corpo”. Afinal, não faz sentido excluir o coração do seu próprio sutra.

Quando nos sentimos saudáveis, somos saudáveis. Quando nos sentimos doentes, estamos doentes ou prestes a adoecer. Há um grande número de fatores (como genes, idade, condicionamentos social e cultural) que existem ou surgem fora de nosso controle. No entanto, mesmo com todas essas limitações, podemos influenciar nossos corpos, de formas positivas ou negativas, com nossos corações e mentes.

Os “cinco fluxos de corpo, coração e mente” no Sutra do Coração são uma descrição analítica da existência humana e de sua atividade. Os cinco fluxos são corpo, sensações, percepções, inclinações e discernimento (em que “inclinação” se refere a um movimento voluntário ou involuntário da mente e do coração em direção à ação; e “discernimento” é a capacidade de distinguir diferenças). Nós percebemos, sentimos, agimos; somos atraídos para algo e fazemos distinções com a mente, o coração e o corpo. Continuamos recebendo informações e respondendo a elas por meio desses aspectos da existência que, no entanto, mudam constantemente. A cada momento, os cinco fluxos trabalham simultaneamente e nenhum deles pode ser isolado dos demais. Assim, nenhum dos cinco fluxos existe dentro de uma definição sólida de limites. Desse modo, podemos dizer que cada fluxo é shunya, e isso significa ser shunya por ele mesmo e, ao mesmo tempo, uma parte operante dos outros.

Quando vemos uma maçã e a reconhecemos, desfrutamos de sua forma, cor, cheiro e textura. Desejamos comê-la, consideramos se é adequado fazer isso, pegamos a fruta e possivelmente decidimos dar uma mordida. Alternativamente, podemos não comer a maçã porque vemos nela uma imperfeição ou lembramos que ela é a última fruta restante e queremos deixá-la para outra pessoa. Esse é um exemplo de como os cinco fluxos de corpo, coração e mente trabalham. Tomamos incontáveis decisões e realizamos inúmeras ações por meio dos cinco fluxos entrelaçados a todo instante.

Apesar de os cinco fluxos trabalharem como uma entidade inseparável, ao meditarmos, é útil vê-los como fluxos de cinco elementos distintos. Na meditação, assim como na vida, às vezes somos dominados por um fluxo. Pode ser uma dor no corpo, sonolência, uma certa emoção ou um pensamento. Durante esse tempo, a totalidade de nosso ser é ocupada por uma única sensação física ou emocional dominante. Temporariamente, deixamos de ver nossa existência como uma entidade composta das atividades dinâmicas dos cinco fluxos.

Mas quando isso ocorre, podemos usar os cinco fluxos mudando conscientemente nossa atenção de uma sensação no corpo físico para uma percepção focada – o som de pássaros gorjeando, por exemplo, ou o movimento de nossa respiração, com o ar indo para dentro e para fora. Esse método pode nos conduzir à serenidade e à tranquilidade e curar nossa tendência autodestrutiva. É claro que há o perigo de se ignorar a dor ao

ponto de se deixar ferir, ou desviar da emoção até atingir a indiferença. Lidar com qualquer um dos cinco fluxos de corpo, coração e mente requer cuidado e moderação. Quanto mais consciente nos tornamos dos cinco fluxos, mais percepção alcançamos de que eles estão intimamente entrelaçados e mais clareza temos de que somos todos uma manifestação de suas atividades combinadas.

Ao aceitarmos o fato de que corpo, coração e mente são inseparáveis, podemos nos livrar do esforço de fazer com que mente, espírito ou alma permaneçam ativos depois de o corpo parar de funcionar. Tudo está interconectado e, depois da morte, nenhuma parte nossa permanece como era. Você pode ir para o céu, o paraíso ou o inferno ou renascer neste mundo com a mais profunda e incognoscível parte de si mesmo. No entanto, é extremamente improvável que qualquer parte de seu corpo ou mente seja trazida com você como ela é agora. Essa percepção, é claro, pode inicialmente gerar uma grande angústia. Porém, todos nós temos que começar a aceitar essa verdade. Apenas depois de a encararmos de frente, repousarmos nela e termos feito as pazes com essa realidade existencial, poderemos ser liberados. Como o sutra diz, “Avalokiteshvara... livre de toda angústia”.

Essa consciência também se aplica aos ciclos momentâneos da vida. A cada momento de nossas vidas, as coisas estão tanto perecendo quanto surgindo. Algumas de nossas células estão morrendo enquanto outras são revitalizadas ou renascem. Ficamos velhos e, ao mesmo tempo, ficamos jovens. Somos poluídos fisicamente, emocionalmente e mentalmente e, simultaneamente, somos purificados. As coisas decrescem e crescem. Nós esquecemos, aprendemos e relembramos muitas coisas.

Tendemos a estar mais conscientes dos aspectos de decadência, como envelhecimento ou saúde em declínio, mas esse é um exemplo de percepção limitada, uma vez que também experimentamos revitalização depois de nos exercitarmos, dançarmos, cantarmos ou dormirmos. Envelhecemos e rejuvenescemos simultaneamente e, em certa medida, temos a opção de envelhecer ou rejuvenescer a cada momento. Em outras áreas de nossas vidas também podemos escolher permanecer ignorantes ou aprender, ser destrutivos ou amorosos.

As coisas acontecem e não acontecem ao mesmo tempo. Apesar de o Sutra do Coração parecer enfatizar o aspecto de não acontecimento das coisas (“nem surge nem perece... nem aumenta nem decresce”), também

precisamos entender e enxergar o lado das coisas que estão acontecendo. Movimentos por guerra e paz ocorrem constantemente, e somos todos chamados a escolher um em detrimento do outro, a cada momento de cada dia.

O Sutra do Coração afirma que, no centro dos fenômenos, onde todas as coisas estão mudando, a realidade de ilimitadas interações continua – e esse fato não mudará. Afinal, a realidade definitiva tanto abrange quanto está livre de mudanças em todas as manifestações.

A noção dos cinco fluxos de corpo, coração e mente interagindo uns com os outros como uma única entidade também pode ser aplicada aos nossos seis órgãos sensoriais: olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo e mente. Não há olhos separados dos ouvidos, do nariz e do resto do corpo (pele, carne e ossos, por exemplo), assim como da mente. O corpo todo é uma única entidade.

Os objetos de nossos sentidos – aquilo que é visto, ouvido, cheirado, saboreado, tocado e percebido – também são todos interativos e inseparáveis. A forma de uma maçã, seu som ou falta de som, seu cheiro, sabor, e a nossa percepção da fruta estão indivisivelmente interconectados. Da mesma forma, diversos aspectos de nossa consciência fazem com que nossos olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo e mente funcionem e estejam todos interconectados e entrelaçados.

O Sutra do Coração afirma que nossa experiência definitiva vai além de todos esses tipos de consciência. O sutra nos conduz a uma experiência completa de sentidos, objetos e consciência. Ao promover isso, proporciona um vislumbre de liberdade completa de todas as distinções. Poderíamos considerar esse vislumbre um estado superior de consciência passível de ser descoberto na meditação.

Há um antigo ensinamento budista da causação em doze etapas (a cadeia da originação dependente), que se desenvolve na seguinte sequência: ignorância gera forças formativas; forças formativas geram consciência; consciência gera nome-e-forma; nome-e-forma geram campos sensoriais; campos sensoriais geram contato; contato gera sensação; sensação gera desejo intenso; desejo intenso gera apego; apego gera vir a ser; vir a ser gera nascimento; nascimento gera decrepitude e morte.

A sequência explica como nossa angústia se desenvolve. Em suma, a ignorância gera reconhecimento, o que, por sua vez, causa desejo e a

emergência da percepção. E onde há desejo e emerge percepção, há velhice e morte. Esta é a condição humana fundamental.

O Sutra do Coração declara que podemos nos libertar de cada estágio e até mesmo da própria liberdade. O que, então, é liberdade da liberdade? É alguma restrição ou um nível mais elevado de liberdade?

Um ser humano é uma composição de inúmeras causas e efeitos. Cada um de nós está aqui neste mundo devido às muitas decisões postas em prática por nossos pais, nossos avós e assim por diante, até o início do tempo. Nossa criação foi o resultado de elementos biológicos, história, cultura, condições sociais, personalidade, educação e muitos outros eventos que ocorreram no passado e estão ocorrendo no presente. Somos o efeito visível e invisível do carma ilimitado – ações individuais e coletivas.

Assim, somos influenciados por um enorme número de forças que estão completamente fora de nosso controle. Mesmo com essas limitações, entretanto, há um grande número de elementos que podemos controlar e mudar. Mudar o próprio gênero, nacionalidade, religião ou nome legal não é fácil, mas tais mudanças não são impossíveis. Mudanças de parceiro, carreira, dieta, exercícios, gostos, hábitos, comportamento, modo de pensar, modo de falar, estilo de vida e agenda diária são todas possíveis. Estamos sempre no meio de carmas mutáveis e imutáveis. Estamos amarrados por causa e efeito mas, ao mesmo tempo, estamos parcialmente livres de causa e efeito. Este é o caso durante a meditação, quando podemos estar completamente livres da cadeia de causação. É um estado no qual podemos ser qualquer pessoa em qualquer lugar. Somos o que meditamos. Também somos a fonte de causa e efeito. O ensinamento das Quatro Nobres Verdades se dirige à nossa capacidade de nos engajar em causa e efeito.

As Quatro Nobres Verdades são descritas como sofrimento, origem, cessação e caminho. Elas nos apontam a existência prevalente do sofrimento, a causa do sofrimento, o potencial de liberação do sofrimento, e as formas para aprender esta liberdade, o que é caracterizado como o Nobre Caminho Óctuplo. O Nobre Caminho Óctuplo é visão adequada, pensamento adequado, fala adequada, conduta adequada, modo de vida adequado, esforço adequado, atenção mental plena adequada e meditação adequada. Assim, as Quatro Nobres Verdades podem ser vistas como uma fórmula para compreender a dinâmica do sofrimento e um remédio para se livrar dele.

Para oferecer um exemplo simples: se você calunia alguém, presente ou ausente, a pessoa pode ficar com raiva e devolver o ataque. Essa reação

negativa traz dor a você, o que cria múltiplos problemas para seu estado mental, sua saúde, suas relações ou sua posição social. Você pode entender que a causa inicial desses problemas foi sua própria ação insensível de caluniar a pessoa e, então, decidir não repetir o mesmo erro, se libertando desse tipo de sofrimento.

A inclusão das Quatro Nobres Verdades no Sutra do Coração (“livre de sofrimento, origem, cessação e caminho”) nos relembra que esse sutra é parte da extensa linha de escritas budistas, remontando aos antigos textos em páli.

Mas, apesar da importância das Quatro Nobres Verdades na história do budismo, o Sutra do Coração nos convida à sua liberação. Num primeiro olhar, pode até mesmo parecer que o texto é contra as Quatro Nobres Verdades. Seria mesmo? Podemos ignorar ou violar o mais fundamental dos ensinamentos budistas?

A palavra liberdade sugere que podemos fazer o que quisermos, inclusive adotar posturas antiéticas e destrutivas. Mas há outra forma de liberdade, uma que pode se provar mais verdadeiramente livre. Se seguirmos completamente regras e ética, não precisaremos mais nos preocupar com elas. Assim, estaremos completamente livres de regras e ética.

Martelar o teclado de um piano sem praticar é uma espécie de liberdade que não nos leva a lugar algum. Praticando diligentemente o piano, entretanto, conseguiremos tocar de forma agradável e seremos capazes de improvisar livremente. Esse é o tipo de liberdade que o Sutra do Coração invoca.

Até agora, analisei com vocês o trecho do sutra que nos orienta a ver todos os elementos da existência e das atividades humanas pelo filtro de shunya ou nulidade. O que, então, significa exatamente shunya? Significa que nada existe e nada importa?

Uma tradução anterior do sutra, para o inglês, afirma: “Na vacuidade não há olhos, ouvidos, nariz...” Não é afirmado, de forma alguma, que olhos, ouvidos e nariz não existem. Não é niilismo. Significa que, quando experimentamos a vacuidade, não vemos diferença entre olhos, ouvidos, nariz e assim por diante. Isso sugere que a experiência de vacuidade é a da não dualidade. A não dualidade não vê limites ou distinções entre os diversos aspectos e valores das coisas. É por isso que eu sugiro que tentemos entender shunyata como “ausência de delimitações” e uso essa expressão como uma tradução para shunyata.

Na meditação, experimentamos distinções nas sensações e nos pensamentos. Sentimos conforto e dor. Nós qualificamos as ações como certas ou erradas. Nós identificamos algumas coisas como boas e outras como más. Às vezes, entretanto, experimentamos um estado em que as diferenças entre todas as coisas se tornam obscuras. Nesse âmbito, a distinção entre pequeno e grande, próximo e distante, momentâneo e atemporal, eu e outro, e mesmo vida e morte se dissolve. Quer percebamos ou não, a meditação é livre de identidade e não discriminatória.

Não é que os meditadores iniciantes apenas experienciem distinções e meditadores experientes experimentem apenas aquilo que está além de distinções. Praticantes de todos os níveis experimentam ambas as coisas ao mesmo tempo. A diferença entre os praticantes iniciantes e os experientes pode estar no fato de que os experientes, provavelmente, estão mais conscientes da experiência não dual.

Joan e eu traduzimos livremente nirvana como “profunda serenidade”, em nossa tradução do Sutra do Coração. Mas há muitas outras formas de compreender essa palavra sânscrita. Alguns budistas poderiam dizer que nirvana é um estado completo de tranquilidade que apenas os budas podem experimentar. Outros podem afirmar que é um estado de aniquilação da cadeia de nascimentos e renascimentos. O mestre Zen Dogen parece indicar que é uma experiência não dual. Para ele, nirvana é uma experiência de shunyata – nulidade ou de ausência de delimitações. Ele diz:

Na grande estrada dos budas ancestrais, há sempre a prática insuperável, contínua e sustentada. Ela forma o círculo do caminho e não é nunca interrompida. Entre aspiração, prática, iluminação e nirvana não há um momento de intervalo; a prática contínua é o círculo do caminho.^[5]

Assim, cada momento de nossa prática abrange esses quatro aspectos da experiência – aspiração pela iluminação, prática, iluminação e nirvana. Eu chamo a isso de microcírculo. Dogen também sugere:

Da mesma forma, pela prática contínua de todos os budas e ancestrais, a sua prática é realizada e a sua grande estrada se abre. Por meio de sua prática contínua, a prática contínua de todos os budas é realizada e a

grande estrada de todos os budas se abre. A sua prática contínua cria o círculo do caminho.[\[6\]](#)

Este é um macrocírculo. Nós não praticamos meditação sozinhos: praticamos junto com todos os seres despertos em todos os lugares, no passado, no presente e no futuro. Nós não meditamos junto com todos os seres despertos e seus auxiliares por todo o espaço? Nós não nos identificamos com a grande realização da sabedoria além da sabedoria no passado, no presente e no futuro?

A experiência de meditação que tudo abrange não se limita aos praticantes experientes, está aberta mesmo para aqueles que estão no primeiro momento de prática. Dogen diz:

Quando mesmo por um instante você se senta ereto, em samadhi, expressando o mudra do buda nas três atividades (corpo, fala e pensamento), a totalidade do mundo dos fenômenos se torna o mudra do Buda, e todo o céu se transforma na iluminação.[\[7\]](#)

Alguns daqueles que estão familiarizados com o termo “vacuidade” poderiam dizer que a compreensão budista de “vacuidade” se tornou comum no inglês e não há necessidade para uma nova tradução de shunyata. De fato, muitos professores budistas elucidaram o significado profundo desse termo e um número elevado de pessoas o entende. Entretanto, eu argumentaria que “vazio” ou “vacuidade” apresentam conotações bastante negativas no inglês. Por exemplo, o *American Heritage Dictionary* define assim a palavra “vazio”: sustentando ou contendo nada; não tendo ocupantes ou habitantes (vago); carecendo de força ou poder; carecendo de propósito ou substância (sem significado); não colocado em uso (ocioso); necessitando de nutrição (faminto); e desprovido (destituído).

Permitam-me oferecer um exemplo sóbrio de como imagino minha própria situação. Quando eu estiver diante da morte, alguém pode dizer: “Não se preocupe. Tudo isso é vazio. Você simplesmente retornará para a vacuidade.” Ao ouvir essas palavras, eu poderia ficar desencorajado e deprimido. Outra pessoa poderia dizer: “Quando você morrer, seu corpo, coração e mente perecerão. Você vai se separar de todos os seus seres amados e de todas as suas posses. Mas você não se limita a corpo, coração e mente. Seu amor, aspiração, visão e serviço aos outros também são partes de

você. Eles continuarão de modo ativo e ajudarão os outros. Você não tem limites. Perder seu corpo, coração e mente é apenas perder uma parte de você mesmo.” Ao receber essa compreensão, acho que me sentiria encorajado e meu medo da morte poderia ser radicalmente reduzido. Essa poderia ser a forma como eu desejo morrer. O que, por sua vez, pode determinar a forma como eu desejo viver.

Como podem observar pelo exemplo, a tradução de uma palavra não é apenas uma questão de escolher uma em vez de outra. Pode ser uma escolha entre negatividade e positividade, entre niilismo e uma visão de expansividade na vida.

Aqui está outro exemplo de como entendemos uma palavra. Zero pode ser simplesmente nada ou o estado de ser vazio, mas também pode transcender a ambos os significados. Acrescentar um zero aumenta um número, por um fator de dez. E o que dizer da adição de cinco zeros? O zero é poderoso!

Apenas dois números – um e zero – formam um sistema binário. O número um é um número ativo, o início de todos os números, e um elemento da maioria dos números. Dois divididos por três é 0,666... Por outro lado, zero é um número passivo. Ele não é nada em si mesmo mas, uma vez combinado com outros números, possui um efeito mágico. Mais um exemplo: um dividido por zero é igual a infinito.

Como vemos na programação de computadores, combinações de um e zero são a base para conjuntos de números, letras, idiomas e conceitos. Esses números podem criar formas, cores, imagens, sons, movimentos e cenas. A mente do programa de computador imita nossos sistemas biológico e neurológico. Entender programação de computadores, por sua vez, nos ajuda a compreender diversos fenômenos nos sistemas naturais e naqueles criados pelo homem. Assim, zero e um são elementos-chave não apenas em códigos de computador, mas em todos os sistemas do universo.

Existem duas formas principais de visão de mundo: eu as chamo de pluralismo e singularismo. Pluralismo, ou dualismo, é um modo comum de ver fenômenos de acordo com suas diferenças em relação a outros. É um modo prático e intelectual de percepção.

Discernir diferenças de formas, cores e tamanhos e reconhecer a adequação e a correção das ações é como se manifestam o senso comum e um tipo comum de sabedoria.

O singularismo, por outro lado, pode ser visto como monismo ou não dualismo. Ele não nega a visão de mundo pluralista, mas vê a realidade

como um todo unificado que transcende todos os fenômenos relativos, dualistas. Nesse sentido, o singularismo pode ser visto como similar ao absolutismo, segundo o qual a existência é entendida, em última instância, como uma totalidade todo-abrangente. Apesar de os budistas não terem o monopólio dele, o singularismo é uma fundação principal para o pensamento e a prática budistas.

O Sutra do Coração parece apresentar uma visão monista, segundo a qual todas as coisas podem ser reduzidas à nulidade. Esta totalidade é a intersecção de um e zero. Por ironia, “mono”, na palavra “monista”, significa um como oposição a zero, no sistema binário. Porém, aqui, o monismo budista ou a filosofia da unidade considera todas as coisas como nulas.

A visão de que todas as coisas são iguais é contrária à nossa visão de mundo comum, que está confinada a hierarquias, graus de valorização e julgamentos de certo e errado. O singularismo é frequentemente visto como estando baseado na região mais profunda de nossa consciência, que é experienciada não conceitualmente na meditação. É um paradigma não mundano, espiritual, que pode ser caracterizado como nada menos que místico.

Há um grande mérito no singularismo. Se virmos o que é grande como não diferente do que é pequeno, e o que são muitos como não diferente do que são poucos, podemos nos tornar menos gananciosos. Se virmos inimigos como amigos, poderemos lutar menos. Se virmos as pessoas do futuro como não separadas daquelas do presente, poderemos agir com maior consideração. Se virmos os não humanos como próximos dos humanos, poderemos respeitar os direitos dos animais. Se virmos seres não sencientes como não diferentes dos seres sencientes, nos tornaremos mais conscientes do ambiente. Quando transcendemos distinções e limites, nos tornamos mais compassivos. Esta é a realização de todas as coisas além de limites. Esta é a sabedoria além da sabedoria.

Há uma divisão entre pluralismo e singularismo? Se sim, há algum contraste pluralista ou dualista entre pluralismo e singularismo? Isso certamente nos coloca em um dilema.

Eu não acho que o Sutra do Coração esteja totalmente do lado do singularismo, a ponto de excluir o pluralismo. Por um lado, o sutra diz: “[A ausência de delimitações] é livre de ignorância... A ausência de delimitações é livre de velhice e morte”. Por outro lado, o sutra diz: “[A ausência de

delimitações é] livre da extinção da ignorância... e livre da extinção de velhice e morte". Esta passagem sobre a dupla liberdade de singularismo e pluralismo sugere que a escritura aponta para a transcendência dessas visões aparentemente opostas.

Essa noção de liberdade da extinção da ignorância e da extinção de velhice e morte nos remete aos três estágios de nossa experiência: reconhecer a existência da ignorância, velhice e morte; libertar-se de ignorância, velhice e morte; e libertar-se da liberdade de ignorância, velhice e morte.

Esses três estágios da experiência meditativa podem ser comparados à famosa declaração de Dogen, em seu breve ensaio "Realizando o ponto fundamental".^[8]

Primeiro, Dogen diz: "Como todas as coisas são o dharma do Buda, há delusão, realização, prática, nascimento [ou seja, vida] e morte, budas e seres sencientes." Este é um estágio inicial da meditação. Quando vemos a diferença entre os seres despertos e aqueles que não o são, somos inspirados a praticar.

Dogen, então, descreve o segundo estágio: "Como as miríades de coisas não possuem uma essência permanente, não há delusão, nem realização, nem Buda, nem ser senciente, nem nascimento, nem morte." Na meditação, chegamos a realizar a singularidade de todas as coisas, na qual às vezes experimentamos a liberdade de visões discriminatórias. Nós nos libertamos da tentativa de ser despertos quando entendemos que já estamos despertos. E, porém, como Dogen explica, ainda há a prática, pois manifestamos essa mente lúcida na prática.

Finalmente, Dogen explica o terceiro estágio da seguinte forma: "O caminho do Buda, em essência, manifesta-se livre de abundância ou falta; assim, há nascimento e morte, delusão e realização, seres sencientes e budas." Quando rompemos a distinção entre pluralismo e singularismo, retornamos ao pluralismo. Entretanto, o pluralismo neste estágio é bem diferente daquele do estágio inicial. A liberdade encontrada aqui transcende a oposição desses dois modos, pois dentro do pluralismo há singularismo e, dentro do singularismo, o pluralismo é encontrado.

Nós precisamos do pluralismo para sermos capazes de conduzir mesmo as mais simples tarefas da vida, tais como distinguir uma moeda de 10 centavos de uma de 25, chegar a um lugar no horário ou permanecer dentro de limites sociais necessários. Por outro lado, precisamos do singularismo para ver que,

em última instância, todas as pessoas são unas. Pluralismo ou singularismo apenas restringem nossas visões e ações. A cada momento de nossas vidas cotidianas, ambas as percepções são necessárias.

Nossa vida pode ser vista como uma dança, com o pluralismo representado por um pé e o singularismo, pelo outro. Em certo momento, um único pé toca o chão. Ao dar um passo rígido, nos tornamos duramente isolados. No próximo momento, usamos ambos os pés. E, depois, o outro pé está no chão por ele mesmo. Se houver o menor passo em falso, os limites são violados e há uma chance de que, a partir de alguma ação, nossa integridade seja perdida. Cada passo é um desafio.

Entretanto, será que não podemos ver nossa dança na vida e na meditação como algo além da constante alternância entre os opostos? Quando a dança se torna natural e fluida, singularismo e pluralismo não estão mais em oposição. Eles se tornam unos e inseparáveis, o que nos permite continuar dançando com integridade e graça.

Eu penso que é importante entender a mensagem do Sutra do Coração literalmente a partir do texto, mas, além disso, deveríamos entender o que a sua mensagem implica no contexto mais amplo do ensinamento budista mahayana. Um exemplo: o Sutra do Coração não menciona a ética, mas se o virmos como pertencente à linhagem de escrituras budistas nas quais a ética baseada na observação de preceitos é essencial, saberemos que o convite à integridade dos praticantes está presente no sutra, apesar de não ser visível. Na verdade, o budismo mahayana pede as seis paramitas ou seis realizações: generosidade, sustentação de preceitos, paciência, vigor, meditação e sabedoria além da sabedoria. Assim, está claro que a realização da sabedoria além da sabedoria anda de mãos dadas com a ação. Todos os koans Zen apontam para isso. Dogen chama a isso de “realizar o koan” (genjo koan), o que eu traduzo como “realizar o ponto fundamental”.^[9]

O MANTRA

O terceiro e último ensinamento do Sutra do Coração é o mantra. Um mantra é uma fórmula sagrada de sons especialmente combinados e usados como um encantamento mágico. Ao longo dos séculos, mantras vêm sendo utilizados na tentativa de invocar efeitos sobrenaturais, especialmente para afastar desastres e gerar cura e felicidade.

Vocês podem considerar um mantra como uma oração pré-definida, na qual o significado literal é desconhecido ou insignificante. Como os sons de um mantra não são facilmente comprehensíveis, eles não têm um apelo ao intelecto, mas reverberam dentro de corpo, coração e mente. Em vez de nos fazer pensar, os sons nos ajudam a apenas ser, de uma forma que inclui reverência.

A recitação de um mantra pode nos ajudar a reunir corpo, coração e mente. Às vezes, na meditação e na vida, ficamos perdidos, confusos ou entramos em pânico. Recitar o Sutra do Coração pode nos ajudar a nos tornar focados e destemidos. Isso aconteceu com o monge erudito Xuanzang quando estava só, cruzando o Deserto de Gobi até a Índia. O sutra também ajudou Hokiichi Hanawa em sua forte motivação de compilar os principais textos literários japoneses. (Apresentarei essas histórias mais adiante.)

Os humanos são inclinados a rezar. Podemos rezar para Deus, para o Buda, um bodhisattva, um deus ou deusa com os quais sintamos uma conexão sagrada ou qualquer objeto de veneração. Ou podemos apenas rezar sem ser para ninguém. Quando nossos amigos estão doentes, nós lhes direcionamos nossas orações. Eu conheci até mesmo ateus que rezaram, de sua própria forma, quando seus filhos estiveram doentes. Quando todos os procedimentos médicos e de cuidados de saúde se exaurem, frequentemente não conseguimos deixar de rezar.

Enquanto nos sentimos saudáveis e fortes, podemos não sentir a necessidade da oração. Mas algum dia, caso nos sintamos frágeis e desesperados, será útil ter um bom encantamento à mão, especialmente o mantra do Sutra do Coração, que tem sido recitado por incontáveis pessoas há séculos. O poder acumulado desse mantra deve ser enorme.

Apesar de a ciência não explicar exatamente como isto é possível, recentes estudos científicos sugerem que as orações têm o poder de curar.^[10] Sabemos, desde a antiguidade, que nossos corações e mentes são tão poderosos que o direcionamento concentrado de nossa atenção em preces e encantamentos pode, às vezes, funcionar.

Dogen chama tal efeito sobrenatural do uso concentrado de nossos corações e mentes de “pequeno milagre”. Para ele, cada momento de prática e cada respiração que completamos é um “grande milagre”. Ele diz: “Milagres são praticados três mil vezes pela manhã e oitocentas vezes à noite.”^[11]

Milagres menores criados por mágica não eram necessários para Dogen, completamente comprometido com a prática da meditação Zen. Talvez seja por isso que ele não menciona o mantra em seu comentário sobre o Sutra do Coração: *A Manifestação da Prajna Paramita*.^[12] Mas, como a maioria de nós pode ser frágil, o mantra pode ser extremamente útil.

Como explicarei adiante, o mantra do Sutra do Coração – *Gaté, gaté, paragaté, parasamgaté, Bodhi! Svaha!* – pode ser interpretado como “Chegando, chegando, chegando por todo o caminho, chegando completamente por todo o caminho: despertar. Alegria!”. Este é um lembrete maravilhoso para nossa prática de meditação. O de que cada momento de nossa prática é, como Dogen sugere, inseparável do despertar ou da iluminação. Cada momento de nossa prática e de nossa vida é abençoado.

Eu vejo o mantra do Sutra do Coração como uma poderosa ferramenta para a meditação, uma espada de dois gumes da consciência humana. Um lado nos relembra a alegria da prática e da vida. O outro nos protege da confusão e da fragmentação de nossa consciência. Assim, vocês podem ver o mantra do Sutra do Coração como um lembrete constante sobre nossa natureza desperta que mantém a sabedoria além da sabedoria funcionando efetivamente.

BONDADE AMOROSA

Como a sabedoria além da sabedoria não é separada da bondade amorosa, podemos também precisar de um lembrete e de reforço para a bondade amorosa. Para esse propósito, o encantamento de um breve texto denominado “Sutra de Avalokiteshvara da afirmação da vida em dez linhas” (*Emmei Jukku Kannon Gyo*) é frequentemente usado. A versão em japonês é assim:

*Kanzeon
namu butsu
yo butsu u in
yo butsu u en
bupposo en
jo raki ga jo
cho nen Kanzeon*

*bo nen Kanzeon
nen nen ju shin ki
nen nen fu ri shin.*

O sutra é normalmente cantado em voz alta muitas vezes, cada vez com velocidade e volume maiores. Joan Halifax e eu traduzimos essa escritura, como se segue:

Avalokiteshvara, aquele que percebe os lamentos do mundo,
toma refúgio no Buda, será um buda e ajudará todos a serem budas,
não está separado de buda, dharma e sangha,
sendo eterno, próximo, puro, e jubiloso.

Pela manhã, esteja em união com Avalokiteshvara,
À noite, esteja em união com Avalokiteshvara,
cujo coração, momento a momento, se eleva,
cujo coração, momento a momento, permanece!

Hakuin, mestre Zen japonês do século XVIII e considerado o restaurador da Escola Zen Rinzai, encorajava seus alunos a cantarem esse sutra. Como resultado, a breve escritura tem sido recitada, desde então, e em geral diariamente, em monastérios e centros Zen Rinzai. Espero que seja entoado também em outras escolas do budismo.

Este é um texto de origem chinesa. Segundo a *Cronologia dos Budas Ancestrais* (Fuzu Tongji), compilada por Zhipan em 1269 d.C., o general Wang Xuanmo, em 450 d.C., derrotado e aprisionado, recebeu o sutra em um sonho e sua intensa recitação o salvou da execução.

O bodhisattva Avalokiteshvara, invocado no início do Sutra do Coração, é normalmente considerado uma mulher, na Ásia oriental (apesar de o mundo indotibetano ainda visualizar Avalokiteshvara na forma masculina). Assim, podemos dizer, de modo limitado, que “ela” é uma deusa da bondade amorosa. De fato, ela é a bondade amorosa personificada.

Bodhisattva já se tornou uma palavra pertencente ao inglês (e ao português). Mesmo assim, é uma palavra tão rica que não é sempre fácil compreender o que significa em diferentes contextos. Joan e eu traduzimos bodhisattva, em nossa versão do Sutra do Coração, como alguém “que auxilia todos a despertarem”. Pessoalmente, eu gostaria de ver Avalokiteshvara como uma deusa, em parte porque o conceito de deusa não

se restringe ao budismo. É minha esperança que as pessoas desenvolvam uma visão interreligiosa sobre este bodhisattva.

Todos nós precisamos de uma imagem ideal da bondade amorosa que seja central à sabedoria além da sabedoria. Quando confrontados com a escolha de sermos indiferentes, insensíveis e violentos ou bondosos e amorosos, nosso modelo (ou imagem ideal) poderia nos ajudar a adotar uma postura positiva e afirmativa da vida. Assim, sustentar Avalokiteshvara em nossa consciência e invocar o nome da deusa é, potencialmente, uma poderosa prática.

Podemos nos perguntar: “Você é uma deusa de bondade amorosa?” e você poderia responder: “Não, eu sou um ser humano” ou “eu sou um homem, como poderia ser uma deusa?”. Mas o “Sutra de Avalokiteshvara da afirmação da vida em dez linhas” nos convida a sermos “unos com Avalokiteshvara.” Por que não imaginar então que, independentemente de como possamos nos definir, também podemos ser unos com a deusa?

Deixem-me lançar a pergunta novamente: você é uma deusa de bondade amorosa?



PARTE DOIS

A HISTÓRIA DO SUTRA

4. PEREGRINAÇÃO PARA O OCIDENTE

O Sutra do Coração tem duas versões: um texto mais curto e outro mais longo. O texto mais curto se tornou conhecido primeiro e tem sido recitado em regiões onde os ideogramas chineses são usados. O texto mais longo é recitado no Tibete, no Nepal, no Butão e na Mongólia.

Apesar de haver uma versão em sânscrito do texto mais curto, ela é raramente recitada. A principal versão em chinês correspondente à versão em sânscrito é uma tradução de Xuanzang (604-664). Seu nome também é pronunciado como Hsüan-tsang, Hiuen-tsiang, Yüan-tsang e Xuanzhuang.

A versão de Xuanzang é a mais curta de todas as traduções chinesas existentes. A parte principal consiste de apenas 276 ideogramas. Ela é considerada suprema por sua clareza, economia e beleza poética. Costuma ser recitada na China, na Coreia, no Japão e no Vietnã. Consequentemente, professores da Ásia oriental que fundaram grupos budistas no Ocidente se apoiam, principalmente, na versão de Xuanzang.

A história do Sutra do Coração tece seu caminho por meio da vida e do trabalho desse antigo monge chinês. Minha fonte é uma biografia escrita por Huili, um discípulo que editou muitas das traduções de Xuanzang. Após a morte de Huili, Yancong, outro aluno, completou a biografia dele em 688 d.C. Intitulada *Biografia do Mestre do Dharma do Tripitaka do Monastério de Da Ci'en da Grande Dinastia Tang* (Datang Da Ci'en-si Cancang Fashi Chuan), é considerada como a mais detalhada e precisa biografia de Xuanzang disponível.^[13] Segue, brevemente, a história do monge.

No outono de 629 d.C., aos 26 anos, Xuanzang violou a proibição imperial chinesa de viajar para o exterior e se lançou em uma jornada em direção ao oeste, rumo à Índia, em busca do autêntico dharma.^[14] Depois de procurar diligentemente os melhores acadêmicos em filosofia budista e de estudar extensamente o mahayana, assim como as escrituras antigas em Shu

(Sichuan, na China ocidental) e Chang'an – a cidade capital do recém-formado Império Tang –, percebeu a falta de algo crucial. Desejava obter escrituras indisponíveis na China daquela época e encontrar soluções para questões não respondidas sobre a Teoria da Consciência Apenas na escola Yogachara (Prática de Meditação, em português), a mais avançada filosofia mahayana.

Depois de seus companheiros de viagem terem desistido, e de seu guia local ter tentado apunhalá-lo, Xuanzang continuou sozinho em um cavalo velho e esquelético. Atravessou as vastas e flutuantes dunas de areia no caminho da caravana da Ásia central, na ponta sudoeste do Deserto de Gobi. (Essa rota intercontinental foi denominada Rota da Seda pelo geólogo alemão Ferdinand von Richthofen, em 1877).

Xuanzang passou pelos cinco postos de observação da barreira Yumen, o posto ocidental mais distante da China, em seu caminho até Hami. Caminhou por dias, perdendo-se sob o brutal sol escaldante. Sedento e exausto (provavelmente até o limite da alucinação), Xuanzang foi cercado por grotescos espíritos malignos. Invocou repetidamente o nome de sua deidade guardiã, o bodhisattva Avalokiteshvara, mas os espíritos persistiram. Quando, por fim, recitou com fervor o Sutra do Coração, eles se afastaram.

A escritura que Xuanzang recitou tinha um sentido pessoal especial. Quando estudava em Shu, encontrou um pobre monge com feridas supuradas por todo o corpo. Com pena de sua doença e de suas roupas manchadas, o jovem Xuanzang levou-o a um templo local, onde o monge ferido encontrou dinheiro para comprar alimento e roupas. Como sinal de sua gratidão, ensinou a Xuanzang o Sutra do Coração, e Xuanzang continuou a estudá-lo e a recitá-lo por anos.

Quando Xuanzang chegou ao templo em Hami, o rei do oásis o convidou ao palácio e lhe fez oferendas. O enviado de Turfan, que também estava presente, percebeu a profunda personalidade de Xuanzang e reportou ao seu rei sobre o monge que acabara de iniciar uma longa peregrinação. Xuanzang não pôde resistir ao convite cordial enviado pelo rei budista de Turfan. Assim, fez um desvio para visitar Turfan, cruzando o extremo nordeste do Deserto de Taklamakan pela base meridional das nevadas montanhas Tianshan.

O rei ficou exultante e impressionado, e pediu que Xuanzang fosse o preceptor da nação. Xuanzang declinou polidamente, mas o rei insistiu forçosamente. Xuanzang jejuou para mostrar a sua determinação de

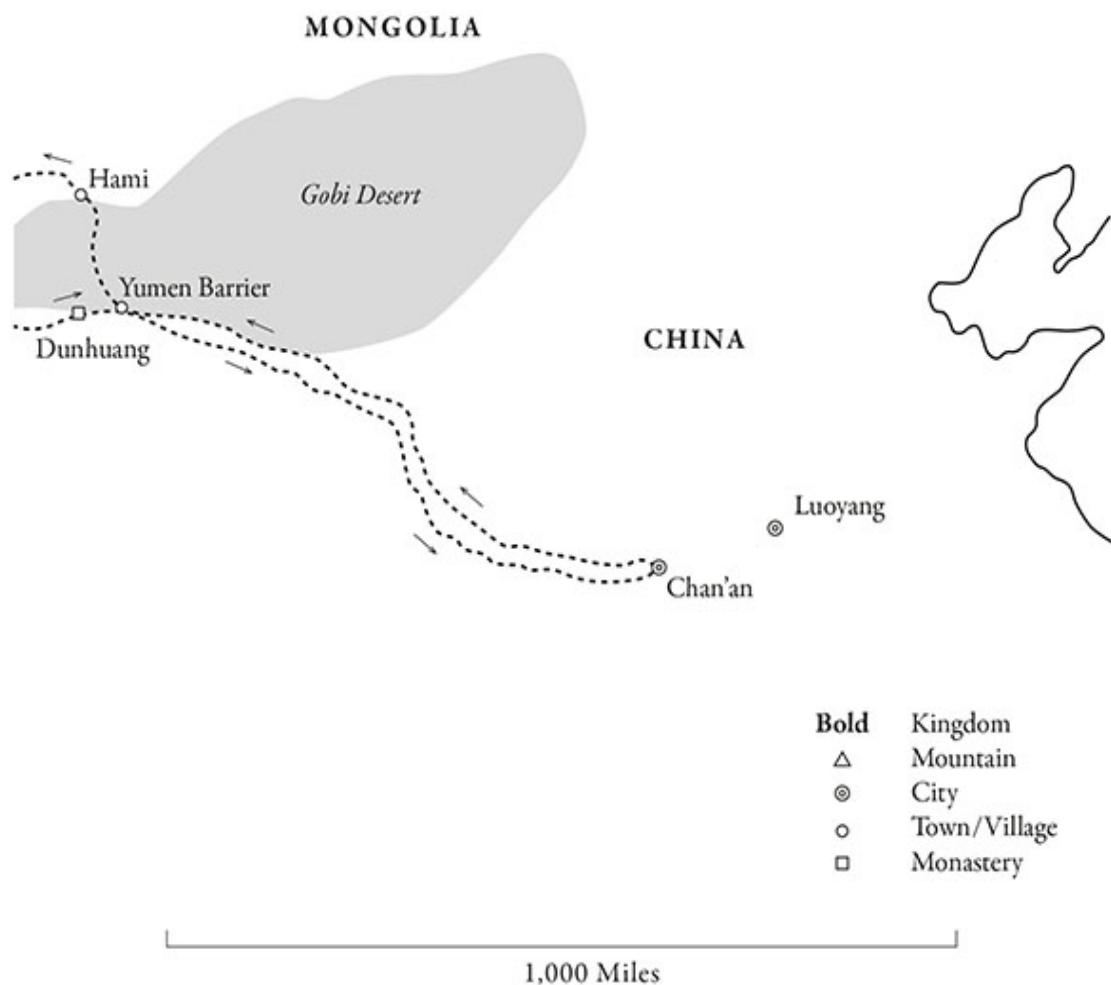
continuar sua busca. Três dias se passaram. Quando o rei viu que Xuanzang já estava ficando muito fraco, retirou sua ordem e pediu ao monge para permanecer ali por um mês e oferecer discursos do dharma a seus súditos. Quando Xuanzang partiu, o rei fez uma oferenda de roupas adequadas para a viagem, uma grande quantidade de ouro e prata e centenas de rolos de seda – o suficiente para sustentar sua jornada por vinte anos –, assim como de cartas de salvo-conduto destinadas a 24 reis e khans das regiões oriental e ocidental do Turquestão. O rei também ofereceu ao viajante 30 cavalos e 24 ajudantes.



Fig. 1. As rotas de Xuanzang: China-Índia

Quando Xuanzang e sua grande caravana estavam no caminho para o próximo oásis, o reino de Karashahr, foram interceptados por um grupo de bandidos que tinha acabado de matar todos os mercadores iranianos que viajavam à frente de sua caravana. Afortunadamente, o guia da expedição de Xuanzang deu dinheiro aos bandidos e todos puderam continuar. No florescente reino de Kucha, o rei e muitos renunciantes Theravada o receberam com música e festejos. Depois de uma estadia de três meses, Xuanzang continuou para o oeste, até Aksu, em uma tentativa de cruzar a passagem Bedal pela elevada e íngreme cadeia de montanhas Tianshan, coberta por geleiras. Durante a árdua subida em uma tempestade de neve, o

peregrino perdeu um terço de seu grupo, bem como muitos bois e cavalos que sucumbiram ao frio e à fome.



Reorganizada no lado sul do grande Issyk Kul, o Lago Que Não Congela, a exausta caravana chegou até Tokmak. Lá, Xuanzang foi saudado pelo Grande Khan dos turcos do Ocidente, que reinava sobre a maior área da Ásia central e além. O Khan também tentou persuadi-lo a ficar, mas Xuanzang acabou conseguindo que ele escrevesse avisos de salvo-conduto para os regentes das nações no caminho da iminente jornada do monge. Era o verão de 630 d.C. Quase um ano já havia se passado.

Depois de parar em uma floresta com numerosos pequenos lagos, Xuanzang visitou vilas e reinos no lado noroeste das montanhas Tianshan, registrandometiculosamente seus nomes e localizações. Viajou por mais alguns reinos a oeste de Tashkent até cruzar Kyzl-Kum, o Deserto das Areias Vermelhas. Finalmente chegou a Samarkand, o próspero reino comercial dos

sogdianos, onde a maior parte da população era zoroastriana. De início, o rei não foi amigável com o peregrino, mas logo mudou de atitude, recebendo os preceitos do monge e pedindo-lhe que ordenasse outros monges também.

De Samarkand, Xuanzang se dirigiu para o sul, visitando antigos locais budistas em Termez, Kunduz, Balkh e Bamiyan. Seguiu então para o sudeste, passando pelas regiões de Gandhara e Kashmir. Ao entrar no subcontinente indiano, visitou locais sagrados em Mathura, Shravasti, Lumbini, Kushinagara, Sarnath, Vaisali e Buddhagaya (atual Bodh Gaya).

No outono de 632 d.C., após uma jornada de três anos em que escapou milagrosamente de uma miríade de perigos, Xuanzang chegou ao monastério da universidade de Nalanda, localizado no reino de Magadha, a nordeste da Índia. O budismo florescia e Nalanda, com mais de dez mil alunos, era o seu centro de estudos. Xuanzang encontrou o abade Shilabhadra, um renomado mestre da Yogachara, que se acreditava ter 106 anos de idade. Três anos antes, Shilabhadra tivera dores insuportáveis em seus membros e quis dar fim à vida, jejuando. Mas o bodhisattva Manjushri, a deidade da sabedoria, e dois outros bodhisattvas apareceram para ele e disseram que um monge chinês estava a caminho para aprender com ele. Daquele momento em diante, as dores de Shilabhadra sumiram. O velho mestre logo reconheceu Xuanzang como o monge pelo qual esperara.

Shilabhadra (que viveu, aproximadamente, de 529 a 645) descendia de uma família real baseada em Samatata, na Índia oriental. Depois de viajar em busca de um mestre, chegou a Nalanda, onde encontrou Dharmapala (530-561). Dharmapala era um jovem e brilhante líder do monastério, além de teórico da escola Yogachara, e praticava uma sequência de estágios de meditações ióguicas dos bodhisattvas. Essa escola havia sido estabelecida por Asanga e seu irmão Vasubandhu, no século IV, baseada na filosofia de que todas as existências são representações da mente e nenhum objeto externo tem realidade substancial. Dharmapala foi o compilador do *Tratado sobre a Realização da Consciência Apenas*, no qual incluiu dez comentários de outros pensadores.^[15] Aos 30 anos, Shilabhadra representava seu mestre, Dharmapala, e estabeleceu reputação ao derrotar um pensador não budista em um debate. Mais tarde, tornou-se o sucessor de Dharmapala.



Fig. 2. As rotas de Xuanzang: Índia.

Na companhia de milhares de outros alunos, Xuanzang ouviu as aulas de Shilabhadra. Por cinco anos, estudou diversos textos budistas, a língua sânscrita, lógica, musicologia, medicina e matemática. Também conduziu uma investigação profunda sobre a Teoria da Consciência Apenas, sob a tutela de Shilabhadra. Xuanzang, então, escreveu um tratado de três mil linhas em sânscrito, intitulado *Harmonizando os ensinamentos essenciais*, em uma tentativa de transcender diferenças entre as principais teorias mahayana: a Madhyamika, de Nagarjuna, e a Yogachara, de Asanga. O tratado foi muito elogiado por Shilabhadra e por outros praticantes eruditos, e veio a ser amplamente estudado. Xuanzang também escreveu um texto de 1.600 linhas em defesa das teorias mahayana, denominado *Esmagando as visões distorcidas*.

Depois de reunir escrituras, visitar diversos locais budistas e oferecer ensinamentos nos reinos orientais, meridionais e ocidentais da Índia, Xuanzang continuou a estudar com mestres do dharma dentro e fora de Nalanda. Quando recebeu permissão de Shilabhadra para retornar à China, o rei Harshavardhana – governante da parte ocidental do norte da Índia – o convidou ansiosamente para sua corte em Kanyakubja, perto do Ganges. Harshavardhana era um apoiador do hinduísmo e do jainismo, assim como de várias escolas do budismo. No décimo segundo mês de 642 d.C., o monarca convidou líderes espirituais de toda a Índia para participarem de uma disputa extremamente extravagante de debates filosóficos. Representando Nalanda, Xuanzang (cujo nome indiano era Mahayanadeva) esmagou todos os argumentos de seus oponentes e foi anunciado como o vencedor, pelo rei. Harshavardhana, então, ofereceu ao peregrino que retornava para casa seu melhor elefante, ouro e prata, e organizou uma escolta descansada para a caravana de Xuanzang durante todo o seu caminho até a China.

Na parte inicial de sua jornada para casa, uma caixa de escrituras carregada por um cavalo foi arrastada pelas águas enquanto cruzavam o rio Indus. Xuanzang passou alguns meses esperando por sua substituição. De Kashmir, ele e sua comitiva subiram pelas montanhas Hindu Kush e Pamir. Pararam no grande reino budista de Khotan, e se empenharam na viagem pelo lado sul do Deserto de Taklamakan. Dali, fizeram uma breve parada em Dunhuang, antes de voltarem até a barreira Yumen, onde esperaram pela permissão imperial para Xuanzang finalmente reingressar em sua terra natal. Carregando relíquias e imagens, assim como 657 sutras em sânscrito e

comentários, todos transportados por 22 cavalos, Xuanzang retornou a Chang'an no início de 645 d.C. Tinha sido uma viagem de dezesseis anos. Centenas de milhares de pessoas o saudaram.

5. UM PEQUENO TEXTO POR UM GRANDE TRADUTOR

Chang'an, situada à margem sul do rio Wei, na Bacia de Guanzhong (atual província de Shaanxi), era uma megalópole dividida de modo ordenado e protegida por massivos muros de barro. Na primeira parte do século VIII, a poderosa cidade capital tinha uma população de mais de um milhão de pessoas, assim como cultura e comércio prósperos. Chang'an estava se tornando a maior cidade do mundo.

Naquela época, Chang'an estava sob a regência do Imperador Tai (599-649), cujo nome original era Li Shimin. O governante da Dinastia Sui precedente, o Imperador Yang, era um tirano terrível, cujo governo corrupto levou a uma revolta dos fazendeiros de toda a China. Prevendo um colapso da Dinastia Sui, Shimin incitou seu pai, o grande senhor Li Yuan (566-635), a levantar um exército contra o imperador. Um ano após o golpe de 617 d.C., o jovem Shimin conduziu, com sucesso, campanhas diplomáticas e militares, aboliu a Dinastia Sui e deu início à Dinastia Tang, estabelecendo seu pai como o imperador fundador. Em 626 d.C., depois de pacificar revoltas e sobreviver à tentativa de assassinato por seus irmãos invejosos, Shimin pediu que seu pai se retirasse, tornando-se assim o segundo imperador da Dinastia Tang, aos 28 anos. A nação como um todo foi reunificada. Também teve sucesso em absorver estados vizinhos na Ásia do norte e do oeste e subordinar nações ao sul, tornando os domínios da China maiores do que nunca.

Quando o Imperador Tai concedeu sua primeira audiência a Xuanzang em 645, Tai tinha 47 anos e Xuanzang, 42. Em vez de puni-lo por desobedecer seu edicto que proibia viagens ao exterior, Tai o louvou por sua coragem e realização. Naquele mesmo ano, o imperador ajudou Xuanzang a lançar um projeto nacional de tradução de um grande número de escrituras do sânscrito para o chinês. Tai lhe ofereceu um templo denominado monastério Hongfu,

em Chang'an. Também contratou muitos assistentes de edição, incluindo doze monges eruditos de toda a China, para verificarem a precisão das traduções. Xuanzang ditava suas traduções diretamente dos textos originais.

Muitos acadêmicos e artistas, incluindo os calígrafos Yu Shinan e Chu Suijang, serviram na corte de Tai. Admirador do calígrafo Wang Xizhi, do século IV, o Imperador fez um grande esforço para coletar e estudar suas obras-primas. O próprio Tai começou a fazer inscrições em estilo cursivo, afastando-se da habitual escrita formal. E continuou seu treinamento até se tornar um dos mais renomados mestres de caligrafia do período clássico.

O que fez de Tai um dos maiores monarcas na história chinesa foi o fato de ele conhecer suas próprias limitações e aceitar conselhos dos outros. O imperador escreveu um livro em quatro fascículos, intitulado *Modelo imperial* (*Di fan*), mencionando suas próprias falhas como um aviso para seu príncipe herdeiro. Tai reduziu taxas e abrandou punições. Aperfeiçoou o sistema de exames iniciado pelo Imperador Wen, o primeiro monarca da dinastia Sui (581-604), para contratar diferentes níveis de oficiais do governo, cargos abertos a qualquer formação.

Em 646 d.C., por um pedido imperial, Xuanzang completou um relatório sobre topografia, história, costumes e política dos lugares que tinha visitado na Ásia central e na Índia. Sua obra de doze pergaminhos, *Registros das regiões ocidentais compilados durante a Grande Dinastia Tang* (Datang Xiyu Ji), foi o mais extenso e detalhado livro com descrições geográficas que havia sido escrito.[\[16\]](#) O épico popular do século XVI, *Jornada para o Ocidente* (Xiyu Ji), de Wu Chengen – as histórias de um monge escoltado por um poderoso macaco, guerreiros javalis e um monstro do rio – é baseado nos escritos de Xuanzang.

Em 648 d.C., Xuanzang completou sua tradução em cem fascículos dos *Estágios do Yogachara* (Yogacharabhumi), de Asanga. (Um pergaminho, ou fascículo, é um texto do tamanho de um capítulo reunido em um volume separado). No mesmo ano, o Imperador Tai pediu a Xuanzang que assumisse uma posição oficial na corte. Xuanzang declinou, declarando que sua missão de vida era esclarecer o dharma do Buda. Tai ficou impressionado com a determinação do monge e logo depois escreveu uma introdução para a tradução de Xuanzang dos sutras, sob o título *Os Três Cestos de Ensinamentos Sagrados da Grande Dinastia Tang*.[\[17\]](#) (O cânone budista é denominado Tripitaka, ou Três Cestos. Os cestos – ou coleções – consistem em sutras, preceitos e tratados dos eruditos posteriores. Alguém que

alcançou maestria sobre toda a escritura é denominado um professor do dharma Tripitaka, ou simplesmente Tripitaka. Esse era o título do nosso tradutor Xuanzang.)

Ainda no mesmo ano, o príncipe herdeiro, discípulo próximo de Xuanzang, tornou-se um monge completo no monastério Da Ci'en, em Chang'an. A academia de traduções construída no lado noroeste do grande complexo do monastério era, então, o centro para o trabalho nacional de tradução. Logo depois, segundo a biografia de Huili sobre Xuanzang, o Imperador Tai ficou gravemente doente e pediu a Xuanzang para permanecer perto dele no palácio Cuiwei, na montanha Zhongnan, no sul da cidade capital. Apesar de Huili não mencionar, um registro posterior diz que Xuanzang traduziu o Sutra do Coração no palácio, no vigésimo quarto dia do quinto mês de 649 d.C. Ele foi transscrito pelo monge Zhiren.^[18] Três dias depois, o Imperador Tai morreu e o príncipe herdeiro subiu ao trono como o Imperador Gao.

Em 659 d.C., Xuanzang e seu principal discípulo, Kuiji (632-682), fizeram um resumo em dez fascículos do *Tratado sobre a Realização da Consciência Apenas*, de Dharmapala, que se tornou o texto fundamental para o entendimento da filosofia Yogachara.

Depois disso, Xuanzang passou dois anos traduzindo a mais abrangente coleção das escrituras da prajna paramita. Das duzentas mil linhas originais em sânscrito, ele criou seiscentos pergaminhos, a maior escritura budista de todos os tempos.^[19] (Uma ‘linha’, ou *shloka*, quando usada para medir a extensão de um texto budista, consiste em 32 sílabas). Ao completar a tradução do Maha Prajna Paramita Sutra, em 663 d.C., ele exclamou: “Esse sutra pacifica a nação. É um grande tesouro para o mundo. Esse feito deve ser celebrado por todos na sangha!” Tinha, à época, 62 anos.

Xuanzang pediu a um de seus alunos que contasse os textos que tinha traduzido. Foram 74 textos, em 1.338 pergaminhos. O total superava seu grande predecessor Kumarajiva, com 73 textos, em 383 pergaminhos.

Apesar de Xuanzang limitar seu papel ao de mestre tradutor, não tendo escrito comentários próprios, foi o mais influente budista de sua época e teve milhares de alunos. Encorajou seus discípulos mais experientes a escreverem comentários. Seu co-tradutor Kuiji, conhecido como autor de cem tratados, fundou a escola Faxiang (Características do Dharma). Essa escola ofereceu uma base teórica muito avançada para o desenvolvimento da escola Tiantai, assim como para a formação da escola Huayuan (Avatamsaka), nos séculos

sétimo e oitavo. Outros alunos de Xuanzang, os monges Dosho, Chitsu e Chitatsu, desenvolveram a escola Hosso, a forma japonesa da escola Faxiang. Xuanzang também ajudou os três monges Puguang, Fabao e Shentai a formar a escola Jushe, baseada no *Tratado sobre a fonte de tesouros dos estudos do dharma* (Abhidharma Kosha Shastra), de Vasubandhu, uma compilação das teorias ontológicas anteriores ao mahayana. A escola Jushe se desenvolveu na escola Kusha, no Japão. O uso moderno de palavras na tradução, combinado com seu alto grau de precisão, estimulou uma onda de estudos e pensamento budistas, resultando no surgimento de uma era de ouro do budismo na China e além.

Xuanzang morreu em 664 d.C. Diz-se que mais de um milhão de pessoas se curvaram diante de seu caixão, e mais de 30 mil pessoas fizeram vigília ao lado de seu túmulo. O Imperador Gao disse, em luto: “Nós perdemos nosso tesouro nacional.”

6. O TALISMÃ DOS TALISMÃS

O budismo da China foi introduzido na Coreia no século IV, a partir do estado coreano de Baekje, no sul, para o Japão, em 538 d.C. Alguns breves fragmentos de histórias sobre o Sutra do Coração foram atribuídos a esse período. (Examinarei a autenticidade dessas histórias mais adiante, no capítulo 16, Emergência e expansão do Sutra do Coração.)

O *Livro Japonês de Histórias Milagrosas* (Nihon Ryo Ki), compilado em 822 d.C., inclui uma história sobre o monge Gikaku de Baekje, na Coreia, que se mudou para o Japão depois de seu país ter sido destruído pela guerra, em 663 d.C. À meia-noite, um de seus companheiros monges percebeu uma luz brilhante no quarto de Gikaku e entrou silenciosamente para conferir o que acontecia. Gikaku estava sentado ereto e recitava o Sutra do Coração e, enquanto o fazia, saía luz de sua boca. O monge se assustou e, na manhã seguinte, contou a toda a assembleia o que havia visto.

Gikaku explicou: “Depois de recitar o sutra cem vezes, eu abri meus olhos. As paredes de meu quarto tinham desaparecido e eu estava no meio do jardim. Meditei andando nele e olhei para o meu quarto. As paredes e portas estavam todas fechadas. Assim, eu fiquei do lado de fora e retornei à recitação. Este é um milagre do Sutra do Coração.”[\[20\]](#)

Aqui vai outra história do mesmo livro: um mendigo bêbado dormia em uma rua. Como piada, alguém raspou sua cabeça e colocou uma corda em seu pescoço. Um homem próspero o trouxe para casa consigo, vestindo-o com mantos budistas, e lhe pediu para expor sobre o Sutra do Lótus. O homem disse: “Eu só recito o mantra do Sutra do Coração enquanto mendigo por alimento. Não sei nada sobre o Sutra do Lótus.” Apesar disso, o homem próspero insistiu. Naquela noite, uma vaca marrom apareceu no sonho do mendigo, e disse: “Eu sou a mãe do proprietário dessa casa. Por ter roubado dinheiro dele, tornei-me vaca, como punição. Se duvidar disso, prepare um

assento para mim em sua palestra do dharma e veja o que acontece.” Na manhã seguinte, o mendigo disse à audiência: “Eu não sei nada. Estou sentado aqui porque meu anfitrião assim deseja. Deixem-me contar o meu sonho.”

Ao ouvir o sonho do mendigo, o homem próspero preparou um assento para sua mãe e a chamou. Uma vaca marrom veio para o quarto e sentou-se ali. O homem disse: “De fato, você é minha mãe. Eu te perdoar, agora.” Ao ouvi-lo, a vaca se engasgou e morreu. Todos os presentes começaram a chorar.

O autor do livro comenta que esse milagre foi resultado do amor do homem por sua mãe e do poder do mendigo, acumulado pela recitação do mantra do Sutra do Coração.[\[21\]](#)

Segundo os *Documentos da fonte de tesouros Shoso-in* (Shoso In Monjo), a mais antiga prática de recitação do Sutra do Coração conhecida no Japão ocorreu em 732 d.C., e a mais antiga prática de cópia data de 757. Imperadores ordenaram a recitação pública do sutra nos anos 759, 774, 808, 837 e 875.[\[22\]](#)

De modo relativo, como o budismo no Japão havia se misturado ao Xintoísmo nativo desde o século VIII, não era raro o Sutra do Coração ser recitado em santuários Shinto para rituais de cura e exorcismo. Em 1549, o Japão foi assolado por uma epidemia, que se alastrou. O imperador Gonara (reinado de 1526 a 1557) pediu a monges budistas para intensificarem sua recitação do Sutra do Coração, que se acreditava ser o mais efetivo remédio para o mal. O imperador fez muitas cópias do sutra, com tinta dourada sobre papel índigo, e as ofereceu aos principais santuários Shinto de todas as províncias. Foram necessários cinco anos para completar sua dedicação. Sete cópias remanescentes estão entre as importantes propriedades culturais do Japão.[\[23\]](#)

O imperador Gonara ordenava que as damas da corte oferecessem mil recitações do sutra para sua longevidade, todos os anos, em seu aniversário. Tais recitações se tornaram habituais no palácio. Há um registro de que, durante o reinado do imperador Gomizuno'o (com duração de 1621 a 1629), damas em elevadas posições copiavam e liam o sutra 50 vezes cada, e aquelas em posições inferiores o faziam 25 vezes, totalizando mil recitações. As damas queimavam as cópias em um fogo sagrado, como parte do ritual. O costume de realizar a cerimônia do Sutra do Coração para afastar calamidades e atrair felicidade durou até a Reforma Meiji, em 1868, quando

o Xintoísmo foi separado do budismo e estabelecido como a religião nacional.[\[24\]](#)

Incontáveis monges e monjas recitaram o Sutra do Coração durante suas vidas. Hokiichi Hanawa (1746-1821), um erudito da literatura, parece deter o recorde pela quantidade de recitações.

Apesar de ter perdido a visão aos 7 anos, Hokiichi se tornou um extraordinário especialista em estudos de documentos históricos. Ele desejava reunir e publicar os melhores livros, assim como materiais do passado. Em 1779, fez o voto de criar um projeto de publicações sem precedentes chamado de *Coleção de Livros Classificados* (Gunsho Ruiju). Para seu sucesso, Hokiichi recitou o sutra cem vezes por dia, até alcançar um milhão de recitações. De acordo com seu diário, chegou a recitar o Sutra do Coração 1,9 milhão de vezes até 1819, quando finalizou a publicação do livro com 530 fascículos. Ele continuou a recitação até 1822, quando uma continuação de mil fascículos foi completada.[\[25\]](#)

Hoje em dia, templos Zen como o Pavilhão Dourado, o Pavilhão Prateado e os famosos jardins de pedra em Kyoto atraem enormes quantidades de turistas. Em suas lojas de lembranças, você pode encontrar uma cópia do Sutra do Coração impressa sobre muitos diferentes objetos, incluindo leques redondos, leques dobráveis, velas, telas em miniatura, pergaminhos de caligrafia, lenços, gravatas, toalhas de mão, panos de embrulhar e xícaras de chá. Em um templo menor no monte Koya, o monastério principal da escola Shingon, um amigo recebeu um cobertor em que o Sutra do Coração estava impresso. Você pode até comprar um protetor de bolso, de duas por três polegadas, chamado de Talismã Sutra do Coração, em livrarias de todas as regiões do Japão. Na Bibliografia Selecionada deste livro, há uma variedade de publicações japonesas sobre o sutra.

7. PUBLICADO HÁ MIL ANOS

A invenção da prensa móvel por Johannes Gutenberg, na metade do século XV, levou a uma ampla circulação da Bíblia e de outros livros pela Europa e, finalmente, por todo o mundo. A mais antiga impressão conhecida, entretanto, é a do *Sutra dos Grandes Encantamentos*. Descoberta na Coreia, está datada de 751 d.C., precedendo Gutenberg em sete séculos.[\[26\]](#) A mais antiga cópia remanescente de um livro impresso é a do *Sutra do Diamante*, de 868. Ela vem de uma das cavernas em Dunhuang, na Rota da Seda, e foi levada para a Inglaterra por um arqueólogo húngaro chamado Aurel Stein, que liderava a Comissão Expedicionária Britânica, em 1907.[\[27\]](#)

Em 971 d.C., o imperador Tai, fundador da Dinastia Song, na China, enviou seu mensageiro até o senhor da região oeste de Shu e encomendou a gravação de blocos de impressão para o Tripitaka. A tecnologia de impressão já estava em desenvolvimento na região. Em 983, a gravação do cânone foi completada, e mais de 130 mil blocos de madeira foram transportados para a cidade capital de Kaifeng, na China central. A impressão começou no ano seguinte, marcou a época do Tripitaka, e ficou conhecida como a versão Shu.[\[28\]](#)

Os Khitan, membros das tribos tárteras da Manchúria, completaram a impressão de um cânone budista na língua chinesa em 1054. A impressão foi perdida, mas seu índice ainda existe e mostra que o Sutra do Coração estava incluído nela.[\[29\]](#) Essa versão do cânone se tornou a base para o sutra entalhado na pedra no monte Fang (atual monte Danjing, na província de Henan). O decalque da pedra em que está o Sutra do Coração mostra que ele tem um título chinês, mas o texto é uma transliteração chinesa da sua versão mais curta, o Hridaya, escrito por Maitribhadra, monge do nordeste da Índia que foi para Khitan no início do século X.[\[30\]](#)

Depois da publicação da versão Shu do Tripitaka, versões em ideogramas chineses foram impressas na China, na Coreia e no Japão. É provável que a versão de Xuanzang do Sutra do Coração tenha sido incluída em todas as versões impressas do Tripitaka mahayana.^[31] Como uma das mais amplamente procuradas escrituras no cânone em ideogramas, o Sutra do Coração tem sido impresso de modo independente, e com muita frequência, por meio do bloco em madeira do sutra retirado do conjunto completo de placas de impressão. Assim, o texto vem sendo publicado por mais de mil anos – uma das escrituras vivas mais antigas na história das impressões.

Os blocos de madeira da versão Shu do Tripitaka foram destruídos durante uma invasão dos exércitos do reino Jin, do nordeste da China, em 1126. Por isso, os blocos de madeira do Tripitaka coreano são as mais antigas placas existentes do cânone budista.

Em 1011, o imperador Hyeon, do reino da Coreia do Norte de Goryeo, começou a reimprimir a versão Shu do Tripitaka com a intenção de proteger a nação das invasões dos Khitan. Essa impressão foi concluída décadas mais tarde, mas os blocos de madeira foram destruídos na guerra. Mais tarde, a impressão reuniu sutras adicionais em uma edição expandida do Tripitaka Goryeo, completada em 1087. As placas dessa versão posterior foram queimadas durante a invasão mongol de 1232. Mas, em 1236, sob ordem imperial, monges eruditos liderados pelo monge Suki começaram a comparar todas as versões disponíveis das escrituras, de modo a estabelecer um texto completo para o Tripitaka Goryeo expandido. Em 1251, essa impressão foi completada. Posteriormente, Suki publicou as anotações comparativas de sua equipe em trinta fascículos. Entre os 52.382.960 caracteres entalhados nessa versão, nem um único erro foi encontrado.^[32] Depois de terem sido movidos duas vezes por editos imperiais, os 81.137 blocos de madeira do Tripitaka Goryeo, gravados dos dois lados e incluindo 1.511 escrituras, encontraram seu lar no monastério Haein, na Coreia do Sul, onde permanecem desde 1398.^[33]

Este Tripitaka se tornou a base para três versões dos cânones ideográficos publicados no Japão, o último dos quais é o cânone Taisho em cem volumes (Taisho Shinshu Daizokyo), editado por Junjiro Takakusu e outros, publicado entre 1923 e 1934. O cânone Taisho tem mais de 120 milhões de caracteres e é o maior livro impresso do mundo, sendo uma fonte inestimável e a mais frequentemente citada pelos eruditos budistas atualmente.

Como parte de minha pesquisa para este livro, quis ver o Sutra do Coração do Tripitaka Goryeo em seu próprio ambiente. No fim de outubro de 2004, voei para Busan, uma cidade portuária no sudeste da península coreana. Taijung Kim, um renomado calígrafo e professor de pintura, foi ao meu encontro com um de seus alunos, Hyuntaik Jung, em um hotel de Busan. Foi uma viagem de três horas e a maior parte de nossa comunicação se deu por uma mistura improvisada de línguas faladas e ideogramas escritos.

Em um espaço para hóspedes, no monastério, recebi um quarto sem mobília, do tamanho tradicional de um eremitério – mais ou menos dez por dez pés –, em uma grande construção denominada Salão da Prática Autêntica, agora usado como escritório e moradia.

Naquela tarde, meus novos amigos calígrafos e eu tivemos menos de uma hora para visitar o enorme e moderno museu do monastério. Ali, uma placa de impressão do quadragésimo quinto fascículo do Avatamsaka Sutra (Esplendor de flores) era exibida dentro de uma caixa de vidro. Ela datava de 1098. Portanto, deve ser um bloco sobrevivente do segundo Tripitaka Goryeo. O tamanho do quadro, orientado verticalmente, é de 70 por 24 centímetros. No centro da superfície de alívio-[\[34\]](#), uma coluna de caracteres indica o título e o número do fascículo do sutra. Tal coluna é geralmente mostrada na lombada de um livro como referência rápida para o título do sutra. Uma impressão a partir dessa placa devia ser dobrada pela metade, com o propósito de ser um livro. Assim, podemos deduzir que a segunda versão Goryeo tinha o formato de livro, e não de pergaminho.

A escrita sobre a placa de impressão está gravada invertida, é claro. O texto impresso em chinês é lido verticalmente, progredindo da direita para a esquerda. Apesar de não haver pontuação, há mudanças de parágrafo. A prosa não tem caracteres de espaço, mas cada verso dos poemas é seguido por um espaço em branco do tamanho de um único ideograma. Se as placas que eu vi eram típicas, estimei que uma placa tivesse um máximo de 26 colunas, com 22 caracteres por coluna.

Perto da placa do Avatamsaka havia uma exibição do Sutra do Coração. Infelizmente, era uma réplica em cobre escurecido. Eu queria saber o quanto ela estava desgastada, comparada com os blocos de outros sutras. Esse “bloco de madeira” feito de cobre quase não apresentava sinais de desgaste.

Apesar disso, a réplica nos mostra o formato da placa do Sutra do Coração na edição Goryeo posterior. Presilhas de metal fixadas nas bordas mantêm as placas afastadas para não grudarem e para permitir o fluxo de ar entre elas.



Fig. 3. A Versão Posterior Goryeo do Sutra do Coração. Chinês. Impressão.

Não há coluna extra, no centro, para o título do sutra. Isso significa que as impressões da versão posterior Goryeo devem ter sido montadas em pergaminhos. Cada 14 caracteres estão entalhados sobre 25 colunas por placa, tornando-a menor do que a versão mais antiga.

Eu já tinha visto uma reprodução fotográfica do Sutra do Coração nessa versão posterior do Tripitaka Goryeo. Ela mostrava que o título do sutra era Sutra do Coração da Prajna Paramita, sem a primeira palavra, *Maha*. Abaixo do título estava, sozinho, o símbolo *yu* (pena), um ideograma do *Texto dos Mil Caracteres* de Zou Xingsi (falecido em 521 d.C.), do reino do sul de Liang, composto por símbolos não repetidos. No caso, *yu* serviu como um código de índice da biblioteca para o sutra.

Na escritura, o colofão (nota final que fornece referências sobre a obra) diz o seguinte: “No ano do cachorro de água sênior, o diretor do Departamento do Tripitaka fez essa gravação sob ordens imperiais.” O calendário cílico chinês combina os dez elementos – cinco (madeira, fogo, terra, metal e água) vezes dois (sênior e júnior) e os doze signos de animais. Esses símbolos em conjunto cobrem a duração de sessenta anos, que representa um ciclo completo do calendário. O calendário cílico é um sistema comum na Ásia oriental, onde o calendário baseado em eras imperiais mudava frequentemente de acordo com os reinos monárquicos.

Aqui, podemos determinar que o ano do cachorro de água sênior corresponde a 1238 d.C.

Assim como nas impressões de outros sutras na versão posterior Goryeo, cada caracter do Sutra do Coração está primorosamente escrito e gravado. A maior parte dos caracteres é alta, e o que torna esta edição caligraficamente especial é que os caracteres estão levemente inclinados para a esquerda. A inclinação é geralmente evitada na caligrafia da Ásia oriental. Neste caso, entretanto, ela funciona misteriosamente bem, criando uma espécie de efeito hipnótico.

Cada linha parece ter sido esculpida rapidamente, mas com muita precisão. Frequentemente, há pontos de pressão iniciais ou terminais, que grosseiramente correspondem às serifas na caligrafia ocidental. Ao ver esses caracteres meticulosamente esculpidos, pude acreditar na lenda de que os escultores de madeira faziam três prostrações completas depois de esculpir cada ideograma. Olhando para cada um desses caracteres impressos, também senti vontade de me curvar três vezes.

A supremacia estética da versão Goryeo do Tripitaka é amplamente aceita. E devido ao seu consistente estilo caligráfico, acredita-se que um único calígrafo (hoje desconhecido) escreveu mais de 52 milhões de caracteres, antes de um time de entalhadores fazer as gravações.

Logo depois, fui para a livraria do museu e perguntei à mulher atrás do balcão, que parecia ser a gerente, se ela tinha uma impressão do Sutra do Coração à venda. Ela tirou um impresso dobrado de seu arquivo e me mostrou. O texto estava impresso em cinza claro, com um anexo em hangul, a escrita fonética coreana, misturada com um pequeno número de ideogramas.

Pareceu claro que esta impressão tinha sido feita para copiar o sutra. O anexo é uma oração com colunas em branco para se preencher o nome e o endereço do devoto, assim como a data. No final está escrito, em ideogramas: “Para ser guardado dentro do estômago da imagem do Buda Shakyamuni.”

Fiz um gesto para a mulher, explicando que queria comprá-lo. Ela indicou, sem palavras, que simplesmente o daria para mim. Eu o aceitei, curvando-me com as mãos unidas e, nesse momento, ela sinalizou que o anexo não me seria útil e, rapidamente, o cortou com uma faca. A mulher estava quase jogando fora o anexo quando a interrompi e disse que precisava do texto. Posteriormente, quando tive tempo de examinar cada parte,

encontrei quatro ideogramas no meio da prece em hangul: “meu pai e minha mãe doentes”. Talvez a dona da loja tenha achado que eu não ofereceria uma prece em coreano para meus pais.

De forma desenvolta, fiz movimentos sinalizando que queria muito ver outras impressões do sutra. Ela procurou no seu arquivo novamente, mostrou-me um impresso em tinta preta escura, e fez um gesto de que era o último que ela tinha. Quando lhe perguntei quanto era, indicou novamente que era um presente para mim. Muito tocado, curvei-me profundamente mais uma vez.

Naquela noite eu descansei bem em meu pequeno quarto, no antigo complexo de Haein-sa, até que sinos e tambores começaram a soar às três horas da manhã, seguidos por vozes em recitação no Salão de Avalokiteshvara, na porta ao lado.

Haein-sa significa “monastério do samadhi do mudra oceânico”. Conforme descrito no Avatamsaka Sutra, este samadhi representa um estado de absorção, na meditação, como um oceano calmo que reflete todos os seres e todos os ensinamentos. Um dos três principais templos na Coreia, este monastério é o guardião dos blocos de madeira do Tripitaka e representa o tesouro do dharma. É o maior centro de treinamento budista no país, com cerca de duzentos monges residentes. Um professor americano do Zen em uma ordem budista coreana descreveu este monastério como “a Universidade de Oxford do budismo coreano”. Minha visita ao monastério coincidiu com um período de intervalo. Sendo assim, encontrei apenas cerca de trinta monges, além de alguns trabalhadores leigos residentes, durante minha visita.

Na manhã seguinte, estive com Weonjo Sunim, um jovem monge atendente do abade e meu anfitrião. Perguntei se seria possível entrar no depósito dos sutras e tirar algumas fotos, mas ele respondeu: “Isso não é permitido, mas vou lhe mostrar os prédios.”

Naquela tarde, subimos as íngremes escadas de granito atrás do Salão do Buda. Eu lhe disse que estava fazendo uma pesquisa sobre o Sutra do Coração. Ele sorriu: “Ah, o Sutra do Coração é o sutra mais importante na Coreia! Você comprehende o sutra?” Respondi: “Espero que sim. Meu professor diz que se você comprehende o Sutra do Coração, você entende todo o dharma do Buda.” Em seguida, rapidamente retirei minha afirmação anterior: “Nesse caso, devo dizer que não comprehendo o Sutra do Coração.” Nós rimos.

Logo atrás da escadaria, havia uma construção larga, de madeira plana, com um teto levemente arqueado. Weonjo apontou para o sinal acima da entrada frontal, que dizia: Salão dos Sutras. Passamos pelo curto hall até um pátio, e entramos na sala do altar central do edifício de armazenamento – o Salão do Tesouro do Dharma. Umas doze pessoas leigas estavam sentadas lá dentro. Elas perceberam meu amigo monge em seu manto cinza, e se curvaram. Depois de ele retribuir as reverências, fizemos nove prostrações completas diante da imagem dourada do Buda Vairocana.

Em seguida, saímos do Salão dos Sutras para a veneração, no pátio ladeado por depósitos. Cada depósito tem quinze *kan* de comprimento e dois de largura – um *kan*, em coreano, ou *Ken*, em japonês, tem aproximadamente dez pés. Em cada extremidade do pátio há um prédio com estrutura similar, com dois *kan* de comprimento. Esses prédios têm janelas de treliças verticais, sem vidros, envolvendo toda a edificação.

Weonjo me levou a uma das janelas, por onde podíamos ver placas de impressão laqueadas em preto e empilhadas de lado, como livros, mostrando seus terminais verticais com as gravações de categorias, títulos dos sutras e números dos fascículos. Havia dez níveis de prateleiras de madeira plana, apoiadas por colunas nuas posicionadas sobre bases quadradas de pedra, no chão de terra.

Circundamos o prédio até o final, onde podíamos ver as calçadas centrais através do prédio. Diz-se que cada etapa no processo de manufaturar essas placas de impressão leva três anos para se completar. Deve-se cortar a madeira de bétula branca no tamanho certo, imergi-la em água marinha, fervê-la em água fresca, e secá-la à sombra. As placas são então cortadas exatamente no tamanho e gravadas de ambos os lados, o que leva alguns anos, e são finalizadas com uma camada de laca preta. Na verdade, a produção dos blocos levou um total de dezesseis anos. Eles sobreviveram a guerras, fogos, intempéries e insetos. Uns poucos blocos estavam faltando em 1915 e foram repostos alguns anos depois.^[35]

“Não encontramos uma forma melhor de armazená-los”, disse Weonjo. Na verdade, alguns anos antes de minha visita, o monastério tinha construído um edifício de muitos milhões de dólares, com as instalações mais modernas, mas descobriu-se que ele era inadequado para guardar o tesouro nacional. Assim, decidiram manter os blocos de madeira da forma antiga e usar o novo edifício como um salão de estudos.

Em resposta à história de minha pesquisa sobre o Sutra do Coração e minha admiração de toda a vida pelo Tripitaka Goryeo, Weonjo disse: “Acho que você gostaria de ter um exemplar do sutra. Eu o trarei ao seu quarto, às quatro horas da tarde”.

Agradeci, achando que ele me traria outra impressão do Sutra do Coração. Mas, na verdade, ele trouxe, dentro de uma bela caixa de papelão e envolvido por tecido, uma réplica em cobre do bloco de impressão do sutra.

Que maravilhoso!

PARTE TRÊS

**ESTUDOS ACADÊMICOS
MODERNOS (SÉCULOS XIX E XX)**

8. UMA ANTIGA TORRE RESSURGIDA

O poder devocional do Sutra do Coração pode ser testemunhado, mesmo hoje, na história de Yakushi-ji, o Templo do Buda da Medicina, em Nara. Esse templo foi construído em 698 d.C., no auge do budismo japonês inicial. Hoje, serve como um dos templos principais da escola Hosso, junto com Kofuku-ji.

No centro do complexo do templo, dentro das entradas duplas, havia um Salão Dourado de dois andares voltado para o sul. Como outros templos em Nara, quando Yakushi-ji foi construído, tinha um salão principal feito de paredes de gesso branco e estruturas de madeira pintadas em verde brilhante e vermelho intenso. Na frente desse salão, que guardava o Buda da Medicina, ficava um par de magníficos pagodes de três andares, com alpendres (ou tetos adicionais) entre eles, de modo que pareciam ter cinco andares.

A crônica de Yakushi-ji cita uma longa lista de edifícios perdidos para o fogo, a guerra, as tempestades e os terremotos. Também documenta os esforços para reparar e reconstruir o templo. O único edifício que sobreviveu desde o início é o Pagode Leste.

Na época em que Gyoin Hashimoto foi o abade do templo e líder espiritual da escola Hosso, durante a Segunda Guerra Mundial e no período posterior, o Salão Dourado estava deteriorado e o Pagode Oeste, destruído. Ele desejava restaurar o templo de acordo com a forma original, mas seu sonho necessitava de enormes recursos, que não estavam disponíveis. Turistas e colecionadores, apesar disso, continuavam a fazer visitas.

Gyoin percebeu que um jovem noviço hipnotizava as pessoas quando lhes apresentava o templo e explicava o dharma para os visitantes. Gyoin treinou esse noviço, Koin Takada, confiando a abadia a ele em 1967, pedindo-lhe para continuar o esforço de restaurar os edifícios do templo.

Koin lançou um movimento ambicioso para reunir um milhão de cópias manuscritas do Sutra do Coração, assim como outros sutras curtos. Viajou por todo o Japão convidando a população a fazer cópias dos sutras escritas com pincel e enviá-las a Yakushi-ji com uma doação. O pedido cativou muitas pessoas. O objetivo inicial de reunir um milhão de cópias foi alcançado e a dedicação ao sutra continuou crescendo.

A restauração do Salão Dourado foi completada em 1976. Um novo Pagode Oeste foi erigido em 1981, com base em um projeto antigo, com a melhor qualidade de carpintaria e habilidades relacionadas.[\[36\]](#) É impressionante olhar para a complexa geometria do pagode ressurgido, com suas telhas levemente voltadas para cima, coroadas com a espiral decorada em ouro e prata. O cobre pintado de verde e vermelho intensos sobre as superfícies de madeira relembram a glória do Período Nara (710-784). Subindo os degraus, cruzamos a diferença de doze séculos entre o desgastado Pagode Leste e o jovem Pagode Oeste. Eles ficam lado a lado, em harmonioso contraste.

O Pagode Oeste não é apenas a restauração de uma obra-prima arquitetônica depois de 450 anos. É também a corporificação da visão e da paixão de Koin Takada, que iniciou um movimento religioso de massa e revitalizou a essencial prática budista de escrever sutras à mão.[\[37\]](#)

Atualmente, nesse templo do Buda da Medicina, há uma nova construção octogonal em homenagem a Xuanzang. Sobre a entrada frontal do santuário existe uma grande placa horizontal inscrita com dois caracteres paradoxais: “Não Leste”. Isso representa o voto do monge viajante de não dar nem mesmo um passo atrás, de volta para a China, até ter alcançado a Índia e obtido o dharma. De fato, essa determinação lhe permitiu levar incontáveis ensinamentos budistas para casa, no Oriente.

O fundador honorário desse templo, Kuiji, participou da tradução de Xuanzang de textos sobre Yogachara, e completou um resumo sistemático da doutrina da Consciência Apenas, fundando a escola Faxiang. A escola Hossō (a forma japonesa da Faxiang) se tornou a mais proeminente das seis tradições escolásticas do budismo que floresceram no Período Nara.

No complexo de Yakushi-ji também há um *dojo* (local de prática) público para copiar sutras, no qual todos são bem-vindos. Em 2002, eu tive a boa sorte de visitar esse salão. No escritório na entrada, fiz uma doação e recebi uma impressão, em modelo caligráfico, da versão de Xuanzang do Sutra do Coração, uma folha de instruções e uma folha em branco de papel de arroz

de alta qualidade. O homem no escritório também me emprestou uma faixa púrpura de tecido – um manto budista simplificado – para usar ao redor do pescoço enquanto copiava o sutra.

Uma jovem mulher me guiou por um corredor até um jardim silencioso, em frente a uma sala protegida por um número impressionante de portas *shoji*. Ela pediu que eu me sentasse em uma pequena mesa diante da entrada, e me mostrou o procedimento. Coloquei um pedaço de cravo em minha boca para purificação e fui até uma sala grande, que estava montada com muitas mesas e cadeiras – talvez o bastante para trezentas pessoas. Era cedo, pela manhã, e poucas pessoas estavam ali, todas imersas na caligrafia. A cada seção da mesa havia um pedaço de feltro negro para colocar o papel, um peso de metal, um tinteiro, uma barra de tinta sumi, um pequeno recipiente de água e um pincel.

Seguindo as instruções, pisei sobre o ícone de jade branco de um elefante no chão, que representava a entrada em um domínio sagrado. Então me sentei, me curvei, coloquei o manto simplificado ao redor do pescoço, derramei gotas d'água no tinteiro e comecei a moer a tinta.

A impressão modelo tinha linhas horizontais no topo e na parte inferior, assim como linhas verticais, que dividiam as colunas para os ideogramas. O papel para escrita era forte, mas fino e semitransparente, o que era muito adequado para o traçado. Eu olhei ao redor e vi meus dois vizinhos traçando os modelos impressos. Para um estudante de toda a vida da caligrafia da Ásia oriental, traçar se assemelhava a trapacear – e essa era a última coisa que eu gostaria de fazer. Mas percebi que esse sistema seria uma forma prática para a maioria das pessoas se engajar na prática de copiar sutras. Decidi abandonar meu orgulho como calígrafo e fazer como os outros.

Eu sabia que minha cópia manuscrita do sutra nunca seria vista por ninguém como uma obra de arte. O simples propósito dessa prática era copiar. Eu estava lá para oferecer um pequeno presente ao templo, mas o templo estava me oferecendo mais – o presente de me permitir participar da vasta prática espiritual de escrever com pincel o Sutra do Coração naquele ambiente sublime.

Comecei a escrever os caracteres, ficando mais e mais feliz a cada momento, a cada pincelada. O tempo voou. Logo chegou o final, com a complexa pronúncia chinesa de “gaté, gaté...”. Então, no ponto designado na folha, escrevi meu nome, endereço e idade, a data, o número sequencial da cópia que eu acabara de fazer (em meu caso, número um) e uma breve

oração. Vendo os outros se moverem, fui até a figura central do Buda, dediquei meu trabalho ao altar e me afastei, tendo assim me juntado ao grupo de incontáveis escribas do sutra.

9. A MAIS ANTIGA ESCRITURA MAHAYANA

Segundo estudos recentes indianos e ocidentais, o Buda Shakyamuni viveu, aproximadamente, de 566 a 486 a.C.[\[38\]](#) Seu primeiro discurso do dharma ocorreu no Parque dos Cervos, em Sarnath, perto da atual Varanasi (Índia), e é conhecido como o primeiro giro da roda do dharma. Entre os ensinamentos do Buda ao longo da vida, está o de *anatman* ou “não eu” – a realização de que não há um eu independente e duradouro, como uma alma; essa compreensão acaba liberando os indivíduos da fixação em si mesmos.

O surgimento do enorme corpo das escrituras Prajna Paramita (Realização da Sabedoria Além da Sabedoria), quatrocentos anos ou mais depois da época do Buda, funcionou como um catalisador para o crescimento do budismo mahayana. Essas escrituras serviram como um enorme passo, em que a noção inicial de *anatman* evoluiu para *shunyata* – uma inexistência inter-relacionada de entidades individuais substanciais, assim como de todos os fenômenos. O surgimento do mahayana é frequentemente caracterizado como o segundo giro da roda do dharma.

Os sutras criados na Índia antiga tomam a forma de ensinamentos oferecidos pelo Buda Shakyamuni. Desse modo, nenhum deles registra os nomes dos compiladores, não são datados, com exceção de raros casos, como o do Sutra das Cem Parábolas[\[39\]](#).

Historicamente, a maioria dos budistas acreditava que todos os sutras eram as palavras exatas do Buda, pronunciadas durante seus 45 anos de ensinamentos. Apenas quando um corpo de estudiosos críticos europeus surgiu no século XIX, foram demonstradas evidências de que os sutras se desenvolveram ao longo do tempo, em resposta à compreensão e às necessidades das pessoas de períodos posteriores.

Era costume, entre os tradutores de textos em sânscrito para o chinês, registrar seus nomes, assim como os títulos das obras traduzidas,

frequentemente com o ano em que foram completados. Dez catálogos abrangentes de textos traduzidos foram compilados entre o fim do século IV e o século IX, dos quais os nove mais recentes ainda existem. Os catálogos incluem não apenas esses textos, mas também registros conhecidos de traduções que não estão mais disponíveis, assim como escrituras cuja autenticidade é duvidosa ou que foram determinadas como forjadas. É por isto que podemos reconstituir o surgimento, a duração e o desaparecimento de textos traduzidos na língua chinesa.

A tradução, no ano de 179 d.C., da Prajna Paramita em 8 mil linhas para o chinês, por Lokakshema, originário da Bactriânia, na Ásia central ocidental, ficou marcada como a primeira tradução do grande corpo de literatura Prajna Paramita em sânscrito.

As traduções de Kumarajiva da Prajna Paramita em 8 mil e 25 mil linhas, no início do século V, foram amplamente estudadas e recitadas. Ele também traduziu um sumário em cem fascículos do Tratado sobre a Grande Sabedoria (Dazhidu Lun), um comentário extenso da Prajna Paramita. Uma das três principais obras atribuídas a Nagarjuna, o Dazhidu Lun sobreviveu apenas em chinês e é frequentemente usado como uma enciclopédia budista.

Xuanzang fez uma tradução de todas as escrituras disponíveis pertencentes a essa categoria, num total de quarenta. Ele as classificou conforme apresentadas pelo Buda em dezesseis assembleias, compilando-as como o Grande Sutra da Prajna Paramita em 663. (Na China, a palavra sutra foi acrescentada ao título. Assim, esses enormes textos são referidos no mundo dos ideogramas como Grande Sutra da Prajna Paramita ou Grande Sutra.)

Segundo Edward Conze, entre as muitas versões das escrituras Prajna Paramita, a Prajna Paramita em 8 mil linhas pode ser considerada a mais antiga. Esse texto foi iniciado na Índia, no século I a.C., e completado no século I d.C. Mais tarde, uma grande quantidade de linhas foi adicionada para formar as escrituras em 18 mil, 25 mil e 100 mil linhas.^[40]

O texto da Prajna Paramita em 8 mil linhas é o primeiro sutra conhecido que contém a palavra mahayana. Ele também defende a imagem ideal dos praticantes budistas como bodhisattvas. Os bodhisattvas são seres que fazem o voto de renascer muitas vezes, dedicando-se ao despertar dos outros por meio de conduta moral apropriada e meios hábeis, livres de apego mundano. Eles mesmos não se tornam budas até que todos os outros o tenham conseguido.

10. PRAJNA PARAMITA COMO A BASE PARA O SUTRA DO CORAÇÃO

Consideradas uma expressão da mais elevada experiência de não dualidade, as escrituras Prajna Paramita vêm sendo transmitidas, recitadas, explicadas e comentadas com grande devoção na China, na Coreia, no Japão e no Vietnã, bem como no Tibete, no Nepal e na Mongólia. Elas são usadas como textos para estudos filosóficos e como ferramentas para a recitação repetitiva na meditação. Mas os próprios livros também são frequentemente colocados em altares e venerados como objetos sagrados. Flores e incenso, assim como preces para remover influências negativas, são frequentemente oferecidos às escrituras.

No Japão, esse enorme sutra recebe vários nomes: Dai Hannya (Grande Prajna), Hannya (Prajna) ou Hannya-sama (Reverenciada Prajna). Desde os tempos antigos, a versão de Xuanzang em seiscentos fascículos tem sido recitada para penitência, proteção e cura.

Na peça *Noh Aoi no Ue* (Senhora Aoi), baseada em um personagem do *Conto de Genji* escrito no Período Heian (794-1185), a jovem esposa do brilhante príncipe, Aoi, é assombrada pelo fantasma da ex-esposa de Genji, Rokujo. Afastado pelas vozes em recitação dos monges, o fantasma exclama: “Ó, como é amedrontadora a voz de Hannya! Chega! Eu, o espírito vingativo, nunca mais retornarei.”

Tradicionalmente, são necessários dias e dias para recitar o sutra completo. Assim, acabou surgindo uma forma ritualizada de recitação. Esse método, também conhecido como folhear o sutra, tem sido usado desde o Período Nara. Nesse ritual, monges viram livros dobrados como um acordeão, abrindo-os e fechando-os com um floreio enquanto recitam o

título de cada capítulo. Diz-se que isso traz um benefício equivalente àquele recebido ao ler o livro completo.

Para contrastar, “O Significado Essencial de Prajna”, o capítulo número 578 do Grande Sutra, é frequentemente recitado por completo. Nele explica-se como o poder de ouvir, sustentar e disseminar o sutra subjuga espíritos malévolos e ajuda os devotos a alcançarem o mais elevado estado de ser. O costume de venerar a escritura Prajna Paramita na China criou a base para o uso do Sutra do Coração como um encantamento mágico.



Fig. 4. Escritura Prajna Paramita, fragmento de Gilgit. Sânscrito.

Xuanzang não incluiu o Hridaya em seu abrangente Maha Prajna Paramita Sutra. Isso, provavelmente, significa que o texto não estava na coleção da literatura em sânscrito que ele adquiriu.

A seção do Sutra do Coração em chinês inserida entre as passagens “Ó Shariputra, a forma não é diferente de shunyata” e “todos aqueles no passado, presente e futuro que realizam a sabedoria que vai além da sabedoria manifestam o despertar insuperável e completo”, corresponde, em grande medida, a uma parte do primeiro capítulo da versão chinesa do Maha Prana Paramita Sutra em 25 mil linhas (ver Apêndice 1). Desse fato, podemos inferir facilmente que o grande Prajna Paramita Sutra foi a base principal para o Sutra do Coração.

Os primeiros manuscritos das escrituras budistas desapareceram quase por completo da Índia devido à destruição por causas naturais ou humanas. Um pequeno número de fragmentos da Prajna Paramita em 25 mil linhas, bem como outros manuscritos, foram encontrados em um templo em Gilgit, no atual nordeste do Paquistão, em 1931. Escritos na língua brahmi – um dos estilos mais antigos de escrita na Índia –, acredita-se que esses documentos não são posteriores ao século VIII, e considera-se que alguns datam do século VI, o que significa mais de quinhentos anos antes das versões nepalesas do sutra que Edward Conze introduziu.

Entre os fragmentos achados em Gilgit estava a parte que corresponde à seção central do Hridaya. Raghu Vira e Lokesh Chandra editaram e publicaram uma edição copiada dos manuscritos budistas encontrados – os originais supostamente são guardados nos Arquivos Nacionais da Índia.[\[41\]](#) Tentei obter uma foto de qualidade superior desse precioso documento e contei os Arquivos, mas os responsáveis afirmaram que não tinham o documento. Assim, o exemplo apresentado na figura 4 é, infelizmente, uma reprodução borrada da cópia.

Tempos depois, Gregory Schopen ofereceu sua transcrição do texto a Jan Nattier, cuja análise dessa parte da Prajna Paramita será discutida adiante, no capítulo Estudos acadêmicos mais recentes.[\[42\]](#) Paul Harrison, um especialista em literatura e história budistas, generosamente ofereceu sua própria leitura revisada do texto, que eu incluí na seção Textos para Comparação, no Apêndice 1.

11. VERSÕES DO SUTRA DO CORAÇÃO EM CHINÊS

Estudiosos japoneses contemporâneos listam oito traduções chinesas existentes do Sutra do Coração.[\[43\]](#) Elas estão todas incluídas no Cânone Taisho. (A autenticidade de alguns dos textos na sequência foi questionada por Jan Nattier, estudiosa americana cuja teoria será introduzida no capítulo 12). Cada item da lista abaixo começa com o nome do tradutor – para os ideogramas desses nomes, vejam o Apêndice 3. O primeiro, o segundo e o quinto textos da lista estão incluídos no Apêndice Textos para Comparaçāo.

Kumarajiva (chegou à China em 401 d.C.), O Sutra do Grande Dharani Maha Prajna Paramita, versão curta do texto.[\[44\]](#)

Xuanzang (tradução em 649 d.C.), Sutra do Coração da Prajna Paramita, versão curta do texto.[\[45\]](#)

Yijing (631-713), Sutra do Coração da Prajna Paramita, versão curta do texto. (Esta tradução é questionável, visto que o texto é quase idêntico à versão de Xuanzang).[\[46\]](#)

Dharmachandra (chegou à China em 732 d.C.), Fonte de Tesouros da Sabedoria Universal Sutra do Coração da Prajna Paramita, versão longa do texto.[\[47\]](#)

Prajna e Liyan (tradução em 790 ou 792 d.C.), Sutra do Coração da Prajna Paramita, versão longa do texto.[\[48\]](#)

Chosgrub (760?-860), Sutra do Coração da Prajna Paramita, versão longa do texto.[\[49\]](#)

Prajnachakra (século IX), Sutra do Coração da Prajna Paramita, versão longa do texto.[\[50\]](#)

Danapala (chegou à China em 980 d.C.), Sagrada Mãe dos Budas Sutra do Coração da Prajna Paramita, versão longa do texto.[\[51\]](#)

Dentre essas versões do Sutra do Coração, a maioria dos estudiosos acredita que o texto mais antigo é a tradução de Kumarajiva, Sutra Maha Prajna Paramita do Grande Mantra Brilhante. Por outro lado, a versão que circula mais amplamente pela Ásia oriental é o Sutra do Coração da Prajna Paramita, na tradução de Xuanzang. Também há três traduções perdidas, uma vez que os antigos eruditos chineses listavam os títulos de escrituras cujo conteúdo não estava mais disponível:[\[52\]](#)

Zhiqian (estima-se, em 223 d.C.), Sutra do Mantra da Prajna Paramita, versão curta do texto.

Bodhiruchi (chegou à China em 693 d.C.), Sutra Prajna Paramita Namas, versão curta do texto?

Shikshananda (652-710), Sutra do Coração Essencial da Maha Prajna, versão longa?

Entre esses textos desaparecidos, a versão mais notável é a tradução de Zhiqian, no século III. Tradicionalmente considerada a mais antiga tradução para o chinês do Sutra do Coração, esse texto foi supostamente incluído em um catálogo denominado *Registro do Tripitaka Traduzido*, compilado por Sengyou (estima-se que em 515 d.C.).[\[53\]](#)

Vocês possivelmente lembram da pioneira filologia comparativa do monge coreano Suki do século XII (capítulo 7). Desde o seu tempo, os Tripitakas impressos na língua chinesa têm mantido um algo grau de precisão.

Por outro lado, manuscritos copiados à mão, na China, antes do início das impressões, foram perdidos. É por isso que os documentos redescobertos em uma caverna em Dunhuang, importante estação na Rota da Seda numa fronteira noroeste da China, tornaram-se fontes extremamente valiosas para estudos budistas. Alguns desses documentos, que eu abordarei novamente ainda neste e no capítulo 14, lançam luz sobre o Sutra do Coração como ele existia há mais de mil anos.

No período entre 1898 e 1915, a Rússia enviou uma série de expedições lideradas por D. Clementz e S. Oldenburg para a Ásia central, resultando na publicação de relatos sobre a descoberta de manuscritos centenários. Estimulados por essas intrigantes descobertas, Grã Bretanha, Alemanha, França e Japão enviaram seus próprios grupos à Ásia central na primeira parte do século XX. A biografia de Xuanzang, de Huili, e *Registros das regiões ocidentais compilados durante a Grande Dinastia Tang*, de Xuanzang, orientaram as buscas.

Ao sul da cidade desértica de Dunhuang, três aglomerados de cavernas estão espalhados sobre os penhascos de montanhas estéreis cobertas por areia e grandes rochedos. Entre elas está o grupo Caverna Ocidental dos Mil Budas, que reúne 19 cavernas decoradas com afrescos e que abrigam esculturas de estuque pintadas de budas e bodhisattvas. O aglomerado oriental é o grupo de Cavernas Yulin, que consiste de 42 cavidades na rocha preenchidas com murais. O maior aglomerado central é o grupo de Cavernas Mogao, com quase uma milha de comprimento e mais de mil cavernas, muitas das quais magnificamente adornadas, refletindo uma variedade de estilos de arte budista de diferentes eras.



Fig. 5. Um Sutra do Coração em forma de estupa. Chinês. Descoberto na Caverna de Dunhuang. A escrita começa abaixo da imagem do bodhisattva, movendo-se diagonalmente, horizontalmente ou verticalmente, em diferentes direções, terminando na seção inferior à direita e formando uma estupa.

Em 1900, Wang Yuanlu, um ermitão taoísta que vivia naquela que posteriormente seria denominada Caverna 16 do grupo de Cavernas Mogao, percebeu, na caverna adjacente (posteriormente denominada Caverna 17), grandes pilhas de escrituras aparentemente inúteis e livros danificados enrolados. Em 1907, o arqueólogo Aurel Stein ouviu falar sobre o ermitão e foi encontrá-lo. Stein contou a Wang sobre sua devoção a Xuanzang: “Eu segui suas pegadas desde a Índia por montanhas inóspitas e desertos, e encontrei os locais arruinados de muitos santuários que ele visitou.” Bem-sucedido em impressionar Wang, Stein adquiriu indiscriminadamente muitos rolos de escrituras de modo totalmente secreto.[\[54\]](#) Assim, seu grupo carregou os feixes em camelos e por navio até a Grã Bretanha.

Em 1908, um ano depois da expedição de Stein, um grupo francês, liderado pelo sinólogo Paul Pelliot, chegou às Cavernas Mogao durante uma expedição que durou de 1906 a 1909. Os 40 mil documentos religiosos e seculares que foram extraídos dessas cavernas para a luz do dia por Stein e Pelliot, escritos em chinês, tibetano e línguas da Ásia central, datam de 405 até o século XI, quando as Cavernas Mogao foram fechadas, para proteção contra roubos, durante o reinado da Dinastia Xixia, dos Tanguts tibetanos-burmeses. As descobertas de Dunhuang são hoje consideradas uma das maiores do século XX.

Fumimasa-Bunga Fukui lista 180 cópias de transcrições do Sutra do Coração encontradas em Dunhuang.[\[55\]](#) A maioria delas está nas coleções do Museu Britânico, na Biblioteca Britânica e na Biblioteca Nacional de Paris.

12. VERSÕES DO HRIDAYA

Enquanto muitas das traduções chinesas de escrituras budistas sobreviveram na forma impressa, a maioria das escrituras em sânscrito foi perdida. Nenhum dos manuscritos em sânscrito da tradução do cânone por Xuanzang, por exemplo, ainda existe. O único existente dessa mesma época parece ser o do Hridaya (ou o Sutra do Coração, em sânscrito). Uma cópia manuscrita da versão curta do Hridaya estava guardada em um dos templos mais antigos do Japão, o monastério Horyu, próximo a Nara. Atualmente, o manuscrito está no Museu Nacional de Tóquio.

O manuscrito Horyu-ji segue o formato geral das antigas escrituras em sânscrito – é escrito horizontalmente, com linhas desenhadas perto do topo das letras em duas folhas de palmeira.^[56] Georg Bühler, o erudito alemão que estabeleceu a paleografia india, sugere que o Hridaya de Horyu-ji foi copiado na Índia, no início do século VIII.^[57] Posteriormente, o erudito budista japonês Ryusho Hikata percebeu que era mais provável o manuscrito ter sido copiado no fim do século VIII.^[58]

Em ambas as hipóteses, esse é o mais antigo manuscrito do Hridaya copiado à mão. Shoko Kanayana, um japonês estudioso do sânscrito, diz que o Hridaya de Horyu-ji é um dos dois manuscritos existentes que representam a escrita gupta, o outro sendo um manuscrito descoberto pelo Capitão H. Bower em Kucha, na Ásia central.^[59] Discutirei as escritas do sânscrito no capítulo 20, Modos de escrita.

Entretanto, Kanayama observa que a superfície do material e o formato da escrita do manuscrito Horyu-ji diferem dos manuscritos indianos em folha de palmeira. Além disso, ele parece ter sido escrito com um pincel macio em vez de bambu pontiagudo ou madeira. Portanto, ele sugere que essa versão específica tenha sido criada na China.^[60] Eu concordo com Kanayama, uma

vez que os movimentos do pincel no Hridaya de Horyu-ji refletem habilidades na caligrafia ideográfica.

Se observarmos o manuscrito atentamente, podemos ver dois buracos quadrados no centro de cada folha. Isto indica que fios eram passados pelos buracos e atados para fazer laços – a forma mais antiga de encadernação de um livro. O desgaste da superfície na parte inferior direita de cada folha sugere que elas eram frequentemente folheadas para recitação. No manuscrito Horyu-ji, o Hridaya (das sete linhas da primeira folha até a primeira linha da segunda) é seguido pelo *Ushnisha vijaya dharani*, também conhecido como Honrado e Vitorioso Dharani (da segunda até a sexta linha da segunda folha), e pelo alfabeto sânscrito (última linha).[\[61\]](#) Assim, podemos assumir que esse “livro” era usado para recitação em rituais esotéricos e para revisar este sistema de escrita específico.



Fig. 6. A versão Horyu-ji do Hridaya. Sânscrito.

O auge do estudo do sânscrito no Japão foi marcado por Kukai (774-835), que havia alcançado a maestria do budismo Vajrayana na China sob a orientação de Huiguo (746-805), um sucessor no dharma de Amoghavajra. Kukai foi seguido por muitos monges eruditos durante o Período Heian (794-1185), quando ritos esotéricos budistas com o uso de dharanis, em sânscrito, foram praticados com entusiasmo. O interesse pelo sânscrito diminuiu, entretanto, quando as escolas Terra Pura, Zen e Lótus se tornaram as escolas principais do budismo no Período Kamakura (1185-1333).

Séculos depois, um monge da escola Shingon (Mantra), Jōgon (1639-1702), deplorava o fato de não haver ninguém, no Japão, capaz de ensinar sânscrito à época. Ele sistematizou sua própria compreensão da gramática e fez uma tradução palavra a palavra da versão Horyū-ji do Hṛidaya.^[62]

F. Max Müller (1823-1900), alemão pioneiro nos estudos comparativos científicos em linguística, mitologia e religião, professor da Universidade de Oxford, publicou um manuscrito anotado do Horyū-ji do texto curto do Hṛidaya, em colaboração com Bunyu Nanjo, em 1884.^[63] (ver Apêndice 1 com o texto). Müller compilou textos traduzidos por especialistas em estudos orientais de todo o mundo e inaugurou a publicação da coleção que marcou época *The sacred books of the East* (Os livros sagrados do Oriente) (1879-1910). Alguns de seus alunos, incluindo Nanjo e Junjiro Takakusu, iniciaram os estudos críticos budistas e indianos no Japão.

Os textos arcaicos em sânscrito estão frequentemente corrompidos por erros dos escribas e por danos incorridos ao longo do tempo. Muito do trabalho dos especialistas contemporâneos consiste em fazer hipotéticas edições críticas desses textos, procurando manter suas expressões originais – os leitores encontrarão um excelente exemplo dos estudos em sânscrito na obra de Paul Harrison, no Apêndice 1. A versão Horyū-ji do Hṛidaya foi editada, depois do trabalho inicial de Müller e Nanjo, por gerações de importantes especialistas japoneses em sânscrito: Ryosaburo Sakaki, Unrai Ogiwara, Shindo Shiraishi e Shunyu Kanaoka.^[64]

Também há um texto de Dunhuang denominado “Versão sino-sânscrita do Sutra do Coração da Prajna Paramita”.^[65] É uma transliteração chinesa da versão curta do Hṛidaya e foi inicialmente considerada de autoria de editor anônimo. Em 1985, Fumimasa-Bunga Fukui estudou os materiais sino-sânscritos e encontrou um manuscrito (fig. 7; Stein nº 5648, Museu Britânico) identificado da seguinte forma:

Sutra do Coração da Prajna Paramita em sânscrito. Traduzido sob comando imperial por Bukong, cujo nome póstumo concedido pelo Imperador é Dabian Zhengguanzhi. O bodhisattva Avalokiteshvara ensinou-o pessoalmente e concedeu o texto em sânscrito ao Mestre do Dharma Tripitaka Xuanzang. Bukong o editou.[\[66\]](#)

Fukui foi o primeiro estudioso a apontar que essa transliteração havia sido feita por Bukong (705-774), cujo nome indiano era Amoghavajra.

Um professor Vajrayana e tradutor, Amoghavajra de Simha (atual Sri Lanka), foi uma das figuras extraordinárias no mundo do budismo chinês. Ele aperfeiçoou um sistema preciso de transliteração de textos em sânscrito para o chinês usando apenas ideogramas chineses. Esse texto específico do Sutra do Coração é uma combinação de sua transliteração chinesa do original em sânscrito com sua tradução chinesa, palavra por palavra.

Como mencionei anteriormente (capítulo 7), Fukui também introduziu uma transliteração chinesa da versão curta do Prajna Paramita Hridaya de Maitribhadra, um monge da Índia central que chegou à China no século X.

Edward Conze reuniu uma variedade de cópias em sânscrito das versões curta e longa do Hridaya, e incluiu um estudo comparativo, trabalhoso e conciso, de doze manuscritos existentes em sua aclamada coleção de ensaios *Trinta anos de estudos budistas*. Um dos manuscritos – o Texto Cambridge – tem uma sugestão de data de, aproximadamente, século XII. Cinco outros textos, presumivelmente, são dos séculos XVII ao XIX.[\[67\]](#)

Assim, há três textos disponíveis para estudar o Hridaya mais curto: a versão Horyu-ji transmitida no Japão, a versão Amoghavajra obtida em Dunhuang por Stein e identificada por Fukui, e a versão nepalesa apresentada por Conze. Todos esses textos serão introduzidos na Parte seis, Termos e Conceitos, e no Apêndice 1, Textos para Comparações. A comparação desses textos pode oferecer ao leitor algumas ideias sobre a transformação textual do sânscrito ao longo dos séculos.



Fig. 7. Uma transliteração chinesa do Hridaya. Descoberta na caverna de Dunhuang. As duas colunas centrais representam o texto citado neste capítulo – “O bodhisattva Avalokiteshvara pessoalmente...” Seguindo a linha, está o texto em sânscrito transliterado em chinês, com uma variedade de pequenos ideogramas indicando detalhes de pronúncia.

A Biblioteca Nacional de Paris guarda setenta manuscritos do Hridaya em tibetano, descobertos e levados para a França por Paul Pelliot^[68], enquanto que o Museu Britânico e a Biblioteca Britânica guardam onze manuscritos em tibetano encaminhados à Inglaterra por Aurel Stein.^[69]

As traduções tibetana e mongol do Hridaya existem apenas na versão longa do texto, cujo prólogo começa com “Assim eu ouvi...” e a conclusão descreve o louvor do Buda a Avalokiteshvara. (Este livro se baseia basicamente no texto curto, mas eu ofereço as versões em sânscrito, chinesa, tibetana e mongol do texto longo no Apêndice 1).

O Hridaya é frequentemente considerado uma condensação da volumosa escritura Maha Prajna Paramita, pois contém a totalidade dos ensinamentos desse vasto documento. A condensação da escritura foi levada ainda mais além em um sutra denominado A Prajna Paramita em Uma Letra, a Mãe de Todos os Tathagatas. Ela contém a única sílaba A e existe apenas no cânone tibetano.



PARTE QUATRO

ESTUDOS ACADÊMICOS MAIS
RECENTES (1992 EM DIANTE)

13. UM TEXTO APÓCRIFO CHINÊS?

Em 1992, Jan Nattier, uma professora da Universidade de Indiana, publicou um surpreendente artigo intitulado “O Sutra do Coração: um texto apócrifo chinês?”^[70], em que apresentou uma visão revolucionária sobre a formação do sutra. O seu artigo é de grande importância para qualquer interessado na história dessa escritura. Apresentarei brevemente a sua teoria.

Nattier lista cinco características peculiares da versão curta do sutra: a brevidade; a ausência da tradicional abertura de um sutra (“Assim eu ouvi...”); a ausência do aparecimento do Buda; o papel de Avalokiteshvara como o principal interlocutor (Avalokiteshvara, em geral, não aparece na literatura Prajna Paramita); e a apresentação do mantra no final. Ela aponta que essas características sugerem que as circunstâncias de sua composição podem ter diferido notavelmente daquelas que conduziram aos textos Prajna Paramita mais extensos.

Ela divide o sutra em duas partes principais. A seção central começa com a primeira ocorrência de “Ó Shariputra” e termina com a linha “nem sabedoria e nem realização”. A seção que dá o contorno consiste na introdução e na conclusão.

A seção central é virtualmente idêntica a uma passagem na tradução de Kumarajiva para o chinês da Prajna Paramita em 25 mil linhas (Pancavimshati Sahasrika Prajna Paramita).^[71] A versão em sânscrito da Prajna Paramita em 25 mil linhas corresponde à versão chinesa de Kumarajiva do Maha Prajna Paramita Sutra. Assim, é possível estabelecer uma sequência de formação:

Prajna Paramita em 25 mil linhas, em sânscrito Maha Prajna Paramita
Sutra, em chinês Sutra do Coração, em chinês.

Segundo a análise comparativa de Nattier do Hridaya e a parte correspondente da Prajna Paramita em 25 mil linhas em sânscrito, uma similaridade geral no conteúdo das ideias, bem como na sequência, é evidente. Porém, seus estilos são diferentes: a primeira é concisa, a outra é repetitiva. Há também uma notável diferença na gramática e no vocabulário. Assim, Nattier argumenta que o Hridaya não derivou da Prajna Paramita em 25 mil linhas em sânscrito, ou vice-versa.^[72] Em vez disso, ela sugere que o Hridaya é uma tradução reversa (uma reconstrução de textos em sânscrito) a partir do Sutra do Coração chinês. “Tal similaridade no conteúdo, combinada com a igualmente surpreendente diferença de vocabulário, só pode ser explicada como o resultado de uma tradução reversa.”^[73]

Os seguidores de Avalokiteshvara entre os budistas chineses ao longo dos séculos haviam excedido em muito a sua popularidade na Índia. Assim, a escolha de Avalokiteshvara como figura central em um texto budista de recitação recentemente criado seria perfeitamente plausível num contexto chinês.

O mantra que conclui o Sutra do Coração também foi registrado em outros textos no cânone budista chinês, na época em que o sutra foi criado. Portanto, é argumentável que o compositor do Sutra do Coração original chinês adotou o mantra de um texto existente e o inseriu no sutra.^[74]

Uma biografia de Xuanzang afirma que ele recebeu o sutra de um monge doente e o usou como proteção na estrada para a Índia. “Este relato oferece evidência concreta tanto do amor de Xuanzang pelo texto quanto do transporte de seu conteúdo (pelo menos na forma oral) para a Índia”, diz Nattier.

Segundo a biografia de Xuanzang por Huili, durante sua permanência na Universidade de Nalanda, ele descobriu que o Despertar da Fé no Mahayana era desconhecido entre seus colegas de religião. Sua reação foi traduzir o texto para o sânscrito.^[75] Nattier sugere: “Sob estas circunstâncias, ele pode ter feito simplesmente o que esperaríamos que fizesse: silenciosamente, traduziu o texto de volta para o sânscrito. Os primeiros comentários indianos sobre o texto aparecem quase um século e meio depois da visita de Xuanzang. Até que novas evidências venham à tona, Xuanzang permanece como o mais provável candidato a portador desta criação chinesa para a Índia.”

Baseada nas descobertas de John McRae, Nattier sugere que as duas versões do Sutra do Coração representantes das traduções chinesas perdidas

são conhecidas por nós apenas por meio de sua inclusão no catálogo de Daoan, *Catálogo completo dos sutras* (Zongli Zhongjing Mulu). Essa lista de Daoan também foi perdida, mas foi em grande parte reproduzida no *Registro do Tripitaka Traduzido* (Chu Sanzang Jiji), de Sengyou, completado em cerca de 515 d.C.^[76] Ambos os títulos são listados aqui como obras de tradutores anônimos. As atribuições dessas traduções a Zhiqian e Kumarajiva, respectivamente, em catálogos de escrituras posteriores, foram claramente adicionadas após o fato e podem ser facilmente descartadas.^[77] A probabilidade desses títulos serem referências genuínas a versões antigas do Sutra do Coração é duvidosa.

A mais antiga versão existente do Sutra do Coração é atribuída a Kumarajiva e não está nos catálogos clássicos de sua obra. De fato, a primeira atribuição a Kumarajiva está no *Catálogo dos Ensinamentos de Shakyamuni da Era Kaiyuan* (Kaiyuan Shijiao Lu), completado em 730 d.C.^[78]

A linha “Forma não é diferente de vacuidade. Vacuidade não é diferente da forma”, na assim chamada versão de Kumarajiva, não aparece da mesma maneira em que está em sua tradução da Prajna Paramita em 25 mil linhas. Em vez disso, aparece exatamente como está em sua tradução do Dazhidu Lun (Tratado sobre a Realização da Grande Sabedoria), hoje atribuído a Nagarjuna, com citações do próprio Maha Prajna Paramita Sutra de Kumarajiva.^[79] Nattier sugere que a assim chamada versão de Kumarajiva do Sutra do Coração não é obra deste autor nem tradução independente do sânscrito, mas sim a criação de um autor chinês. Tal autor estaria mais familiarizado com o Grande Sutra como apresentado no comentário Dazhidu Lun, amplamente popular, e a nova obra provavelmente teria sido criada depois da finalização do Dazhidu Lun, em 406 d.C.^[80]

Em relação à versão chinesa do Sutra do Coração atribuída a Xuanzang, Nattier sugere que não podemos mais usar o termo “tradução”, pois há todas as indicações de que o texto foi fabricado na China. Ela escreve: “Além do mais, a biografia de Xuanzang não fala de sua tradução do texto, mas de seu primeiro encontro com o sutra em Szechwan.”^[81]

Segundo Nattier, o Sutra do Coração “não aparece onde se esperaria que estivesse: como parte” da enorme Escritura Prajna Paramita que Xuanzang traduziu. Nessa escritura, “os vários sutras não são tratados como textos separados, mas como capítulos de uma única obra, um arranjo bastante incomum que pode remontar ao próprio Xuanzang”.^[82]

“A possibilidade mais provável é que Xuanzang tenha encontrado o texto [chinês] em sua forma completa e feito apenas pequenas mudanças editoriais, provavelmente depois de seu extenso estudo dos termos sânscritos, na Índia. [\[83\]](#) Ele pode ter ‘corrigido’ o texto, provavelmente depois de suas viagens pela Índia. [\[84\]](#) Xuanzang foi certamente o responsável pela ampla popularidade do sutra na China e, muito provavelmente, foi também o responsável por sua circulação inicial (e talvez sua tradução para o sânscrito) na Índia”. [\[85\]](#)

Nattier nos relembra que o texto mais longo do Hridaya consiste em uma seção introdutória adequada ao sutra. A seção central que se segue é aproximadamente idêntica ao texto mais curto (a versão em sânscrito), que corresponde à versão chinesa atribuída a Xuanzang. O texto mais longo termina com uma conclusão que inclui a resposta da audiência.

Nattier faz uma observação adicional: “Mesmo se aceitarmos a ideia de que o sutra é ‘apócrifo’ no sentido técnico, isto de forma alguma diminui o valor que o texto vem apresentando para os praticantes budistas.” E então conclui: “O Sutra do Coração é, de fato, um texto chinês”. [\[86\]](#)

14. PENSAMENTOS SOBRE A TEORIA DO APÓCRIFO

Fumimasa-Bunga-Fukui, um importante estudioso japonês do Sutra do Coração, escreveu em seu livro que a teoria de Nattier “abalou o mundo acadêmico japonês”.[\[87\]](#) Ele também observou: “Como o Sutra do Coração de Prajna é um dos mais reverenciados sutras no Japão, seria um tema de grande preocupação se fosse provado que ele é um apócrifo produzido na China.”[\[88\]](#)

Fukui delineia a teoria de Nattier, dizendo que a sua forma de dividir o sutra em três seções é sua própria invenção e não está de acordo com as divisões acadêmicas tradicionais. Ele insiste que é um erro assumir que o mantra foi adicionado ao texto escritural principal.

Segundo Fukui, não houve um único registro ou argumento na história chinesa que sugira que o Sutra do Coração é um texto apócrifo. Por outro lado, muitos documentos reconhecem a tradução de Xuanzang. Assim, Nattier teria que provar que todos esses documentos são apócrifos. Ele afirma que o artigo da autora é “conduzido por uma teoria não convincente”. No final, coloca a questão: a hipótese de Nattier, baseada em um número bem pequeno de materiais comparando os três textos (o Hridaya, a Prajna Paramita em 25 mil linhas e o Sutra do Coração chinês) prova que ele é um texto apócrifo?[\[89\]](#)

O tradutor americano e escritor Red Pine também duvida da teoria de Nattier:[\[90\]](#)

Apesar do brilhantismo e da profundidade de erudição envolvidos na apresentação de Nattier desta tese, não é apresentada qualquer prova de que o Sutra do Coração tenha sido originalmente composto ou compilado em chinês, de que qualquer parte da primeira metade tenha sido extraída do Sutra Maior ou de qualquer outro texto chinês, ou de

que o mantra tenha sido adicionado posteriormente. Em vez disso, nos é solicitado acreditar que isto deve ter acontecido porque certas linhas nos dois textos chineses estão de acordo e aquelas correspondentes nos dois textos em sânscrito existentes não concordam. Deveria ser o contrário, uma vez que os textos em sânscrito concordariam e os textos chineses divergiriam no andamento usual das traduções.

Minha solução para essa aparente inconsistência é assumir que as linhas em questão nos textos em sânscrito do Sutra do Coração e no Sutra Maior, usadas por Kumarajiva e Xuanzang, eram idênticas. Assim, não havia necessidade ou base para a divergência no chinês. Na verdade, não há evidência de que os textos em sânscrito utilizados por Kumarajiva e Xuanzang diferiam na época em que eles fizeram suas traduções dessa passagem nos dois sutras. Há apenas especulação. Sugiro que as diferenças vistas hoje nos dois textos em sânscrito são resultado de corrupções subsequentes ou simplesmente refletem a existência de edições variantes.

De minha parte, acredito que Nattier apresenta uma descoberta revolucionária sobre a originação do Sutra do Coração por meio de sua argumentação cuidadosa e completa. Devido ao seu trabalho, a compreensão acadêmica sobre a história do Sutra do Coração nunca mais será a mesma.

Em resumo, concordo com Nattier quando afirma que o Sutra do Coração foi compilado na China. Podemos também argumentar que a assim chamada tradução chinesa de Kumarajiva é, provavelmente, a versão original do sutra. Xuanzang parece ter tido um papel central na formação do Hridaya. Isso não significa, porém, que ele literalmente traduziu de forma reversa o sutra do chinês para o sânscrito, conforme indica Nattier. Um registro posterior sugere que ele recebeu a versão em sânscrito “de Avalokiteshvara”.[\[91\]](#)

Assim, é possível considerar a emergência do Hridaya como a experiência mística de Xuanzang durante a meditação. Adiante, está o raciocínio a respeito de meus pensamentos sobre a teoria de Nattier. Para referência, todos os textos Hridaya e o Sutra do Coração, assim como textos mais antigos citados por Nattier e por mim mesmo, são apresentados em Textos para Comparação, no Apêndice 1. Se os argumentos abaixo parecerem incômodos demais, fiquem à vontade para saltar para o capítulo 15, Os papéis dos antigos tradutores chineses.

Comparando os dois textos em sânscrito (a Prajna Paramita em 25 mil linhas e o Hridaya), endosso a sugestão de Nattier de que o Hridaya não veio diretamente da Prajna Paramita em 25 mil linhas em sânscrito, ou vice-versa. Sua hipótese é uma nova descoberta: a de que a seção central da assim chamada tradução de Kumarajiva do Sutra do Coração é uma composição de extratos do Dazhidu Lun, um comentário popular contendo partes da tradução de Kumarajiva do Maha Prajna Paramita Sutra. Depois de examinar os textos originais chineses incluídos no Cânone Taisho, eu verifiquei a teoria de Nattier nesse sentido. Em outras palavras, nós não podemos mais chamar essa versão do Sutra do Coração de tradução do próprio Kumarajiva, apesar de sua seção central vir do Maha Prajna Paramita Sutra, traduzido por ele por meio do Dazhidu Lun.

Para todos os estudiosos do Sutra do Coração que acreditavam que essa versão era efetivamente uma tradução de Kumarajiva, essa descoberta é um grande golpe. Além disso, a negação de Nattier da existência anterior da tradução do século III, de Zhiqian, empurra a formação do Sutra do Coração para quatro séculos mais tarde.^[92] Eu mesmo fiquei chocado com essa nova compreensão.

Podemos agora dizer que uma pessoa não identificada na China compilou o texto mais curto do Sutra do Coração. Essa compilação foi a reunião de três partes: uma parte introdutória, começando com “Avalokiteshvara”; uma seção central, oriunda do Dazhidu Lun e que cita o Maha Prajna Paramita Sutra de Kumarajiva; e o mantra.

Nattier aponta que, na versão de Xuanzang do Sutra do Coração chinês, faltam duas seções contidas no Grande Sutra e na versão de Kumarajiva.^[93] Isso significa que a versão de Kumarajiva está mais próxima do mais antigo Maha Prajna Paramita Sutra do que a versão de Xuanzang. ^[94] A observação de Nattier me leva a acreditar que a versão de Kumarajiva do Sutra do Coração precedeu a versão chinesa de Xuanzang. Portanto, proponho renomear a versão de Kumarajiva do Sutra do Coração chinês como Versão α. Desta forma, o fluxo filológico do texto pode ser apresentado da seguinte forma:

Prajna Paramita em 25 mil linhas, em sânscrito versão chinesa de
Kumarajiva do Maha Prajna Paramita Sutra / Dazhidu Lun Versão α

Qual texto veio depois: o Hridaya ou a versão chinesa atribuída a Xuanzang? Em outras palavras, qual texto (a Versão α ou a versão de Xuanzang) tornou-se a base para a versão em sânscrito?

Vamos comparar esses três textos: o que é único no texto em sânscrito e está faltando nas versões chinesas é a dedicação na primeira linha. O que está faltando na versão em sânscrito e é comum nos textos chineses é o título no início e uma frase na primeira linha, “libertando-se do sofrimento”. Essas discrepâncias, entretanto, não oferecem pistas sobre a sequência cronológica dos textos.

O que está faltando na Versão α mas existe na versão em sânscrito é a frase “um grande mantra”.^[95] A versão de Xuanzang traz “um mantra de grande espírito”. Parece haver uma progressão da ausência da frase até “um grande mantra” e, então, “um mantra de grande espírito”.

O que parece ser um fator decisivo na determinação da ordem, porém, é a seção que vem logo antes de “Forma não é diferente de shunyata. Shunyata não é diferente de forma”.^[96] Essa seção é idêntica no Maha Prajna Paramita Sutra de Kumarajiva, no Dazhidu Lun e na Versão α. Ela pode ser traduzida da seguinte forma: “Forma é shunyata, portanto não [possui] marcas de angústia e destruição. Percepção é shunyata, portanto não há marca de percepção. Sensação é shunyata, portanto não há marca de conhecimento. Inclinação é shunyata, portanto não há marca de ação. Discernimento é shunyata, portanto não há marca de despertar. Assim sendo, Shariputra...”

Na seção correspondente, a versão em sânscrito diz “Forma é shunyata. A própria shunyata é forma”. A versão atribuída a Xuanzang não apresenta uma parte correspondente a essas passagens em chinês ou sânscrito. Haveria uma direção para a simplificação dos textos chineses mais antigos a partir da versão em sânscrito, chegando finalmente à versão de Xuanzang? Seria estranho se a Versão α fosse seguida imediatamente pela versão de Xuanzang e então evoluísse para a versão em sânscrito. Isto significaria, efetivamente, que essas passagens das versões mais antigas em chinês foram apagadas da versão chinesa de Xuanzang, tendo sido recuperadas na versão em sânscrito. Assim, acredito ser lógico que a Versão α se tornou a base para a versão em sânscrito.

Nesse ponto, irei divergir do argumento de Nattier de que Xuanzang não traduziu o Sutra do Coração. Não acredito que a autora tenha apresentado evidências suficientes para desacreditar Xuanzang como tradutor da

escritura. Apesar da biografia de Xuanzang não mencionar seu trabalho com o sutra, na introdução de seu sucessor Kuiji ao Sutra do Coração sino-sânskrito, consta: “Este texto em sânskrito do Sutra da Prajna Paramita [ou seja, da versão original em chinês] foi transliterado pelo Mestre Tripitaka da Grande Tang”.[\[97\]](#)

De fato, o mais abrangente Maha Prajna Paramita de Xuanzang não inclui sua tradução do Sutra do Coração. Por séculos, esse texto monumental foi considerado como tendo origem indiana. Se o Maha Prajna Paramita é realmente indiano, não é natural que o Sutra do Coração (de origem chinesa) não seja encontrado nele?

Como Fukui aponta em sua revisão do artigo de Nattier, o Sutra do Coração de Xuanzang foi gravado no monumento erigido pelo Imperador Gao em 672 d.C., no monastério Gaofu, em Chang'an.[\[98\]](#) (fig. 8). Aqueles que endossaram a tradução de Xuanzang do Sutra do Coração (o Imperador Gao e seus oficiais, cujos nomes foram gravados no monumento) eram todos seus contemporâneos.

Teoricamente, é possível que a tradução do Sutra do Coração tenha sido atribuída a Xuanzang posteriormente, conforme sugerido por Nattier.[\[99\]](#) Se fosse esse o caso, a atribuição deveria ter sido feita por um ou mais de seus alunos durante os oito anos entre a sua morte, em 664 d.C., e a dedicação do monumento. Devo dizer que isso é altamente improvável.

Eu realmente acredito que Xuanzang não fez uma tradução completamente nova do Sutra do Coração. Entretanto, ao discutir se ele traduziu o sutra ou não, não deveríamos usar o conceito contemporâneo ocidental de tradução, que evoca interpretações únicas e vocábulos inovadores ao longo do texto. Precisamos entender o que tradução significava para os antigos budistas chineses, incluindo o próprio Xuanzang. Conforme demonstro no capítulo Os papéis dos antigos tradutores chineses, os tradutores de anos posteriores (como Prajna, Liyan, Dharmachandra e Zhihuilun) não fizeram mais que “mudanças editoriais menores”, na terminologia de Nattier.

Segundo essa perspectiva, parece impossível negar o papel de Xuanzang como tradutor do Sutra do Coração. Por meio de simples lógica, percebe-se que reconhecer a tradução de Xuanzang pressupõe a existência de um original em sânskrito – afinal, sem um texto original nenhuma tradução teria sido possível.

Qual foi, então, o texto original em sânscrito? O Hridaya não foi a origem do Sutra do Coração chinês de Xuanzang? Como sugeri anteriormente, se compararmos esses dois textos fica claro que o primeiro precedeu o segundo; é, portanto, razoável assumir que o Hridaya não foi traduzido a partir da versão chinesa de Xuanzang. Em resumo, eu sugiro que a sequência lógica cronológica dos textos se daria da seguinte forma:

Maha Prajna Paramita Sutra de Kumarajiva / Dazhidu Lun Versão α
Hridaya versão chinesa de Xuanzang

Assumindo que possamos aceitar essa sequência de textos, de onde veio o Hridaya em sânscrito? Nattier afirma: “Xuanzang pode ter silenciosamente retraduzido o texto novamente para o sânscrito.” Ao dizer isso, e com o uso da palavra “falsificação” em outros momentos de seu artigo, a autora está insinuando que Xuanzang pode ter deliberadamente enganado ou, pelo menos, iludido as pessoas de sua época e de gerações posteriores ao compor e apresentar o Hridaya como uma escritura autêntica? Refletindo sobre esse ponto, perguntei-me se qualquer tradutor reputado “silenciosamente retraduziria” um texto para a sua língua original e o traduziria novamente para a sua língua. Imaginando-me nessa situação, e estando eu nos mais baixos (e talvez mais novos) degraus entre os tradutores, haveria qualquer chance de “criar” ou “forjar” um texto “original” e traduzi-lo novamente para outra língua? Jamais.

Algo que pode nos levar a conjecturar sobre a emergência inicial do Hridaya é uma passagem na edição sino-sânscrita do sutra por Amoghavajra (ver Apêndice 1): “O bodhisattva Avalokiteshvara pessoalmente ensinou e concedeu este texto em sânscrito ao Mestre do Dharma Tripitaka Xuanzang”. Apesar desse manuscrito ter sido copiado depois da morte de Amoghavajra – mais de cem anos depois da morte de Xuanzang –, ele pode nos dar uma pista sobre a transmissão do Hridaya a Xuanzang.^[100] Como?

Considerem isso: o que os meditadores fazem quando precisam saber de algo da mais profunda importância? Eles não meditam sobre o assunto ou rezam para uma deidade guardiã? Quando Xuanzang quis obter o Hridaya original e não conseguiu, não teria ele meditado e orado a Avalokiteshvara, sua deidade guardiã, para lhe conceder o sutra? Sabemos que Avalokiteshvara era protetor de Xuanzang pelo relato de Huili, segundo o qual Xuanzang invocou essa deidade quando estava em perigo, no Deserto

de Gobi. Não teria ele recebido o sutra do bodhisattva? Não é essa a implicação da passagem no manuscrito de Amoghavajra, afirmando que o bodhisattva pessoalmente ofereceu o sutra a Xuanzang?

A meditação é, às vezes, descrita como uma experiência não dual, e alguns meditadores dizem que o doador e o receptor se tornam unos por meio da prática. Poderíamos dizer que a distinção entre Avalokiteshvara e o próprio Xuanzang desapareceu em seu estado de absorção e, assim, Xuanzang recebeu o Hridaya do bodhisattva.

“Receber” sutras do Buda ou de um bodhisattva, como os seguidores de Xuanzang (incluindo Amoghavajra) afirmavam descobrir as escrituras, é a forma como a origem dos sutras mahayana é tradicionalmente explicada. A partir de uma perspectiva acadêmica contemporânea, o processo de concepção de um sutra por um monge, durante a meditação, pode ser definido como criação, composição, produção, fabricação, retradução, falsificação ou até escrever um texto apócrifo, como Nattier sugere. Entretanto, segundo a edição de Amoghavajra, podemos entender a emergência da versão em sânscrito da mesma forma, como um outro resultado da experiência mística do monge Xuanzang.

As duas visões, a acadêmica e a lendária, podem não ser mutuamente excludentes. Mesmo se Xuanzang sentiu que havia recebido a versão em sânscrito de Avalokiteshvara, o seu conteúdo foi filtrado pelo seu conhecimento da versão chinesa anterior. É claro que também teria havido um processo de edição fora da meditação não dual.

O leitor pode estar com a impressão de que estou defendendo a posição de que Xuanzang fez uma tradução reversa do Sutra do Coração. Mas eu não colocaria dessa forma. Nesse caso, em particular, a expressão tradução reversa pode ter as implicações abaixo.

1. O fluxo normal de textos budistas, na China daquela época, era do sânscrito para o chinês. Se o texto chinês surge antes e a versão em sânscrito emerge daí, alguns estudiosos podem dizer que essa é uma tradução reversa.
2. Xuanzang parecia ter conhecimento total da Versão α e, em algum momento, teve em suas mãos uma versão em sânscrito que correspondia a ela. Ninguém mais parece ter sido responsável pela emergência dessa nova versão. Novamente, alguns estudiosos podem dizer que Xuanzang deve ter feito uma tradução reversa da Versão α .

3. Se Xuanzang tivesse tido o plano de traduzir o texto chinês para o sânscrito, eu diria que ele fez a tradução reversa do Sutra do Coração para o sânscrito. Entretanto, não temos como provar isso. É improvável que um tradutor estabelecido e respeitado como Xuanzang tenha intencionalmente criado um texto original. Para alguns estudiosos, o ponto pode ser sutil demais mas, nesse caso, eu pessoalmente não usaria a expressão tradução reversa.

Suponhamos que Xuanzang sentiu que havia recebido o Hridaya do bodhisattva e então o escreveu. Qual teria sido a provável data dessa “transmissão”? O leitor deve lembrar que, segundo um relato posterior, Xuanzang completou a tradução do Hridaya para o chinês três dias antes da morte do Imperador Tai. Pode ter sido um momento em que ele teria feito qualquer coisa para obter a versão em sânscrito do sutra, para recitação, de modo a adquirir um poder mágico maior do que o que carregava a versão anterior, em chinês, para curar o imperador. Nesse caso, o sutra foi concebido na China. Assim, ele merece ser chamado de um texto apócrifo no sentido chinês tradicional – afinal, como Nattier nos lembra, uma escritura budista precisava ser de origem india para ser considerada autêntica na China.[\[101\]](#)

Contudo, a possibilidade de Xuanzang ter recebido o Hridaya na Índia não pode ser descartada de todo. Kuiji reportou ao imperador que Xuanzang encontrou novamente, em Nalanda, o monge doente que havia lhe oferecido o sutra. Na ocasião, o monge revelou ser de fato Avalokiteshvara, abençoando Xuanzang para uma jornada de retorno seguro.[\[102\]](#) Assim, o tradutor chinês pode ter tido contato com Avalokiteshvara, na Índia. Pode até mesmo ter consultado monges indianos sobre vocabulário e gramática. Isso explicaria a razão pela qual, a despeito da observação de Nattier de que algumas linhas no Hridaya não são idiomáticas, o texto permaneceu quase sem correções quando foi expandido para o Hridaya mais longo.

Agora caímos em um dilema peculiar: se Xuanzang tiver recebido o texto na Índia, a escritura teria origem india! Portanto, pelo padrão tradicional chinês, que considera todos os sutras criados na Índia como autênticos, a versão em sânscrito de Xuanzang poderia ser aceita como escritura legítima.

15. OS PAPÉIS DOS ANTIGOS TRADUTORES CHINESES

Kumarajiva foi um monge que viveu entre os séculos IV e V. Originário da região oriental do Turquestão, na Ásia central, era filho de um monge budista indiano que se casou com a irmã mais jovem do rei de Kucha, quando visitou aquele reino.[\[103\]](#) Sua mãe, que mais tarde se tornou monja, levou Kumarajiva, que havia sido ordenado aos 7 anos, para estudar o budismo Theravada em Kashmir e, em seguida, para Kashgar, onde iria estudar o budismo mahayana. Sua reputação como grande estudioso do sânscrito e debatedor invencível chegou ao norte da China, até o ponto de se tornar causa de guerra. Hejian, do pequeno reino de Zou, despachou seu general Lu Guang, cruzando os desertos de Gobi e Taklamakan, para atacar Kucha e capturar Kumarajiva, que tinha, então, 32 anos. Lu Guang o levou para a China, mas o reino de Zou havia sido destruído e o reino de Liang havia sido estabelecido nesse meio tempo. Kumarajiva dominou o chinês, enquanto foi mantido lá por quinze anos.

Em 413 d.C., aos 58 anos, Kumarajiva foi convidado a se tornar professor nacional por Yaoxing, que havia estabelecido o reino de Zou Posterior. A ele foi confiada a academia de traduções, no Jardim Xiaoyao da Vila Ximing, em Chang'an. Kumarajiva deu aulas para centenas de alunos e conduziu a tradução das escrituras em sânscrito para o chinês com um pequeno número de assistentes. Durante os últimos doze anos de vida, foi um prolífico erudito, produzindo 73 textos em 383 fascículos. Seu estilo era tão fluente e magnífico que cativou o maior número de leitores no mundo dos ideogramas, desde então; também estabeleceu um grande número de termos técnicos budistas, muitos dos quais ainda usados. Kumarajiva educou 3 mil alunos, incluindo oitenta mestres, e suas traduções ofereceram a base para a criação das escolas Chengshi (Satyasiddhi) e Sanlun (Três Tratados).[\[104\]](#)

Por outro lado, Xuanzang, do século VII, era de Luoyang, a capital da decadente Dinastia Sui, na China central. Esses dois grandes tradutores estiveram vivos a aproximadamente dois séculos e meio de distância. Ambos deram forma ao dharma e à civilização de seus tempos e além.

Kumarajiva trabalhava intuitivamente, sensível às respostas de seus alunos de língua nativa. Suas traduções adaptativas e fascinantes foram uma contribuição inestimável para a popularização do budismo e de suas escrituras. Xuanzang delegou tarefas específicas aos seus assistentes para verificar os textos traduzidos, comparando-os com os originais. A precisão de suas traduções ajudou a elevar enormemente o padrão acadêmico e filosófico dos estudos budistas. As formas distintas de trabalho desses dois mestres promovem a reflexão de que uma grande tradução não se limita meramente à interpretação e à expressão, mas também requer um extraordinário sistema de procedimentos para realizar a tarefa.

Se compararmos os textos que precederam o Sutra do Coração (a Prajna Paramita em 25 mil linhas, em sânscrito, e a tradução de Kumarajiva) com a versão mais antiga do Sutra do Coração (a Versão α , o Hridaya e a versão de Xuanzang), podemos ver os passos da sua contínua simplificação. A versão de Xuanzang é o ponto final dessa linha de condensação textual.[\[105\]](#)

O contraste na receptividade, em tempos posteriores, das duas versões chinesas de traduções do Sutra do Coração é notável. Todos os comentários sobre o sutra foram feitos considerando a versão de Xuanzang. Não encontramos registros de quaisquer estudos feitos sobre a Versão α , nem encontramos registros de sua recitação antes da emergência da versão de Xuanzang. Séculos depois, a Versão α foi incluída no cânone budista chinês, com Kumarajiva listado como seu tradutor. Sua sobrevivência ocorreu desta forma e foi assim que viemos a acessá-la.

Comparando a Versão α e a versão chinesa de Xuanzang à seção correspondente do Maha Prajna Paramita Sutra traduzido por Kumarajiva, notamos uma influência dominante do texto de Kumarajiva. Apesar de a Versão α do Sutra do Coração não poder mais ser considerada uma tradução de Kumarajiva, a influência dela sobre as duas versões citadas acima é evidente.

Nos textos oferecidos para comparação no Apêndice 1, e suas análises na Parte seis, eu dividi cada uma das várias versões do Sutra do Coração em 44 segmentos. Segundo essa divisão, 12 dos 16 segmentos da seção central do

sutra chinês de Xuanzang são idênticos à parte correspondente do Maha Prajna Paramita Sutra de Kumarajiva.[\[106\]](#)

Lembrem-se do antigo relato biográfico que afirma que Xuanzang recebeu pela primeira vez o sutra de um monge doente em Shu. Visto que o registro de Huili não indica que o que Xuanzang recebeu estava em sânscrito, podemos assumir que ele recebeu o sutra em chinês. De fato, provavelmente era a Versão α, visto que a tradução que Xuanzang fez depois de seu retorno da Índia é bastante similar a esta versão e não havia, naquela época, outra forma conhecida do texto mais curto do sutra. Xuanzang deve ter tido uma relação íntima com o Sutra do Coração que recebera, recitando-o incontáveis vezes. Segundo a biografia de Huili, Xuanzang expôs o dharma do sutra em seu caminho para a Índia.

Não sabemos se Xuanzang estava ciente de que a versão que recebera do monge doente era o texto atribuído a Kumarajiva. Entretanto, quando traduziu o Hridaya para o chinês, não há dúvidas de que se baseou na Versão α, que pode ter acreditado ser a tradução de Kumarajiva. É provável que Xuanzang e seu grupo de tradução também tenham se baseado no Maha Prajna Paramita Sutra na tradução de Kumarajiva. De outra forma, não há explicação para a adaptação palavra por palavra da passagem “Shunyata não é diferente da forma, forma não é diferente de shunyata”, que existia apenas no Maha Prajna Paramita Sutra antes de Xuanzang.[\[107\]](#)

As mudanças que Xuanzang fez na Versão α são, de fato, pequenas. Ele alterou o título, invocou Avalokiteshvara com um novo nome chinês, substituiu algumas poucas palavras e eliminou algumas linhas.[\[108\]](#) A Versão α já possuía um belo ritmo, adequado para a recitação. Xuanzang fortaleceu o seu estilo, adicionando um ideograma aqui outro ali.

Comparando alguns dos 44 segmentos nas versões de Xuanzang com aqueles da Versão α, percebe-se que 23 são idênticos.[\[109\]](#) Em quatro outros segmentos, as palavras normalmente compartilhadas são representadas por ideogramas diferentes.[\[110\]](#) Em quatro outros segmentos, a palavra paramita é transliterada de maneira diferente.[\[111\]](#) Da Versão α, Xuanzang eliminou 51 caracteres e adicionou oito.[\[112\]](#) A habilidade de Xuanzang está no fato de ter alterado a versão anterior o mínimo possível, tornando o texto mais claro e conciso.

O primeiro título conhecido deste sutra em chinês não foi *Bore boluomida xin jing* (Sutra do Coração da Prajna Paramita), mas sim *Mohe bore boluomi da mingzhong jing* (Sutra do Grande Dharani Maha Prajna Paramita).[\[113\]](#)

Isto é significativo pois, claramente, esse texto curto foi usado, a princípio, para encantamentos mágicos. Xuanzang traduziu a palavra hridaya, no título, como “coração”, em vez de usar a palavra “dharani” (encantamento mágico), deixando em aberto para interpretação o seu entendimento como “ponto essencial” ou “dharani”.[\[114\]](#) A ambiguidade poética provavelmente contribuiu para a popularidade posterior do sutra.

No sentido moderno, a contribuição de Xuanzang para o texto chinês do Sutra do Coração pode ser considerada como uma revisão moderada do texto chinês anterior, uma forma que não merece ser categorizada como tradução. Entretanto, a ampla adaptação de termos que são encontrados no texto de Xuanzang não é um caso isolado. Se compararmos o texto mais longo do sutra na tradução do século VIII, de Prajna, Liyan e outros (Taisho, n. 253) com o texto chinês de Xuanzang, há notáveis sobreposições: dos 42 segmentos nas partes correspondentes, 34 são idênticos e três contêm as mesmas palavras com ideogramas diferentes.[\[115\]](#) Hoje, este tipo de adaptação seria visto como roubo ou plágio.

Como podemos explicar tais similaridades entre esses textos chineses? Aqui está minha sugestão: quando olhamos para as obras de Xuanzang, assim como para as de tradutores posteriores, parece que a intenção não era a de criar um texto novo ou único, mas sim manter as expressões de textos anteriores e assegurar que elas fossem fiéis ao original e úteis como textos. Os tradutores introduziram novas formulações apenas daquelas passagens que sentiam precisar de mudanças. Operavam com o princípio budista da ausência de identidade, em vez da autoexpressão. O que tinham por objetivo não era expressar sua individualidade, mas sim reverenciar e autenticar a obra de seus predecessores, de modo a assegurar a herança contínua da transmissão de textos sagrados. Isto fazia da tradução uma ação muito sagrada.

A prática de fazer mudanças mínimas em uma versão anterior de um texto pode também ter tido relação com o fato de as pessoas frequentemente recitarem os sutras em grupo, além de lê-los individualmente. Passagens importantes estavam gravadas em suas consciências, e não teria sido fácil nem apropriado fazer mudanças muito abrangentes.

Podemos encontrar um importante insight em um termo usado para descrever as traduções: nos antigos catálogos chineses de escrituras, as segundas ou terceiras traduções eram listadas como *chongyi*. *Yi* significa “tradução”, e *chong* significa “adicionada”, “repetida” ou “sobreposta”.

Assim, as obras posteriores eram consideradas traduções sobrepostas em vez de novas traduções.

Apesar de ter trabalhado com um grupo maior do que qualquer tradutor de textos budistas anterior ao seu tempo, Xuanzang fez alterações mínimas no Sutra do Coração. Ao trabalhar desta forma, nos deu um presente que ainda nos inspira 1.300 anos depois.



PARTE CINCO

GLOBALIZANDO O SUTRA

16. EMERGÊNCIA E EXPANSÃO DO SUTRA DO CORAÇÃO

Eu gostaria de apresentar um cenário sobre a formação e o desenvolvimento do Sutra do Coração. Minha visão se baseia na convincente teoria de Jan Nattier, assim como em minhas próprias observações de evidências textuais e circunstanciais.

Uma pessoa desconhecida (provavelmente um monge chinês) compilou o Sutra do Coração. Nesse caso, compilar significa reunir diferentes elementos já existentes, editá-los e então criar um texto independente.

Talvez durante o processo de meditação, essa pessoa tenha visualizado a fusão de três elementos principais do mahayana: Avalokiteshvara, uma parte de um sutra Prajna Paramita e o mantra já existente.[\[116\]](#) Essa foi uma brilhante noção, uma vez que esses três elementos representavam os pilares principais do budismo na China daquele tempo:

1. Avalokiteshvara era então o mais amplamente venerado bodhisattva na China.
2. Uma pequena porção da tradução chinesa de Kumarajiva do texto indiano, a Prajna Paramita em 25 mil linhas, citada na tradução chinesa do Tratado sobre a Grande Sabedoria (Dazhidu Lun) – mencionado anteriormente –, foi apresentada como a essência desta enorme escritura.
3. Com a disseminação do budismo esotérico, a recitação de fórmulas mágicas tinha se tornado cada vez mais importante.

A versão mais antiga do sutra, Sutra do Grande Dharani Maha Prajna Paramita (ou Versão α), foi possivelmente usada como um texto de recitação

tântrico, conforme seu título sugere. Sua compilação provavelmente ocorreu não muito antes de Xuanzang encontrá-lo, possivelmente na China ocidental. O fato de Xuanzang tê-lo recebido numa área tão remota sugere que o sutra não era bem conhecido na China central, e a compilação original do Sutra do Coração na China possivelmente aconteceu em meados do século VII.

Conforme observado, Xuanzang recebeu a Versão α de um monge doente na China ocidental, enquanto estava estudando. Tendo-o recebido desta maneira, fez de sua prática a recitação do sutra e também o ensinou quando viajou para a Índia. Durante sua jornada india, se esforçou para reunir escrituras budistas em sânscrito, mas não pôde encontrar um texto Hridaya neste idioma. Assim, orou a Avalokiteshvara por uma versão na língua india, “recebendo-a” do bodhisattva durante a meditação. Em seguida, fez sua tradução para o chinês. O ano foi possivelmente 649 d.C., pouco antes da morte de seu patrono principal, o Imperador Tai.[\[117\]](#)

Ao traduzirem a escritura, Xuanzang e seu grupo se basearam na Versão α do Sutra do Coração, assim como na tradução de Kumarajiva do Maha Prajna Paramita Sutra. Com reverência pelo texto de Kumarajiva, Xuanzang preservou ao máximo a parte correspondente do texto do Maha Prajna Paramita Sutra na seção central de sua tradução. Depois disso, a versão chinesa de Xuanzang do Sutra do Coração ofuscou completamente a Versão α, disseminando-se para a Coreia, o Japão e o Vietnã.

Se interpretarmos que o primeiro surgimento do sutra realmente ocorreu na China em meados do século VII, todos os relatos do seu surgimento em uma data anterior (tais como a história do Príncipe Shotoku e Nojo, no Japão) podem ser vistas como lendas sem fundamento. A história de Gikaku está dentro da possibilidade cronológica, mas a noção de que o Sutra do Coração chegou ao distante país aproximadamente quinze anos depois de sua tradução é bem improvável. Ademais, há uma cópia em giz da escritura numa escrita formal atribuída a Ouyang Xun (557-641), renomado calígrafo que também serviu na corte do Imperador Tai. Novamente, as datas são anteriores à tradução de Xuanzang. Assim, é impossível que Xun tenha realmente criado a arte.

Enquanto o Hridaya de Xuanzang se disseminou por toda a Ásia central e a Índia, ele ainda não tinha uma forma adequada, estando sem o prólogo “Assim eu ouvi...” e sem o epílogo. Antes do século VIII, uma pessoa desconhecida acrescentou essas seções e compilou um texto mais longo.[\[118\]](#) Quando professores indianos do dharma encontraram esse texto, eles o

comentaram e o texto foi também traduzido para o tibetano. Desse momento em diante, o sutra começou a ser recitado por budistas tibetanos.

Podemos, assim, ver o Sutra do Coração como um veículo feito de peças indianas e montado na China. O modelo mais antigo circula amplamente na Ásia oriental, enquanto que o modelo novo e maior é popular no Tibete. Diversas formas desse “veículo” são agora exportadas para todo o mundo.

17. ENTUSIASMO CHINÊS

A corte do Imperador Gao – terceiro monarca da Dinastia Tang, cujo reinado durou de 649 a 683 – iniciou a globalização do Sutra do Coração. Esse processo levaria 1300 anos. No dia da iluminação do Buda, o oitavo dia do 12º mês de 672 d.C., oito anos após a morte de Xuanzang, a corte erigiu um monumento no Monastério de Hongfu, na capital de Chang'an. Gravadas nesse monumento estavam a introdução do falecido Imperador Tai à tradução de Xuanzang do enorme cânone budista e a tradução de Xuanzang do próprio Sutra do Coração. (ver fig. 8)

O monge Huairen passou mais de vinte anos reunindo amostras de ideogramas manuscritos por Wang Xizhi, considerado o Sábio da Caligrafia, para representar o texto da introdução do imperador, bem como a tradução de Xuanzang. Ele emendou pinceladas do Sábio da Caligrafia e fez com que os textos fossem esculpidos na pedra.[\[119\]](#) Essa reunião de caracteres numa escrita semicursiva para o monumento reflete o gosto do Imperador Tai, e é ainda considerada uma das melhores amostras existentes da caligrafia clássica chinesa.

O próprio Imperador Gao pode ter sido uma força motora na promoção do sutra. Afinal, ele havia sido monge sênior de Xuanzang quando ainda era príncipe da coroa, e essa versão do sutra foi provavelmente traduzida para o chinês enquanto seu pai estava gravemente doente. O fato de a corte de Gao ter dado ao Sutra do Coração um status quase tão importante quanto o do cânone completo concedeu grande prestígio ao texto. Isso ajudou a construir uma sólida base para a ampla admiração e a recitação do sutra nos anos e séculos seguintes.

Huijing (578-653), do monastério Jiguo, em Chang'an, parece ter sido o primeiro monge a escrever um comentário sobre a versão de Xuanzang enquanto o tradutor ainda estava vivo. Suas *Notas Gerais sobre o Sutra do*

Coração da Prajna Paramita (Bore Boluo Miduo Xin Jing Shu) foram compiladas durante o espaço de quatro anos, entre 649 – ano da tradução de Xuanzang – e a morte de Huijing.[\[120\]](#) Huijing divide o sutra em dez seções e apresenta interpretações paradoxais.



Fig. 8. A mais antiga reprodução conhecida da gravação feita em 672 d.C.

Cópia da pedra. Sutra do Coração.

O principal aluno de Xuanzang, Kuiji (K'uei-chi), era 54 anos mais jovem que Huijing e escreveu um comentário em dois fascículos intitulado *Sutil Louvor ao Sutra do Coração da Prajna Paramita*.^[121] Na seção introdutória, Kuiji aponta: “Um sábio que transmitiu o dharma registrou o sólido e mais excelente ensinamento [da Maha Prajna Paramita] ao gerar este sutra separadamente”.^[122] Citando extensivamente o Grande Sutra, Desvelando o Sutra Secreto (Samdhi Nirmochana) e outros sutras, ele elucidou doutrinas budistas, incluindo a Yogachara (considerada como o terceiro giro da roda do dharma, pelo Buda), e compilou muitas listas numéricas de conceitos budistas. Alguns dos descendentes no dharma de Kuiji escreveram comentários sobre sua nota.

No período formativo da escola Zen (Chan), Zhizou Zhishen (609-702), que estudou com Xuanzang e mais tarde com o Quinto Patriarca Daman Hongren, se tornou o primeiro mestre a escrever um comentário sobre o Sutra do Coração.^[123] Ele foi seguido por Anguo Jingjiao (683-750?) e por Nanyang Huizhong (morto em 775), um sucessor do Sexto Patriarca Dajan Huineng que ensinou os imperadores Su e Dai, sétimo e oitavo monarcas da Dinastia Tang.^[124] Zhishen, Jingjiao e Huizhong foram todos mestres da escola do Zen do Norte, que enfatizava os estudos escriturais e a iluminação gradual. Em torno do século X, apenas uma escola florescia: a Zen do Sul, derivada dos ensinamentos de Huineng, que enfatizava a não dependência das escrituras e o alcance da iluminação súbita. Devido a isso, comentários significativos de praticantes Zen sobre o sutra não foram escritos novamente até o século XII.^[125] Nesse ínterim, ironicamente, o Sutra do Coração se tornou o texto mais importante para recitação diária nessas escolas.

De acordo com o *Catálogo Showa dos Tesouros do Dharma* (Showa Hoho Somokuroku, 1934), há 77 comentários chineses conhecidos (todos sobre a versão de Xuanzang), incluindo aqueles de mestres Zen famosos como Dadian Fatong (aprox. século XII), Furong Daokai (1043-1118) e Lanxi Daolong (1213-1278).

Como John R. McRae observou:

A tradição de exegese sobre o Sutra do Coração é absolutamente excepcional na história do budismo chinês. A elegante brevidade e a profundidade multivalente do texto o tornaram um tema favorito dos comentaristas desde a metade do século VII até os dias atuais, e não há qualquer outro texto (nem qualquer grupo de escrituras) que tenha sido

interpretado por uma lista tão longa e virtualmente ininterrupta de autoridades ilustres.[\[126\]](#)

18. A EXPERIÊNCIA PAN-ASIÁTICA

Desde que o status extraordinário do Sutra do Coração se estabeleceu na China pela corte do Imperador Gao em 672 d.C., como mostrado no capítulo anterior, o sutra tem recebido muita atenção. Esse interesse despontou não apenas na China mas também na Coreia, no Vietnã, na Ásia central, na Índia, no Nepal, no Butão, no Tibete e na Mongólia. Este capítulo ilumina brevemente traços da disseminação da escritura nessas regiões. Discutirei algumas das respostas dos praticantes japoneses do dharma no próximo capítulo.

No fim do século VII, Wonch'uk (613-696), monge do reino de Silla, na Coreia, escreveu um comentário intitulado *Louvor ao Sutra do Coração*.^[127] Seguindo a profunda erudição de seu mestre Xuanzang, Wonch'uk ofereceu uma interpretação bem equilibrada mas altamente teórica de cada linha, citando extensamente uma variedade de sutras, incluindo o Grande Sutra e a escritura Desvelando o Segredo. Wonch'uk (cujo nome chinês era Yuance) era um influente pensador Yogachara. Apesar de nunca ter retornado à Coreia, teve um discípulo coreano de nome Tojung.^[128] Assim, é concebível que o Sutra do Coração e o *Louvor ao Sutra do Coração* de Wonch'uk tenham sido introduzidos na península coreana no século VII.

Em 1445, o Imperador Sejong, da Dinastia Li, adotou um alfabeto fonético de 28 letras, posteriormente denominado hangul, para ser usado separadamente dos ideogramas. Em 1461, o imperador criou uma agência governamental para verificar a publicação de textos budistas, e o Sutra do Coração se tornou uma das nove escrituras impressas nessa linguagem.

Quando Xuanzang estava trabalhando na tradução chinesa da compilação das Escrituras Prajna Paramita, um de seus assistentes era um monge vietnamita de nome Dai Thua Dang (seu nome chinês era Dacheng

Deng).^[129] Apesar de não haver evidência de confirmação, acredita-se que Dang possa também ter levado o Sutra do Coração para sua terra natal, que estava sob estrito controle do regime Tang.^[130]

No século XII, a rainha vietnamita Y Lan, da Dinastia Ly, compôs um poema com frases do Sutra do Coração ao apontar Thong Bien como preceptor nacional no Pagode Khai Quoc.^[131] Uma variedade de comentários sobre o sutra emergiu mais tarde, no Vietnã, incluindo o *Comentário Eloquente sobre o Sutra do Coração da Prajna Paramita*, de Minh Chau Huong Hai (1628-1715),^[132] e a *Explicação do Sutra do Coração da Prajna Paramita*, de Thanh Dam, finalizado em 1843.^[133]

A Ásia central, rota principal de peregrinação e transporte do dharma entre a Índia antiga e a China, produziu uma variedade de excelentes tradutores de textos budistas, incluindo Lokakshema da Báctria (século II d.C.) e, é claro, Kumarajiva de Kucha.

Shikshananda (652-710) de Khotan traduziu o Hridaya para o chinês, apesar dessa versão não mais existir. Por volta de 790, em Chang'an, Prajna de Kafirstan (que havia estudado em Kashmir e em Nalanda), traduziu a versão mais longa do Hridaya para o chinês, com Liyan. Outra tradução foi produzida por Prajnachakra, que chegou a Chang'an de uma parte desconhecida da Ásia central na metade do século IX.

Como descrevi no capítulo 11, uma variedade de manuscritos foi desenterrada por arqueólogos europeus em uma caverna, em Dunhuang. Alguns desses achados foram trazidos para a Europa por Stein, Peliot e outros, entre eles a versão mais curta do Hridaya em uighur (ver Fig. 11). O sutra havia sido traduzido para línguas da Ásia central, a partir do chinês ou do sânscrito, antes de as cavernas serem fechadas, no século XI.

No fim do século VII, a Índia começou a produzir traduções do Hridaya. Divakara, um monge da Índia central, traduziu o Hridaya para o chinês em 683 d.C., apenas onze anos depois de o Imperador Gao ter erigido o monumento imperial que marcou a primeira aparição pública do sutra na tradução de Xuanzang.

Bodhiruchi, do sul da Índia, também fez uma tradução do Hridaya para o chinês, em 693. Essa versão ainda existe. Conforme mencionado anteriormente, o mestre Vajrayana Amoghavajra de Simha, que chegou à China em 720, registrou a versão mais curta do Hridaya de Xuanzang em transliteração do chinês, com o acréscimo de sua própria tradução. Em 741,

Dharmachandra, do leste da Índia, traduziu a versão mais longa para o chinês.

Enquanto o budismo em todas as suas formas (desde as seitas mais antigas até o mahayana) havia sido praticado amplamente na Índia, conforme Xuanzang e seu biógrafos perceberam, a popularidade do Vajrayana, a sua forma mais recente, crescia. O Vajrayana se expressava em práticas esotéricas, enfatizando um simbolismo transmitido secretamente e complexos rituais mágicos. Os reis da Dinastia Pala, que governaram Bengala (aprox. 750-1150) e Magadha (aprox. 750-1199), na região nordeste da Índia, deram ao budismo um poderoso apoio. O budismo nessa época era representado primariamente por uma combinação de ensinamentos de Tantra e Prajna Paramita. O rei Dharmapala (770-815) prestou respeito a todos aqueles que explicaram a Prajna Paramita, mas honrava especialmente o mestre Haribhadra. Dharmapala fundou um total de 50 escolas religiosas, sendo 35 devotadas à exposição da Prajna Paramita. A partir desse rei, os ensinamentos da Prajna Paramita se espalharam mais e mais.[\[134\]](#) e cerca de vinte comentários deste período sobre essas escrituras ainda existem.

A proeminência do Hridaya, condensação dos enormes textos Prajna Paramita, deve ser resultado do estudo disseminado e da prática de recitação que ocorreram durante a Dinastia Pala. Sete comentários indianos sobre a versão mais longa do Hridaya dessa época ainda existem, na forma de traduções tibetanas.[\[135\]](#)

Como mencionado antes, no século X, o monge Maitribhadra, de Magadha, foi até Khitan, o reino chinês do norte, e transliterou o texto mais curto do Hridaya com ideogramas chineses. Em um dos comentários do Hridaya da Dinastia Pala, o estudioso Jnanamitra, de biografia desconhecida, enfatiza shunyata como aquilo que é “livre de características”. Prashastrasena, outra figura obscura na história, explica que o mantra é insuperável porque varre todos os sinais do interno e do externo.

Apesar da prática muito disseminada, das investigações filosóficas e do oferecimento de treinamento na Prajna Paramita e no Hridaya (além de outros ensinamentos esotéricos e exotéricos) na Dinastia Pala, o budismo gradualmente declinou na Índia, perdeu sua identidade e foi assimilado pelo hinduísmo. As invasões islâmicas em meados de 1200 e a completa destruição dos locais sagrados budistas e suas escrituras colocaram um fim na prática budista na Índia.

Em torno do século VI, o budismo havia alcançado o platô tibetano. O rei Srong-btsan-sgam-po, do século VII, fundador da primeira dinastia tibetana, enviou seu ministro e uma delegação à Índia com o objetivo de aprender a escrita sânscrita e criar um alfabeto tibetano. Isso tornou possível uma assimilação gradual das escrituras mahayana no reino do Tibete. Com a ajuda de mestres indianos, o vasto trabalho de traduzir a literatura budista em sânscrito começou no século seguinte e se tornou uma prioridade contínua para os monastérios. Assim, centros literários começaram a florescer no Tibete.

Vimalamitra, nascido na Índia ocidental provavelmente no século VIII, estudou em Buddhagaya e foi o primeiro iogue tântrico conhecido por expor o Hridaya no Tibete. Segundo a lenda, Vimalamitra estudou ioga na China e ensinou no Tibete por treze anos antes de retornar ao território chinês. Ele é considerado o fundador da linhagem Dzogchen, da Grande Perfeição. Seu longo comentário sobre o sutra, sua única obra escrita conhecida, inclui seções no formato tradicional de perguntas e respostas. Ele observa que a verdadeira visão é não ver as coisas como suas próprias entidades independentes, e que ver com ignorância é como vislumbrar a água em uma miragem.[\[136\]](#)

O Tibete expandiu enormemente seu território na China ocidental na metade do século VIII, e em 781 ocupou Dunhuang, onde as cópias do cânone tibetano floresceram. Chosgrub (760?-860), conhecido como Facheng em chinês, criou uma síntese única dos estudos budistas tibetanos e chineses. Ele veio da região de Dunhuang e pode ter trabalhado ali na sua tradução do texto mais longo do Hridaya para o chinês.

O renomado estudioso Atisha, nascido em Bengala, na Índia, em torno de 982, foi convidado para ir ao Tibete em 1042. Ele se engajou em uma extensiva tradução de escrituras sânscritas para o tibetano e permaneceu no país até sua morte, em 1054. Em seu subcomentário sobre a elucidação de Vimalamitra do Hridaya, Atisha explica que o sutra completo até o mantra é para bodhisattvas de faculdades embotadas, enquanto que o próprio mantra é para aqueles de faculdades aguçadas que compreendem tudo, no sutra, simplesmente ao ouvir o mantra.[\[137\]](#)

Dois comentários sobre o Hridaya em tibetano por autores anônimos são conhecidos. Ambos são intitulados *Mãe dos Bhagavans Prajna Paramita Hridaya*.[\[138\]](#)

O atual Nepal, local de nascimento do Buda Shakyamuni, foi, assim como o norte da Índia, uma das primeiras regiões onde o budismo se disseminou. Até hoje o Nepal vem preservando mais escrituras em sânscrito que a Índia, devido à sua ativa tradição de fazer cópias ao longo dos séculos. Ambas as versões dos textos do Hridaya introduzidas por Edward Conze são do Nepal.

O fato de Vajrapani, oriundo da Índia ocidental no século XI, ter passado muito de seu tempo viajando pelo Nepal e pelo Tibete demonstra que havia uma forte presença budista naquela região. Vajrapani ensinou o Vajrayana e concedeu um grande número de iniciações. Focando na prática do ensinamento do sutra, ele escreveu em seu comentário sobre o Hridaya (sua única obra não tântrica) que, quando um praticante de meditação se familiariza em ver as pessoas e os fenômenos como destituídos de essência, com o objetivo de posicionar a mente em quietude concentrada por um período prolongado, ele observa “a mente clara e jubilosa”. Vajrapani proclama o mantra de realização de prajna como o coração do significado de todos os mantras secretos.[\[139\]](#)

Atualmente, os planaltos do Nepal na fronteira com o Tibete são habitados por budistas de língua tibetana. Naturalmente, eles recitam a versão mais longa do Hridaya em tibetano, como é a prática no reino budista do Butão. Versões do Hridaya em nepalês ou butanês não são conhecidas.[\[140\]](#)

O budismo tântrico se disseminou do Tibete para os nômades das estepes da Mongólia no século XVI. Um monge mongol que foi ativo no Tibete, bsTan-dar-lha-ram-pa (1758-1839?), produziu textos sobre filosofia budista, lógica, gramática e disciplina monástica, assim como um dicionário de tibetano-mongol; ele também escreveu um comentário sobre o Hridaya intitulado *Luz preciosa iluminando o significado*.[\[141\]](#) Nesse texto, fala sobre o costume tibetano nos grandes monastérios, tais como Drepung, de recitar um verso de louvor e obediência antes de oferecer o Hridaya.[\[142\]](#) E ensina que além do convencional está o absoluto, além do samsara está o nirvana e além da ignorância está a sabedoria. Para ele, a não dualidade de sujeito e objeto é uma realização maravilhosa do propósito de cada um. E proclama que o mantra que pacifica o sofrimento é o caminho do não mais aprender.[\[143\]](#)

Tibetanos e mongóis usaram igualmente o Sutra do Coração para preces com a intenção de repelir demônios e para oferecer proteção, purificação e bênçãos para cura e longevidade. Um ritualista tibetano, Sogdogpa (1552-1624), escreveu suas memórias intituladas *História de como os mongóis*

foram repelidos. Depois de explicar a exposição detalhada de trinta e dois anos de diversos requerimentos e práticas, Sogdogpa diz: “Daquele ano até o Ano da Lebre (1601-1603), eu mesmo completei um pouco mais de 100 mil recitações do Coração da Sabedoria, protetor contra demônios, com o propósito de afastar os mongóis”. Muitos anos depois, ele e outros monges lançaram suas armas mágicas que, segundo Sogdogpa, ajudaram a derrotar o exército invasor.[\[144\]](#)

Um texto mongol denominado *Exame das escápulas* recomenda a recitação do Sutra da Luz Dourada, da Prajna Paramita em 8 mil linhas ou do Sutra do Coração em resposta a vários sintomas físicos.[\[145\]](#) Vesna Wallace, estudiosa americana, sugere que apenas esses sutras e o Sutra do Diamante, assim como diversos dharanis (recitações mágicas), foram usados em rituais mongóis de veneração dos sutras. Eles funcionam como “deidades tutelares” e representam uma parte integral da vida religiosa diária nas estepes.[\[146\]](#)

Os manchus, uma aliança tribal na Mongólia, estabeleceram seu estado em 1616 como a Dinastia Jin Posterior, mas mudaram o nome para Qing em 1636. Suas forças invadiram a cidade capital chinesa Beijing em 1644 e fundaram a Dinastia Qing. A corte de Qing tinha forte conexão com o Vajrayana mongol e tibetano, e produziu versões bilíngues manchu-chinês e tibetano-manchu do Sutra do Coração. A Biblioteca Yenching, da Universidade de Harvard, possui alguns desses manuscritos, incluindo uma versão multilíngue do Sutra do Coração mais longo em manchu, chinês, tibetano, mongol e sânscrito. O Sutra do Coração era o texto favorito do imperador Qianlong (reinado de 1736 a 1796), que o copiou inúmeras vezes.[\[147\]](#)

Assim, podemos ver que o Sutra do Coração se disseminou muito rapidamente no mundo dos ideogramas – China, Coreia, Vietnã e Japão –, todos países representados por discípulos de Xuanzang. O Hridaya, por outro lado, foi levado para o Ocidente pela Ásia central até a Índia, contra o fluxo normal rumo ao leste das escrituras budistas para a China, e então encontrou seu caminho para o Nepal, o Tibete e a Mongólia.

19. INTERPRETAÇÕES JAPONESAS

Os budistas japoneses sempre fizeram um esforço extraordinário para explorar o significado do Sutra do Coração. A importante obra de referência *Catálogo Completo de Livros Japoneses* (Kokusho Somokuroku) indexa todos os livros conhecidos escritos no Japão antes de 1867, totalizando mais de meio milhão de obras. Entre elas, lista 219 comentários (ou comentários de comentários) sobre o Sutra do Coração. Não surpreende que vários deles tenham títulos similares.

O mais reverenciado dos comentários japoneses é *Chave Secreta para o Sutra do Coração* (Hannya Shingyo Hiken), de Kukai (774-835), fundador da escola Shingon (Mantra). Da perspectiva Vajrayana, Kukai explica que o coração de prajna, sabedoria, não é simplesmente um sumário do sutra, mas a verdadeira palavra – o mantra. Kukai ensinou a seus discípulos que o som de cada sílaba das palavras no Sutra do Coração é maior que todas as discussões por todos os éons, com sua realidade além da maestria mesmo de incontáveis seres despertos. Kukai afirma, por outro lado, que recitar e expor o sutra alivia o sofrimento e traz bênçãos, enquanto que estudá-lo e contemplá-lo conduz à iluminação e à realização de milagres.

Eihei Dogen (1200-1253), considerado o fundador da escola japonesa Soto Zen, escreveu um ensaio denominado “Manifestação de Grande Prajna” e o apresentou como o segundo ensaio na versão em setenta fascículos de sua vida de trabalho, *Fonte de Tesouros do Verdadeiro Olho do Dharma* (Shobo Genzo).[\[148\]](#)

O ensaio começa assim: “No momento em que o bodhisattva Avalokiteshvara pratica profundamente a prajna paramita, o corpo completo claramente vê que todos os cinco skandhas são vazios”. Ele prossegue, explicando que prajna possui vários aspectos, tais como as seis paramitas e

as Quatro Nobres Verdades. Elas são, para Dogen, uma única prajna paramita que é realizada exatamente nesse momento.

Dogen conclui: “Realizar a manifestação da ilimitada prajna é realizar o Buda, o Honrado pelo Mundo. Olhem para isto. Estudem isto. Dedicar-se a isto e prestar respeitos à manifestação da ilimitada prajna é ver e aceitar o Buda, o Honrado pelo Mundo. Isto é ser o Buda, o Honrado pelo Mundo, ver e aceitar”.

O Sutra do Coração de Prajna Ilustrado (*Hannya Shingyo Zue*), atribuído ao monge Zen Ikkyu (1394-1481), tem duas versões em xilogravura. Uma foi publicada em 1844, enquanto a outra permanece com data não identificada. Ikkyu, que se autodenominava Pessoa da Nuvem Louca, era conhecido por sua vida excêntrica e por seus poemas profundos. Depois de sua morte, se tornou uma figura popular. O livro citado inclui suas anedotas e poemas, assim como poemas clássicos de escritores anteriores.

No livro ilustrado, em relação à primeira parte do título do sutra, Ikkyu afirma:

Maka (maha) significa “grande”. Se quiser conhecer sua mente grande, primeiro você deve se livrar de sua mente pequena. A mente pequena faz distinções delusórias. Com essa mente você se separa dos outros, dos budas e dos seres sencientes. Você divide existência de não existência, delusão de iluminação, certo de errado e virtuoso de não virtuoso. Isso é a mente pequena.

Se você se libertar da mente pequena, não haverá distinções entre budas e seres sencientes, existência e não existência, delusão e iluminação; todos serão iguais e não haverá mais distinções. Isso é a chamada grande mente. É como o céu vazio, que é ilimitado. Essa é a natureza original intrínseca a todos nós, seres sencientes.[\[149\]](#)

O comentário mais iconoclasta sobre o Sutra do Coração pode ser o *Comentário Venenoso sobre o Sutra do Coração* (*Hannya Shingyo Dokugo Chu*), no qual Hakuin (1685-1768), considerado um reformador da escola Zen Rinzai, escreveu breves notas e versos. O livro foi editado por seu sucessor, Torei.

O comentário de Hakuin sobre a afirmação “Forma nada mais é que vacuidade” se dá como se segue:

Numa sopa deliciosa você encontra duas bolinhas de cocô de rato. Você se delicia com a sopa e nunca acha que é o bastante. Você alisa as ondas buscando água. Mas as ondas são água. A forma não guarda a vacuidade; a essência da vacuidade é a forma. A vacuidade não quebra a forma; o corpo da vacuidade é a forma. Forma e vacuidade estão dentro do portão do dharma da não dualidade. Uma tartaruga aleijada arranca suas sobrancelhas para se preparar para a brisa da tarde. [\[150\]](#)

E ele conclui seu comentário:

Se você se tornar uma pessoa de grande coragem, compreenderá o significado deste sutra e praticará seu ensinamento a cada momento – enquanto caminha, tosse, cospe ou alonga seus braços. Em movimento ou imobilidade, você carrega seu poder total; você corporifica seu assombro total. Então não haverá obstáculo que você não possa destruir; não haverá virtude que não possa realizar. Ele é chamado de grande dharani, o mantra mágico.

20. MODOS DE ESCRITA

O Sutra do Coração foi traduzido para uma variedade de línguas asiáticas. Consequentemente, foi escrito de diferentes formas. Permitam-me apresentar neste capítulo algumas amostras dessas escritas. Também explorarei conexões visíveis e invisíveis entre essas formas, muitas das quais remontam à antiga escrita semítica, que marcou o início dos alfabetos fonéticos.

Um dos estilos mais antigos de escrita na Índia é o brahmi. Diz-se que ele é denominado brahmi porque esta escrita fonética foi criada por Brahma, um deus na antiga mitologia indiana. Editos do rei budista Ashoka (aprox. 300-232 a.C.), o terceiro monarca Mauria, primeiro império unificado na Índia, foram esculpidos em rochas e pilares de pedra principalmente na escrita brahmi. As letras são escritas horizontalmente, da esquerda para a direita. Uma amostra de uma das principais escritas índicas derivadas do brahmi pode ser vista, séculos depois, no fragmento da antiga Escritura Prajna Paramita encontrada em Gilgit. (ver fig. 4). As escrituras originais em sânscrito, traduzidas por Kumarajiva, estão em brahmi. O especialista em sânscrito japonês Shoko Kanayama compara essa escrita com os estilos semítico e fenício, apontando que treze letras do brahmi e dessas escritas são muito similares. Também há letras com formas parecidas, apesar de invertidas lateral ou verticalmente. Ele também explica que os antigos indianos criaram suas próprias letras, em acréscimo ao alfabeto apropriado, para representar de modo completo a sua língua.[\[151\]](#)

A escrita gupta é uma variante da escrita brahmi desenvolvida durante a Dinastia Gupta, na Índia (aprox. 320-500). Suas letras são desenhadas da esquerda para a direita. Essa escrita foi muito comum no norte da Índia até o século XI. Os textos originais em sânscrito traduzidos por Xuanzang e Amoghavajra foram, na maior parte, escritos com esse alfabeto. A versão

Horyu-ji do Hridaya apresentada anteriormente (ver capítulo 12) também está nessa escrita.

A versão Horyu-ji do Hridaya tem sido considerada um dos poucos exemplos remanescentes da escrita gupta. Entretanto, também é considerada de escrita siddham-matrika (siddham original) – uma das grafias desenvolvidas depois do declínio da escrita gupta, no século VI. Também há uma visão de que a versão Horyu-ji está na escrita siddham.

a	ፊ	ፊ	ፊ	ፊ
ga	盍		盍	
tha	ಠ		ಠ	
ya	ጀ		ጀ	
la	ጀ	ጀ	ጀ	ጀ
pa	ጀ		ጀ	
śa	ጀ	ጀ	ጀ	ጀ
ta	ጀ	ጀ	ጀ	ጀ
kha	ጀ		ጀ	
e	ጀ	ጀ	ጀ	ጀ
ja	ጀ		ጀ	

Fig. 9. Raízes de escritas europeias e indianas.

Uma comparação de letras fenícias (esquerda) e brahmi (direita).

Siddham significa “completa” ou “independente” e esse alfabeto surgiu próximo do século VI. Essa variação da escrita gupta apresenta uma sílaba sânscrita após a outra, cada uma em uma forma independente.[\[152\]](#) Ela foi amplamente usada no mundo ideográfico por praticantes do budismo Vajrayana, em que sílabas individuais eram frequentemente designadas para simbolizar deidades específicas. Os budistas chineses frequentemente grafavam essa escrita verticalmente, com pineladas caligráficas e ideográficas. O monge tântrico Shingon Kukai introduziu seu uso, no Japão, quando voltou da China em 806 d.C.

Devanagari (o nome tem sido explicado de formas variadas como “cidade dos deuses” ou “escrita da cidade dos deuses”), também descendente da brahmi, foi estabelecida perto do século X e substituiu a escrita gupta.[\[153\]](#) Textos em sânscrito clássico, assim como o hindi contemporâneo, marathi e outras línguas indianas, são escritos dessa forma. As letras correm da esquerda para a direita sobre uma linha de cabeçalho horizontal, que é

tradicionalmente desenhada pela sentença. A linha de cabeçalho é cruzada por linhas de base verticais, da mesma altura, que são tocadas por linhas de extensão mais curtas de diversas formas.



Fig. 10. Hridaya em tibetano. Recuperado do Palácio sTog, próximo à cidade de Leh, na atual Ladakh.
Copiado durante o reinado de Jamyang Namgyal, no início do século XVII. Parcial.

A escrita tibetana, supostamente, se desenvolveu direta ou indiretamente a partir da gupta. A tradição do país explica que um monge chamado Thonmi, sob o comando do rei Srong-btsan-sgam-po (falecido em 649 d.C.), estudou na Índia e criou essa escrita quando retornou ao Tibete. Também há uma teoria de que ela derivou da antiga escrita khotanesa.[\[154\]](#) A escrita tibetana pode ser realizada com ou sem uma linha de ombro horizontal, ou linha de cabeçalho; manuscritos formais e impressão são escritos na primeira forma. As letras prosseguem da esquerda para a direita. Vejam uma amostra da versão mais longa do Hridaya nessa escrita, na fig. 10.

A escrita sogdiana, hoje extinta, foi usada pelos sogdianos – que falavam uma língua do Irã central –, cuja cidade capital era Samarkand, um centro principal de comércio no oeste da Ásia central. A língua era corrente por toda a Ásia central. A escrita foi adaptada da escrita aramaico-síria (relacionada aos alfabetos hebreu e árabe).[\[155\]](#) Um manuscrito do Sutra do Coração escrito em sogdiano ainda existe.[\[156\]](#)

A escrita khotanesa (também extinta), representando um dialeto do nordeste iraniano, foi usada por khotaneses que viviam na parte sudoeste da Ásia central. O estilo dessa escrita está na genealogia da escrita gupta[\[157\]](#) e, assim, remonta à brahmi. Alguns dos editos do rei Ashoka estão escritos em khotanês. O manuscrito do Sutra do Coração nessa língua também foi preservado.[\[158\]](#)

A escrita uighur, igualmente extinta, derivou da escrita sogdiana. Ela foi usada pelo Império Uighur, estabelecido em 745 por nômades turcos na Mongólia ocidental. Com a queda do império em 842, os uighurs fugiram e se estabeleceram ao redor da região de Turfan, no leste da Ásia central. A escrita uighur é feita verticalmente, com uma linha vertical correndo no lado direito de cada palavra; as colunas correm da esquerda para a direita. Antigos manuscritos da versão mais curta do Hridaya nessa escrita ainda existem. Um exemplo é mostrado na fig. 11.[\[159\]](#)

Acredita-se que a escrita mongol se desenvolveu a partir da escrita uighur.[\[160\]](#) Também há uma teoria de que ela se originou da escrita tibetana e que um monge tibetano chamado hPhags-pa a criou na Mongólia. Ela se tornou oficial em 1219.[\[161\]](#) Pode ser escrita horizontalmente, mas é principalmente escrita verticalmente, com uma linha central distinta em cada palavra. As colunas correm da esquerda para a direita. Ver fig. 13. Atualmente, o texto mais longo em mongol do Hridaya está impresso no

alfabeto cirílico, conforme mostrado na fig. 13. (Recebi essa informação do Centro Cultural Budista Mongol de Bloomington, Indiana).



Fig. 11. Hridaya em Uighur. Parcial.

A escrita manchu, usada pelas tribos manchu da Mongólia, é uma forma adaptada da escrita mongol, grafada vertical ou horizontalmente. No início da Dinastia Qing – estabelecida pelos manchus depois de invadirem toda a China, em 1644 –, a corte regia na língua mongol e desenvolveu esta escrita para uso oficial. Vejam uma amostra do Hridaya em escrita manchu na fig. 14.

A escrita cuneiforme suméria, o mais antigo sistema de escrita conhecido, foi desenvolvida na Mesopotâmia em aproximadamente 3300 a.C.[\[162\]](#), e pode ter influenciado a formação dos hieróglifos egípcios.[\[163\]](#) Como base para seus primeiros alfabetos, os semitas ocidentais adotaram os signos egípcios em, aproximadamente, 2000 e 1500 a.C.[\[164\]](#) Os fenícios usaram essa escrita semítica ocidental ou de Canaan.[\[165\]](#) (Ver fig. 15 para a evolução da letra A, como exemplo.) Em aproximadamente 1000 a.C., o alfabeto fenício foi criado e, mais tarde, se tornou a fonte para o grego, o romano e outros alfabetos europeus. A partir da escrita semítica oriental ou aramaica, as escritas árabe e hebraica modernas se originaram.

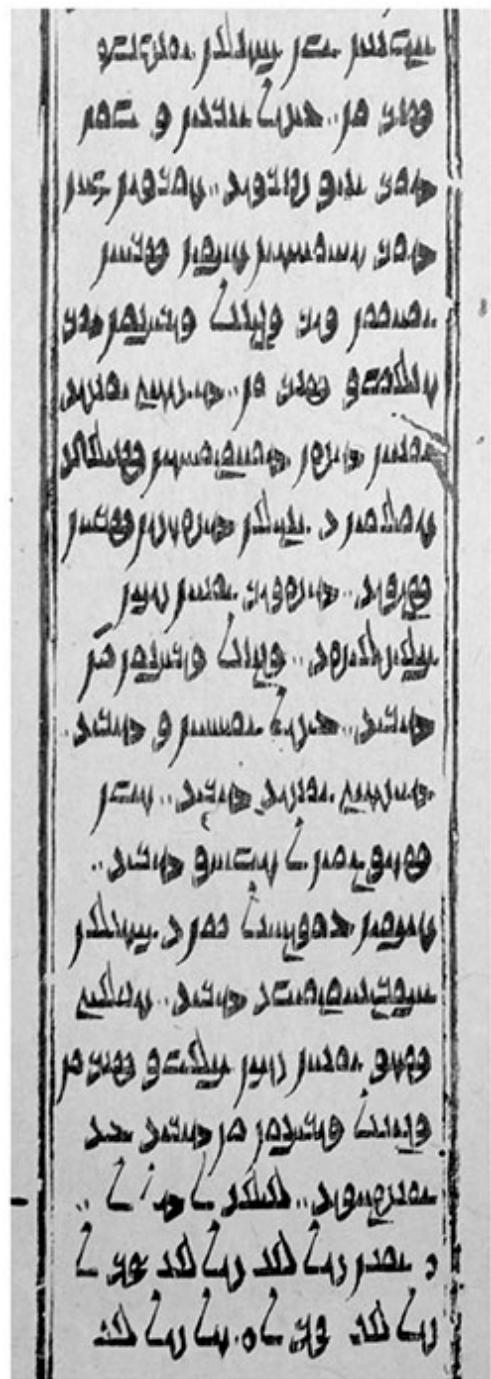


Fig. 12. Hridaya em mongol. No cânone mongol, criado sob os auspícios do imperador manchu Kangxi durante o período de 1717 a 1720. Parcial.

ТӨГС БИЛГИЙН ЗҮРХЭН СУДАР “ШЭРНИН”

*Өгүүлшигүй төсөөлшигүй төгс чинадын билиг
Үүсэхгүй, эвдрэхгүй огторгуйн мөн чанарт
Өөрөө өөрийгөө таних суу билгийн л эзэмшихүүн
Өнгөрсөн, одоо, ирээдүйн гэгээрэгсдийн эх танаа мөргөе.*

Би ийнхүү сонссон юм. Тэр үед Бурхан багш Ражагриха хотын Гридхакути уулнаа” дээд сахилтан, бодь сэтгэлтэн агуу шавь наратайгаа хамт заларч байлаа. Бурхан багш энэ үед юмс үзэгдлийн зүйл ангийг тольдох “Гүн гэгээ” хэмээх бясалганд товлорсон байв. Мон тэр цагт агуу бодь сүнгэлтэн Аряабал хутагт бээр тогс билгийн гүн замналаар таван цогцсын мөн чанар хоосон болохыг тольдох болгоо. Тэр цагт Бурхан багшийн адислалаар эрхэм хүндэт Шарибудра бээр агуу бодь сэтгэлтэн Аряабал хутагтад ийм

Fig. 13. Hridaya em mongol. Escrita cirílica contemporânea. Parcial.

Assim, temos um amplo grupo de alfabetos que podem ser classificados como sendo da família da escrita semítico-fenícia. Todas as escritas mencionadas até agora caem nessa categoria. A família de línguas indo-europeias é uma categoria amplamente aceita de uma grande variedade de línguas, incluindo grandes grupos como o indo-iraniano, o itálico, o céltico, o germânico e o báltico-eslavo.[\[166\]](#) Com base nessa compreensão, farei posteriormente um estudo comparativo de termos em sânscrito e inglês, na parte Termos e Conceitos. Os falantes de qualquer membro dessa família linguística usam escritas da família de escritas semítico-fenícia.

Em comparação, falantes de qualquer outra família linguística, tais como semitas, fenícios, sogdianos, uighures, tibetanos, mongóis e manchus, também usam escritas da família de escritas semítico-fenícia. Portanto, é uma enorme e abrangente família de letras, compreendendo a grande maioria dos alfabetos no mundo.

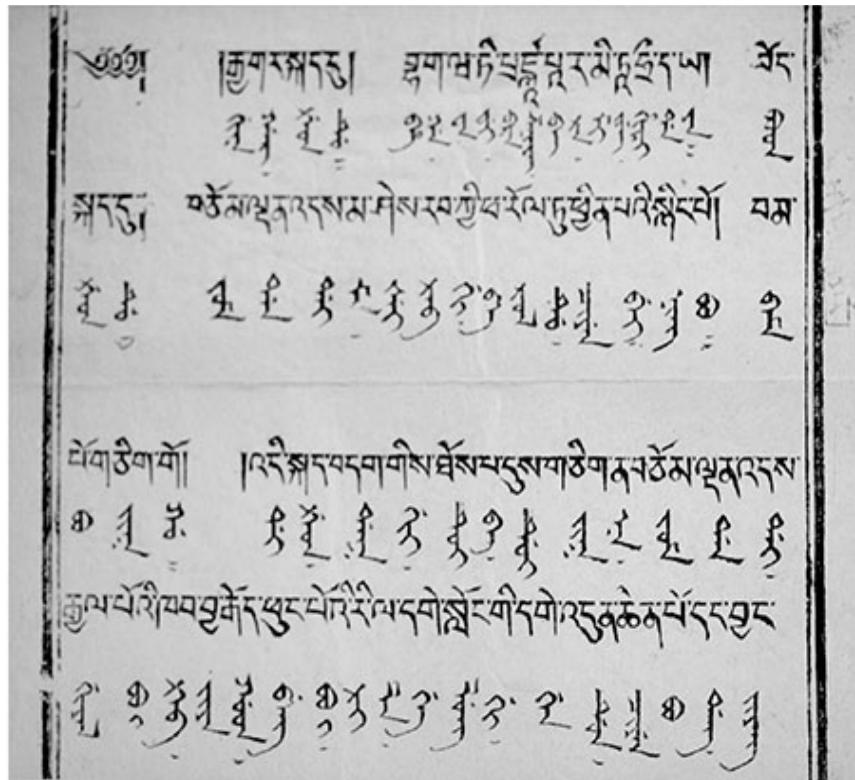


Fig. 14. Hridaya em tibetano e manchu. Datado de 1784.



Fig. 15. Evolução da letra A. Do hieróglifo egípcio até o alfabeto semítico.

“Boi” – alep, alp –, até evoluir para o α grego.

Comparadas com a família de escritas semítico-fenícia, as escritas asiáticas orientais – a ideografia derivada do chinês, o coreano hangul e o japonês kana – são minoria, apesar de serem usadas por mais de 1,5 bilhão de pessoas atualmente.

A ideografia, ou logografia, é o único sistema de escrita ativo hoje, no mundo, em que um símbolo representa uma palavra. Esse sistema de escrita foi criado na China, provavelmente no período entre 1400 e 1200 a.C. [167] e, posteriormente, introduzido na Coreia, no Japão e no Vietnã.

As línguas dessas quatro regiões pertencem a diferentes famílias linguísticas: sino-tibetana, altaica, ainu e austro-asiática.[\[168\]](#) Apesar disso, nessas regiões os ideogramas derivados do chinês são usados com significados aproximadamente comuns, mas pronunciados diferentemente, de acordo com o sistema linguístico de cada região. Por exemplo, o título Sutra do Coração da Prajna Paramita, escrito com os mesmos ideogramas, é *Bore Boluomiduo Xinjing* em chinês, *Banya Baramilda Simgyeong* em coreano, *Hannya Haramitta Shingyo* em japonês, e *Batnha Balaatda Tamkinh* em vietnamita.

Por séculos, a forma tradicional não abreviada de ideografia foi usada de modo comum na maioria das regiões da Ásia oriental mas, em 1946, o governo japonês instituiu um sistema de escrita simplificado e, em 1956, a República Popular da China estabeleceu seu próprio sistema. Logo, atualmente, há três formas oficiais de escrita com ideografia.

O japonês kana, criado no início do Período Heian (794-1185), é uma escrita fonética derivada da ideografia. Kana, usualmente escrito na vertical, possui três tipos: man'yogana, hiragana e katakana. No man'yogana, usado na *Antologia das Dez Mil Folhas* (Man'yo-shu) compilada na metade do século VIII, certos ideogramas foram desenhados, independentemente de seus significados, para representar sons silábicos japoneses. Quando essa escrita se tornou arcaica, hiragana e katakana passaram a ser comumente utilizados. O primeiro esquema adaptou a escrita cursiva de ideogramas e o segundo evoluiu a partir da escrita formal de elementos dos ideogramas. É por isso que o hiragana consiste de linhas curvas e o katakana de linhas mais retas.

Enquanto esses dois tipos de kana foram utilizados intercambiavelmente, o hiragana é frequentemente usado em combinação com ideogramas, na maioria das escritas japonesas atuais. Neste caso, nomes, raízes de verbos e adjetivos são normalmente representados por ideogramas, enquanto conjunções, porções declinadas de palavras e sufixos são representados pelo hiragana. Há uma escolha estilística de substituir ideogramas pelo hiragana ou vice-versa. Nos velhos tempos dos textos budistas, pequenas apresentações do katakana eram colocadas ao lado direito dos ideogramas como um auxílio à pronúncia. Mas, atualmente, o hiragana é frequentemente usado como auxílio à pronúncia e o katakana serve, principalmente, para transliterar palavras estrangeiras.

○摩訶般若波羅蜜多心經

●觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。舍利子。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。受想行識。亦復如是。舍利子。是諸法空相。不生不滅。不垢不淨。不增不減。是故空中無色無受想行識。無眼耳鼻。舌身意。無色聲香味觸法。無眼界乃至。無意識界。無無明。亦無無明盡。乃至無老死。亦無老死盡。無苦集滅道。無智亦無得。以無所得故。菩提

Fig. 16. O Sutra do Coração em ideografia, acompanhado por letras fonéticas japonesas. Parcial.

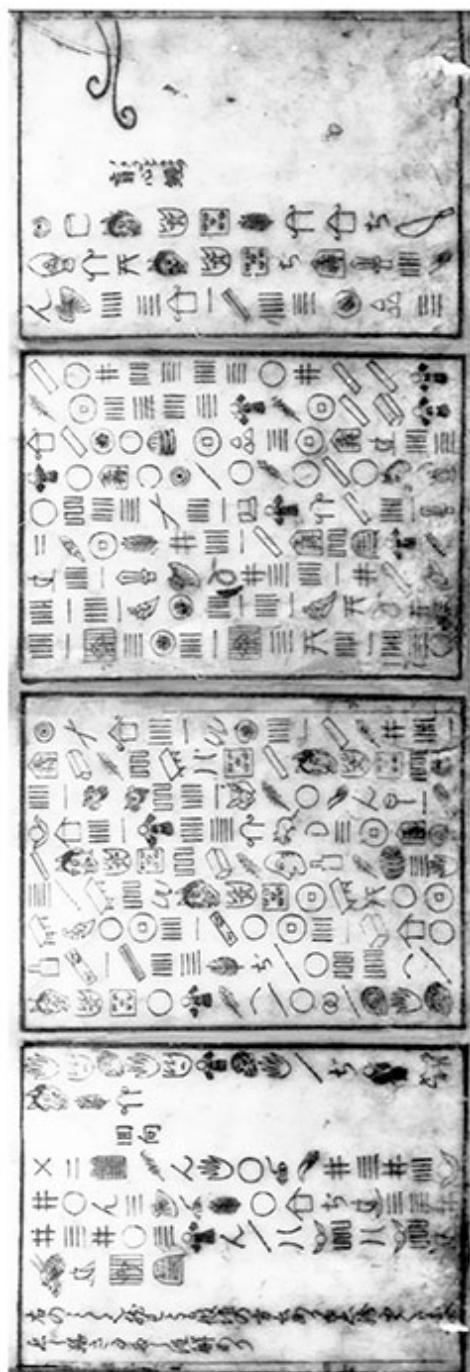


Fig. 17. Versão iletrada do Sutra do Coração.

마하반야바라밀다심경
 관자재보살 깊은 반야바라밀다 할 적, 오온 공합 비취와 일체 고액 건너라.
 사리자여, 색이 공과 다르지 않고, 공이 색과 다르지 않아, 색 곧 공이요, 공 곧
 색이니 수·상·행·식 역시 이럴러라.
 사리자여, 이 모든 법 공한 상은 나지도 않고, 멸하지도 않고, 더럽지도 않고,
 깨끗하지도 않고, 늘지도 않고, 줄지도 않나니, 이 까닭에 공 가운데 색 없어
 수·상·행·식 없고 안·이·비·설·신·의 없어 색·성·향·미·촉·법 없되, 안계 없고
 의식계까지 없다.
 무명 없되 무명 다 됨 역시 없으며, 노사까지도 없되 노사 다 됨 역시 없고,
 고·집·멸·도 없으며 슬기 없어 연을 없나니, 연을 바 없으므로 보리살타가
 반야바라밀다 의지하는 까닭에 마음 걸림 없고, 걸림 없는 까닭에 두려움 없어,
 휘둘린 생각 멀리 떠나 구경열반이며, 삼세제불도 반야바라밀다 의지한 까닭에
 아뇩다라삼먁삼보리 얻었나니, 이 까닭에 반야바라밀다는 이 큰 신기로운 주며,
 이 큰 밝은 주며, 이 위없는 주며, 이 등에 등 없는 주임을 알라.
 능히 일체고액을 없애고 진실하여 헛되지 않기에 짐짓 반야바라밀다주를
 설하노니 이르되.
 아제 아제 바라아제 바라승아제 모지 사바하.
 아제 아제 바라아제 바라승아제 모지 사바하.
 아제 아제 바라아제 바라승아제 모지 사바하.

Fig. 18. O Sutra do Coração em hangul.

Além disso, como antes do desenvolvimento do Japão dos tempos modernos um grande número de camponeses iletrados vivia em vilas remotas, versões pictóricas do sutra podem ter sido criadas para eles. Em um exemplo, um médico e escritor japonês do século XVIII escreveu, em seu diário, sobre o Sutra do Coração dos iletrados utilizado em uma vila remota de Tayama, fora da cidade setentrional de Morioka. O título do sutra, “Maka Hannya Haramitta Shingyo”, é um quebra-cabeça representado por figuras de um caldeirão de ferro invertido, ou *kama* (as duas sílabas da palavra devem ser lidas ao contrário, como *maka*); uma máscara *hannya* (demônia irada); uma barriga (*hara*); uma cesta de separar a palha (*mi*); um campo de arroz (*ta*); e um espelho Shinto (*shinkyo*).[\[169\]](#)

A escrita hangul, como mencionado anteriormente, é uma escrita fonética criada na Coreia na metade do século XV, apesar de ter recebido o nome de “grande escrita” no século XX. Há muitas teorias sobre a origem dessa grafia, incluindo uma que sugere a influência do brahmi. O hangul é considerado o sistema de escrita mais científico em uso corrente no mundo ou, em outras palavras, o melhor alfabeto existente.[\[170\]](#) Isto se deve à sua condição de ter a mais elevada correlação entre pronúncia e soletração. A escrita pode ser usada de modo independente ou misturada com ideografia. A figura 18 reproduz uma tradução moderna coreana de um Sutra do Coração na versão curta escrito em hangul (não na tradicional transliteração sino-coreana).

21. RITUAIS NO MUNDO OCIDENTAL

Como o Sutra do Coração é um texto mahayana, praticantes da tradição Theravada mais antiga não o recitam. Os budistas das escolas Terra Pura, cuja prática principal é a invocação do nome do Buda Amitabha, também não recitam o sutra.

Algumas escolas do budismo tibetano, cuja presença ampla e profunda na Índia e no mundo ocidental vem sendo fortalecida, recitam a versão mais longa do sutra. Os Ensinamentos do Coração da Sabedoria do Décimo Quarto Dalai Lama, oferecidos publicamente em 2001 e, posteriormente, em formato de livro, como *Essência do Sutra do Coração*, se baseiam nas transmissões Gelugpa que o Dalai recebeu como detentor de linhagem. Quando ele ensina, pede que o Sutra do Coração seja recitado em uma das línguas dos participantes do retiro, de modo que a cada dia se ouve o sutra em um idioma diferente. Em muitos centros das escolas Gelugpa, Nyingma e Kagyu o sutra é recitado diariamente.

Em outras escolas do budismo tibetano no Ocidente, o sutra é recitado semanalmente, mensalmente, em certas ocasiões ou em退iros. Também há centros onde sutras não são recitados. Alguns professores pedem a seus alunos a recitação do sutra cem, mil ou mesmo 100 mil vezes durante um certo período de tempo, como prática pessoal. Em 1973, o famoso professor e mestre de meditação Chögyam Trungpa escreveu um comentário a respeito do texto: *O Sutra sobre a Essência do Conhecimento Transcendente*.[\[171\]](#)

Em quase todos os monastérios, centros e grupos de encontro do Zen budismo em todo o mundo, os meditadores fazem recitações diárias da escritura. O entusiasmo dos praticantes tibetanos e Zen, na América do Norte e na Europa, parece ter contribuído em grande medida para a popularização do Sutra do Coração em todo o globo.

O estudioso budista japonês Daisetsu Teitaro Suzuki (1870-1966) teve um papel catalisador na introdução do Zen no Ocidente. Isso se deu por meio dos extensos ensaios em inglês que escreveu antes e depois da Segunda Guerra Mundial. Suas eloquentes descrições dos intrigantes paradoxos na filosofia, na arte e na cultura do Zen evocaram ampla curiosidade e influenciaram profundamente a geração beat. Assim, a palavra zen, emprestada do japonês, se tornou doméstica no inglês. Esse tipo de budismo foi inicialmente desenvolvido na China sob o nome Chan, que é, portanto, a denominação mais precisa da escola. Mas o impacto da palavra exportada por Suzuki foi tão grande que a estranha expressão “Zen chinês” é comumente usada. Devo pedir desculpas aos falantes da língua chinesa por ser um daqueles que usam a palavra “zen” para se referir a “chan”.

A partir do foco intelectual inicial no Ocidente, a verdadeira prática de meditação avançou. Nos anos 1950, os professores Zen se tornaram progressivamente proeminentes na América do Norte e na Europa. Entre eles estavam Shunryu Suzuki e Taisen Deshimaru, do Japão; Seung Sahn, da Coreia; e Hsuan Hua e Sheng Yen, da China e de Taiwan, respectivamente. Em 1966, Thich Nhat Hanh foi exilado do Vietnã e acabou se estabelecendo na França. Sob a orientação desses professores, grupos, centros e monastérios Zen desenvolveram suas atividades diárias centradas na meditação.

A recitação do Sutra do Coração faz parte da prática do Zen e é frequentemente conduzida após a meditação. Um líder da recitação anuncia o título de forma melódica, por exemplo, “Maka Hannya Haramitta Shingyo”, em japonês, ou “Maha Prajna Paramita Hridaya Sutra”, em uma forma familiar aos falantes do inglês, emprestada do sânscrito. Então, todos os participantes recitam o texto em voz alta, frequentemente acompanhados pelo som cortante de um tambor de madeira em forma de peixe-gato: “Nem olho, nem ouvido, nem nariz...”. Minha esposa, Linda, diz: “Eu gosto de negar coisas. Assim, quando recito o Sutra do Coração e nego tudo o tempo todo, sinto-me exuberante!” A recitação sincronizada em alta voz do sutra contrasta com a imobilidade e o silêncio da prática de meditação. É uma atividade solene, mas dinâmica e alegre.

Faz sentido que todos os presentes em um funeral ou serviço de ordenação entoem “Gaté Gaté Paragaté...” (Ido, ido, ido até o final...) Não apenas isso – esse sutra é recitado em todos os eventos, incluindo casamentos e a

celebração de nascimentos. De fato, o Sutra do Coração é o texto mais comumente recitado em todos os eventos Zen budistas em todo o mundo.

No Ocidente, o sutra é, às vezes, recitado em chinês ou coreano. Nesses casos, o texto é incompreensível para a maioria dos participantes. De certa forma, ele serve como a versão longa de um dharani ou mantra^[172] que ajuda as pessoas a recolherem suas mentes do intelecto. Em alguns casos, por essa razão, os significados das palavras no texto são intencionalmente deixados sem explicação. Apesar disso, as pessoas parecem gostar de recitar as incompreensíveis versões estrangeiras.

Em Antuérpia, na Bélgica, percebi que toda a recitação era feita em japonês. Quando perguntei a Luc De Winter, o professor do centro Zen: “Por que vocês não recitam em flamenco ou francês?”, ele disse: “Os membros de nossa sanga falam seis idiomas. Não seria justo usar uma dessas línguas. Por isso, recitamos em japonês.” Assim, a maioria dos participantes fica em situação de igualdade.

Na maioria dos casos, porém, o sutra é recitado em inglês, francês, alemão ou qualquer língua adequada à região. Às vezes, o recitam em uma língua da Ásia oriental e, depois, na língua nativa do país.

Todas as traduções do Sutra do Coração adotadas por escolas Zen se originaram da versão curta do sutra de Xuanzang. A versão de D. T. Suzuki é a base para a maioria das traduções para o inglês.^[173] Em alguns casos, as pessoas também parecem checar a tradução de Edward Conze^[174] (ambas as traduções do sutra estão incluídas na seção Termos e Conceitos deste livro).

Algo notável sobre o Sutra do Coração no mundo ocidental é que há muitas versões, mesmo em uma única região linguística. Centros Zen e seus subcentros frequentemente têm suas próprias versões. Parece que poucas pessoas verificaram a versão original em chinês; em vez disso, fizeram modificações superficiais para adequar o texto às suas necessidades de recitação e explicação dos significados.

A recitação do Sutra do Coração é comumente seguida por uma prece melódica chamada de “dedicação do mérito”. Em grupos afiliados ao Centro Zen de São Francisco, por exemplo, a prece é: “Nós dedicamos este mérito para: nosso grande professor original na Índia, Buda Shakyamuni; nosso primeiro patriarca na China, o grande professor Bodhidharma; nosso primeiro patriarca no Japão, o grande professor Eihei Dogen; nosso compassivo fundador, o grande professor Shogaku Shunryu; o bodhisattva da perfeita sabedoria, Manjushri. Com gratidão, nós oferecemos essa virtude

a todos os seres”. Na Ordem do Interser, fundada por Thich Nhat Hanh, os praticantes recitam “Compartilhando o mérito” depois do Sutra do Coração ou alguma outra escritura: “Recitar os sutras e praticar o caminho da consciência gera benefícios ilimitados. Fazemos o voto de compartilhar os frutos dessa prática com todos os seres. Fazemos o voto de oferecer retribuições a pais, professores, amigos e seres numerosos que oferecem orientação e apoiam o nosso caminho”. Essas preces representam a aspiração, o hábito e o comprometimento daqueles que praticam meditação.

HEART OF GREAT PERFECT WISDOM SUTRA

Avalokitesvara Bodhisattva, when deeply practicing prajna paramita, clearly saw that all five aggregates are empty and thus relieved all suffering. Shariputra, form does not differ from emptiness, emptiness does not differ from form. Form itself is emptiness, emptiness itself form. Sensations, perceptions, formations, and consciousness are also like this. Shariputra, all dharmas are marked by emptiness; they neither arise nor cease, are neither defiled nor pure, neither increase nor decrease. Therefore, given emptiness, there is no form, no sensation, no perception, no formation, no consciousness; no eyes, no ears, no nose, no tongue, no body, no mind; no sight, no sound, no smell, no taste, no touch, no object of mind; no realm of sight...no realm of mind consciousness. There is neither ignorance nor extinction of ignorance...neither old age and death, nor extinction of old age and death; no suffering, no cause, no cessation, no path; no knowledge and no attainment. With nothing to attain, a Bodhisattva relies on prajna paramita, and thus the mind is no hindrance. Without hindrance, there is no fear. Far beyond all inverted views, one realizes nirvana. All Buddhas of past, present, and future rely on prajna paramita and thereby attain unsurpassed, complete, perfect enlightenment. Therefore, know the prajna paramita as the great miraculous mantra, the great bright mantra, the supreme mantra, the incomparable mantra, which removes all suffering and is true, not false. Therefore we proclaim the prajna paramita mantra, the mantra that says:

GATE GATE PARAGATE PARASAMGATE BODHI SVAHA

Fig. 19. O Sutra do Coração em inglês. Versão do Centro Zen de São Francisco.

Em seguida, no Centro Zen de São Francisco, por exemplo, os praticantes juntam suas mãos em prece e recitam: “Todos os budas, três tempos, dez direções, bodhisattvas mahasatvas, sabedoria além da sabedoria, maha prajna paramita”. Isto é como uma simples lista de nomes. Em inglês, uma sentença não é formada sem um verbo e assim eu proporia a seguinte tradução: “Todos os seres despertos por todo o espaço e tempo, honoráveis bodhisattvas, grandes seres – juntos possamos realizar a sabedoria além da sabedoria”. Esta prece se torna um reconhecimento de todos os budas e bodhisattvas do passado, presente e futuro, e a expressão da intenção de cada um em realizar a sabedoria além da sabedoria em unidade. Com sua recitação, os praticantes confirmam a experiência de inseparatividade, que é a mensagem essencial do Sutra do Coração.

22. PENSAMENTO CIENTÍFICO

A noção de shunyata, ou vacuidade, foi desenvolvida na Índia antiga e se tornou o tema central do Sutra do Coração. Tal conceito tem fascinado um grande número de pensadores, incluindo cientistas. Aqueles com históricos e interesses diversos podem ter suas próprias ideias originais sobre a vacuidade. O que um cientista quer dizer com vacuidade pode ser completamente diferente do que outro cientista pretende, e o mesmo é verdade para professores e teóricos budistas. Portanto, é útil conhecer os contextos das discussões científicas.

Resumir todas as publicações e observações que tocam a relação entre a mensagem do Sutra do Coração e o pensamento científico moderno levaria a um segundo volume deste livro. Em vez disso, permitam-me introduzir alguns exemplos notáveis.

1. Hideki Yukawa: nos anos 1930, os físicos sabiam que um núcleo atômico infinitesimal era empacotado de modo fechado com prótons (partículas com uma carga elétrica positiva), assim como nêutrons (partículas com carga elétrica nula). Mas não sabiam a razão pela qual os prótons não repeliam uns aos outros causando uma explosão, uma vez que nada havia sido observado no espaço entre esses prótons que estabilizasse essa interação. Em 1935, Hideki Yukawa, um físico teórico japonês de 28 anos, teorizou que esse espaço não era completamente vazio; partículas fundamentais invisíveis deveriam manter esses prótons unidos. Yukawa nomeou essas partículas provisoriamente de “mésons”. Em 1946, Cecil Frank Powell, um físico teórico britânico, junto com outros, descobriu os “pi-mésons” (ou “písons”), como Yukawa havia previsto. Por essa razão, Yukawa recebeu o Prêmio Nobel de Física em 1949.

Yukawa reconheceu mais tarde que o pensamento por trás de sua teoria era de que o “vazio” ou “vácuo” podiam não ser completamente vazios. Ele disse: “Para estabelecer a teoria dos mésons, eu confiei no espírito do budismo, que fez parte de minha educação cultural. A teoria dos mésons está relacionada à noção de “Forma é vacuidade”, no Sutra do Coração.”[\[175\]](#)

2. O seguinte excerto foi retirado de afirmações do astrofísico e cientista interdisciplinar holandês Piet Hut, um professor no Instituto de Estudos Avançados em Princeton, posição similar às ocupadas anteriormente por Einstein e Yukawa:

O Big Bang é uma explosão. Enquanto todas as outras explosões que conhecemos acontecem no espaço, o Big Bang é uma explosão de espaço. Pode-se falar sobre tal explosão na matemática e na física, mesmo que seja difícil imaginá-la.

Nós não sabemos se o Big Bang se originou de algum tipo mais verdadeiro de vacuidade. Pode ser que houvesse outro espaço no qual o Big Bang explodiu, de modo que nosso espaço está aninhado em outro espaço, e talvez em outro tempo. Na física, surgiu o nome “multiverso”.

Como a teoria do Big Bang é realmente uma teoria de espaço e tempo, é possível que espaço e tempo tenham se originado ambos do Big Bang. Se isso for verdadeiro, não podemos dizer o que havia antes do Big Bang, porque não havia um “antes”. Nossa teoria física não é precisa o bastante para saber se o tempo começou com o Big Bang ou se havia tempo antes dele.

O Big Bang aconteceu 13,8 bilhões de anos atrás. O grau de incerteza quanto a isso é hoje de aproximadamente 0,5%. As observações modernas nos trouxeram rapidamente uma compreensão do universo muito mais precisa do que há dez anos, quando conhecíamos apenas um fator de 2, que representa uma precisão de 50%. Eu conheço a idade do universo, falando de modo relativo, melhor do que as idades de meus amigos.

Quando algo se move em velocidades muito elevadas, o tempo desacelera. Mas se você se move junto com as estrelas e as galáxias ao seu redor, essas galáxias o presentearão com uma estrutura preferida de referência, e então você pode realmente falar sobre tempo nessa estrutura. O tempo não é absoluto, mas é compartilhado em relação às

estrelas e às galáxias de nosso universo; assim, você pode voltar nesse tempo e dizer a idade do universo.

No início do universo, tudo se movia muito, muito mais rápido, e a temperatura era muito maior. Inicialmente, a cada segundo aconteciam muito mais coisas do que hoje. No primeiro milionésimo de segundo, tudo era radiação. Então, a radiação se condensou em matéria durante o primeiro segundo. A maior parte da matéria que vemos hoje com nossos olhos surgiu do Big Bang naquele primeiro segundo, e essa matéria esteve aqui desde então; por isso, esse foi um segundo muito importante.

A energia ali não era de luz visível, que normalmente experienciamos, mas algo similar à luz. Enquanto o universo se expandia, ele resfriou; ao resfriar-se, a luz se condensou em pequenas gotas ou partículas de matéria. Ainda bastante misturadas, a distribuição dessas gotículas se expandiu. Então, depois de milhões de anos, pedaços de matéria começaram a se reunir para formar as primeiras galáxias e estrelas nos primeiros 100 milhões de anos ou algo assim.

A energia total do universo pode ser nula. Nossa visão depende de como contamos ou qual teoria seguimos. Não sabemos qual pensamento está correto. Ao segurar uma bola em sua mão, ela fica em repouso e não se move mas, se você a derrubar, ela se moverá com rapidez crescente. Isso significa que a energia do movimento se torna cada vez maior, mas dizemos que a energia potencial no campo gravitacional se torna menor. Assim, ao derrubar alguma coisa, com a queda, o objeto ganha energia cinética – energia de movimento – e perde energia potencial. Desse modo, a energia permanece nula. Primeiro é a energia nula no repouso, e então é a energia nula no movimento. De modo bem similar, antes do Big Bang, o universo todo pode ter possuído energia nula – e ele pode ainda ser assim.

Não sabemos ainda se essa é a teoria correta. A esperança é que, com o Grande Colisor de Hadrôns – o mais moderno acelerador de partículas na Suíça –, possamos descobrir novas partículas, o que pode nos trazer uma compreensão mais precisa da teoria de partículas elementares e alguma informação para um melhor conhecimento do Big Bang.

Há pouco mais de cem anos, as pessoas pensavam que um campo eletromagnético devia se tratar de uma vibração em algum tipo de substância. A essa substância se dava o nome de éter. Elas tentaram imaginar as propriedades do éter, mas quanto mais o mediam, mais as medições eram contraditórias. Então entenderam que o campo eletromagnético tratava-se, na verdade, de vibração em vácuo.

Vácuo é o espaço vazio, tão vazio quanto possível. Um vácuo, entretanto, contém um campo eletromagnético, cheio de partículas e antipartículas. Ele é normalmente imóvel e não o percebemos, como um calmo oceano quando boias e navios estão todos parados. Mas quando uma onda vem pelo oceano, as boias e os navios começam a se mover. Isso nos mostra a presença da onda. Da mesma forma, não podemos ver ou medir o campo eletromagnético, mas ele pode produzir forças que são capazes de mover elétrons e outras partículas. Assim, podemos medir as ondas em um campo eletromagnético por meio do movimento de partículas carregadas.

Em outras palavras, para ver os efeitos eletromagnéticos, o vácuo precisa ser excitado. Sem qualquer perturbação, o campo eletromagnético quer estar em seu estado mais baixo, como um sino pendurado. Ao bater o sino, ele se move para frente e para trás. A onda normalmente não permanece em um lugar, ela tem que se mover, e, ao fazer isso, fica tipicamente mais e mais fraca à medida que se espalha por uma área maior.

O próprio campo eletromagnético é o mesmo em todos os lugares e não tem substância. Ele é uma espécie de vacuidade. Não podemos esvaziar o campo eletromagnético do vácuo. Neste campo, há dualidade entre a resposta a uma onda e uma onda responsiva: uma partícula carregada em movimento produz uma onda, e a onda produzida pode mover outras partículas carregadas. Nesse processo, não há uma fundação subjacente na forma de uma substância como o éter.

O campo eletromagnético é, de certa forma, irreal, pois é vazio. As ondas também podem ser consideradas vazias, uma vez que estão no vácuo. Mas causam efeitos reais – fazem com que partículas respondam. Isso é real. Este é o mistério. As ondas também contêm energia, e como energia e massa são equivalentes, poderíamos também dizer que elas contêm uma forma de massa, enquanto que o campo eletromagnético, como tal, não contém energia ou massa.

O universo nasceu e então o universo esfriou. Depois de um longo tempo, as galáxias e as estrelas nasceram, e para muitas estrelas também nasceram planetas, girando ao redor de sua estrela-mãe. A terra foi um deles, girando ao redor do sol. Quando a terra era jovem, havia rochas, água, ar, todos contendo muitos diferentes elementos químicos na forma de átomos e moléculas. Houve um rico conjunto de reações químicas que ocorreram entre esses átomos e moléculas, mas no início ainda não havia vida. Em algum ponto, alguma forma de vida deve ter começado, sinalizando uma transição da química para a biologia. Após esse evento, a evolução biológica produziu todas as diferentes formas de vida, de micróbios até plantas, animais e nós.

Em qualquer tipo de vida na terra, seja uma única célula, uma planta, um animal, ou qualquer outra forma de vida, alguns ingredientes básicos no controle das atividades celulares – as moléculas de DNA – têm exatamente a mesma estrutura. A informação codificada no DNA é diferente para cada organismo, mas a sua estrutura básica é universal, compartilhada por toda forma de vida já encontrada sobre a terra.

Não sabemos em detalhes como a vida se originou na terra. Quando átomos e moléculas se movimentaram em reações químicas cada vez mais complexas, de alguma forma as próprias moléculas se tornaram mais e mais complexas, e também as redes de interações entre elas. Esses processos devem ter, de alguma forma, dado origem às células das quais toda a vida atual descendeu. Nós também temos essa origem.[\[176\]](#)

3. Neil D. Theise, M.D., um americano patologista de fígados e pesquisador de células-tronco adultas, discute a teoria da complexidade em termos do conceito budista de vacuidade. Segundo ele, a dependência humana da escala de observação é um paralelo à ideia budista de que todas as coisas são desprovidas de existência inerente. O que tomamos como essência de uma coisa individual – seja uma formiga, uma pessoa ou um planeta – não é nada mais do que a auto-organização emergente de coisas menores.[\[177\]](#) Ele ainda sugere:

As moléculas são apenas a auto-organização emergente de átomos. Os átomos, por sua vez, emergem da auto-organização de partículas subatômicas, que surgem de partículas subatômicas menores, e assim

por diante, até as menores unidades de existência possíveis; unidades nomeadas de modo ideal, tais como cordas, brana, e outras ainda não postuladas pelos físicos.

Independentemente de sua denominação, os físicos descrevem essas partículas menores como se estivessem indo e vindo em uma espuma quântica, brotando dentro de um vácuo gerador, sem qualidade de espaço e tempo, como normalmente as encontramos: sem acima, abaixo, atrás, adiante, antes, depois, escuro, claro; suas características estão além da linguística e, até agora, da descrição matemática. É nesse ponto que os físicos começam a soar como metafísicos e, talvez, não por coincidência: esta é a fonte de onde todas as coisas surgem.[\[178\]](#)

4. Eu tenho me correspondido com Alfred W. Kaszniak, professor no Departamento de Psicologia, Neurologia e Psiquiatria e diretor de Neuropsicologia Clínica no Centro Médico da Universidade do Arizona. Kaszniak tem lançado um interessante olhar científico sobre a linguagem e as aparentes afirmações do Sutra do Coração. Ele indica que recentes pesquisas cognitivas e neurocientíficas falam “indiretamente” com a afirmação central do Sutra do Coração – que a nossa “essência pessoal” e percepções são “vazias” ou “ilimitadas”. Como exemplos, ele cita as descobertas a seguir:



Não podemos falar sobre um estímulo como algo independente do organismo, mas devemos entendê-lo e trabalhá-lo (estímulo e organismo) como um único sistema.



Não há algo como essência no mundo. Tudo o que sempre existiu foram modelos de essências conscientes que não poderiam ser reconhecidos como modelos; a essência fenomênica não é nada mais que um processo.



Nossa sensação de possuir uma alma pessoal não material “observando o mundo” é uma ilusão.



Nossa experiência do mundo visual não é simplesmente uma “representação” de estímulos externos impondo-se aos receptores

dos sentidos, mas é interativamente construída por meio de influências “de cima para baixo”, de regiões cerebrais “mais elevadas” envolvidas na memória e no planejamento futuro.[\[179\]](#)

Kaszniak conclui:

Em resumo, acredito que muito da atual pesquisa cognitiva e neurocientífica converge para a interpretação de que a nossa experiência condicionada interpreta nossas manifestações ilusórias de processos interativos como sendo a existência de formas externas com qualidades inerentes, ou uma essência imutável. Nesses processos interativos é impossível identificar qual aspecto (por exemplo: ambiente, cérebro e experiência passada) é causa e qual é efeito: cada um parece ser mútua e simultaneamente causa e consequência, e a experiência consciente surge desta interação codependente.[\[180\]](#)

NAKAPRAJNA PARAMITA HERZSUTRA BODHI
SATTVAAKA DIKTE VARAER KANnte INTIEFER
ÜBUNG VOM BRAJNA PARAMITA DASS ALLE FUNFS
TREMMEXON KOTZET WIDGEIST ER SIND VON ALLES
EVET UND ARBEIT GETVON ALLEN MENDEN
OSARPUTRAFOR UNTERSCHEDE EICH NICHT VON
LICHET LERCHET UNTERSCHEDE EIDET SICH NICHT V
ON FORM FORM IST WIRKLICH LERCHET LERCHET WIR
KLICH FORM DAS GLEICHE GLIEFTRPFINDUNGWA
NEHUNG JIPULSEBEW 3SIS MOSARI AKE
MEICHENALEDUM SISTUS EISCENTI
CHUNDV EISCHINMICHET DED

ALLES IN LEERHEIT KONG FORT KEINE DEM
DING KEINEN WAHRNEHMUNG KEINE IMPULSE KEIN BE
USS SON NICHTE NICHT POMA NICHT NASE NICHT ZUNGEN
CHTKRIPDNICHTE KEINE FARBE KEINE KRANGE NICHT
OPPUKLEINENGESCHMACK KEINERBERUHRUNG KEINO
EISTESOBLICHT NICHTS VOM BEREICH DESSEHEN BISAM
IN ZUM SPRECHENDES BEWUSSTSEIN NICHTS VON UNWIS
SCHMET UND DER KAHNS HING OCH HINGAU ERW
DTOR UND GENAU DOKHAGUNDEINLEDE KENNUOS
FRAKKEINEND EISAWEG EISAWEG EISKENNENNO
CHODE EISUWE LESNICHZUERRE AEGIST LET
ENSOD SATTVAAPRAJNA PARAMITA WIDDERGEGEN
TKEIN MINDER NI OHNE HINDERNIS GIBTES KEINE FUK
HEIT ALERTAOCHUNGEN WEISEN SIE IN
INDEN WEISSEN
ALLES BUDDHAS IN PRAJ
APARAMITA UNDREICHEN HÖCHSTE LEUCHTUNG TO
UKOMEN UND UND ÜBERTÖFFEN WISSE DAHER PRAJMA
PARAMITA IST DAS ALLES ÜBERSCHREITENDE MANTRA
RAJSA DAS GEOSCESTRALLE MANTRA 161 DAS H
ECHTEMANTRA DAS DAS ALLE ÜBERSCHREITEN
DEMANTRA DAS ALLE LEIDEN BEFREIEN KANN
UND WAHRIST NICHT FALSCHSOVER RUND DADAPRA
NAPARAMITAMANTRA VERICO'M DEDAS MANTRADASHE
IST
AHAKAHAA AH CAM HEI
ALOKTESVARAER KANnte INTIEFER UND VON PRA
SHEVON KÖRPER UND GEIST ER SIND VON EIGENE
UND WARBE FREITON ALLES LEIDE MOSARI PTA
UNTEI SCHEIDET SICH EICAT VON LEER MIT LEERHEIT UN
TERSCHEDE DETSICHT VON FORM FORM IST WICKLICH
WILFEE MIT LEERHEIT WICKLICH FORM DAS DAS EIGLT FUR
EMPFINDUNG WAHRNEHMUNG JIPULSEBEW
IPUTRAKENZEICHEN ALLER DHARMA SIST LEERHEITS
IENSTEHEIN NICHT UND VERGEHEN NICHTS SIND WE
DER UNREIN NOCH REIN NEHMEN NICHT ZUND
HTAB DAHER **ALLES IN LEERHEIT EINE FORM**
KEINE EMPFINDUNG KEINE WAHRNEHMUNG KEI

Fig. 20. O Sutra do Coração em alemão. Uma interpretação expressiva.

5. Esta é outra citação de Piet Hut:

A ciência natural se baseia em experimentação e observação. Em última instância, tudo o que conhecemos na ciência é testado pelo fato de que os cientistas reportam evidências experimentais, seja num laboratório ou no campo. Entretanto, cada ato de experiência contém um pólo do sujeito, um pólo do objeto e uma forma de interação entre os dois.

A ciência natural, até o momento, tem focado o estudo de objetos. Para cada forma de experimentação sujeitos e interações são necessários, mas os resultados são tipicamente descritos de formas objetivas, listando as alterações nos objetos. Assim, deixamos de lado dois terços da experiência humana. Pode-se dizer que a física ou a biologia, por exemplo, são apenas um terço empíricas ao focarem objetos e deixarem de lado um estudo igualmente detalhado de sujeitos enquanto sujeitos, e interações enquanto interações.

Eu acredito que a verdadeira vacuidade, conforme discutido no budismo – e, em alguma medida, em outras religiões também –, é algo que vai além da dualidade sujeito/objeto na qual nos baseamos normalmente na vida diária, assim como na ciência. Para comparar ciência com espiritualidade ou tradições religiosas em geral, a ciência terá que se expandir para além do que vem cobrindo até agora. Se a ciência pode acabar desenvolvendo uma nova ciência de sujeito, objeto e interação, todos reunidos, então poderia ser muito mais fácil compará-la com a espiritualidade.

Quando leo sobre diálogos entre budistas e cientistas, geralmente eles se dão em níveis completamente diferentes. Os budistas falam sobre o todo da realidade e os físicos falam sobre a parte objetiva da realidade. A física pode ser muito precisa, pois deixa de lado uma grande parte da realidade.

Foram necessários cerca de quatrocentos anos desde Galileu até hoje para gerar esta descrição precisa dos objetos na física. Podemos desenvolver uma descrição igualmente científica do sujeito – não do sujeito visto como objeto, mas como sujeito mesmo. Eu acredito que isso é possível, mas exigirá um enorme trabalho, cuidadoso e dedicado. Quando acontecer, o próximo passo lógico seria ter uma ciência da não dualidade – uma ciência que vá além tanto de sujeitos quanto de objetos. Nesse nível de não dualidade poderíamos nos aproximar da

vacuidade, na qual não há essências e não há a divisão sujeito/objeto. Mas isso, talvez, leve mais quatrocentos ou mil anos. Então, teremos de ser um pouco pacientes.[\[181\]](#)

O processo da compreensão budista, incluindo a compreensão do Sutra do Coração, e o processo da pesquisa científica são completamente diferentes. Na verdade, as características de sua lógica são completamente opostas. A primeira é intuitiva e autoexperimental, solicitando fé e prática espiritual. A segunda é intelectual, solicitando dúvida e prova física. Ainda assim, os ensinamentos do Sutra do Coração podem, às vezes, inspirar os cientistas e direcioná-los para novos e visionários estudos. Os resultados da pesquisa científica rigorosa podem também estar de acordo com as novas perspectivas sobre os seus ensinamentos. Isso tem o potencial de continuar infinitamente à medida que a ciência se desenvolve e o estudo do sutra se aprofunda.



PARTE SEIS

TERMOS E CONCEITOS

Aqui, examinarei todos os termos das versões curtas do texto do Hridaya e do Sutra do Coração. Explicarei a etimologia dos termos em sânscrito e, na medida do possível, os conceitos que eles portam.[\[182\]](#)

Vocês encontrarão mais de trinta elos inesperados entre palavras e sílabas sânscritas e inglesas. Tais conexões serão apresentadas aqui nos casos em que acredito serem de conhecimento comum entre os linguistas.[\[183\]](#)

A análise gramatical do sânscrito e do chinês apresentada nesta seção pode, às vezes, parecer incômoda mas, ao saber como palavras específicas funcionam na sintaxe, o leitor poderá ter uma compreensão melhor e mais apropriada do texto como um todo.[\[184\]](#)

Três versões curtas do Hridaya são apresentadas abaixo, e as três mais importantes versões do Sutra do Coração em chinês as seguem. Organizei os textos nessa ordem porque, de modo geral, termos budistas sânscritos são a base dos termos chineses traduzidos. A ordem não reflete a cronologia presumida do surgimento do texto, conforme expliquei anteriormente. Já na seção Textos Comparativos, a lista no Apêndice está organizada na ordem cronológica presumida, de acordo com uma nova compreensão sobre a formação do sutra.

Coreanos, japoneses e vietnamitas recitam o sutra com os seus próprios sons correspondendo aos fonemas chineses da versão de Xuanzang. Suas transliterações também foram incluídas.

Todos os textos do sutra estão divididos em segmentos comuns, de modo que os termos em diferentes línguas podem ser facilmente encontrados e comparados.

Antes de discutir os termos, gostaria de comentar brevemente sobre as línguas sânscrita e chinesa, em geral.

O sânscrito, que não é mais usado de modo corrente, está escrito de forma fonética. O sânscrito clássico é uma língua altamente gramatical e muitas de suas pralavras são compostas por prefixos e sufixos. Substantivos, pronomes e adjetivos declinam em três gêneros (masculino, feminino e neutro) e três

números (singular, dual e plural). Há oito casos: nominativo, acusativo, instrumental, dativo, ablativo, genitivo, locativo e vocativo. Um substantivo aparece em dicionários em sua forma de citação sem um prefixo. Sua parte não declinada é denominada “raiz”, e uma de suas funções é formar a primeira palavra ou uma das primeiras palavras de um composto. Os verbos são conjugados no singular, no dual e no plural, apresentando os tempos presente, futuro, aorista (modo indicativo expressando ação passada), perfeito, passivo e causativo. Não há espaço entre palavras ou maiúsculas nas escrituras antigas, mas alguns desses recursos costumam ser acrescentados quando os textos são romanizados. As vogais E e O são de pronúncia longa.

Devemos observar que, assim como outros textos budistas do norte da Índia, não é possível compreender completamente o Sutra do Coração partindo apenas da compreensão do sânscrito clássico. O texto reflete a gramática do sânscrito híbrido budista, que se baseia primariamente em um antigo vernáculo índico intermediário.[\[185\]](#)

O chinês, por sua vez, possui mais de 50 mil ideogramas. Cada um deles representa uma palavra-sílaba pronunciada em um dos quatro tons e contém uma gama de significados. Ou seja, um símbolo constitui uma palavra no sistema ideográfico. A maioria das palavras pode funcionar como diferentes partes da fala. Frequentemente, depende do leitor ou do ouvinte discernir, no contexto, a parte do discurso de uma certa palavra. O sujeito de uma sentença e o tempo de um verbo estão frequentemente implícitos. Não há declinações. Nem pontuação nem mudanças de parágrafo são usadas no sistema ideográfico antigo, apesar desses recursos serem comumente acrescentados em escritas ideográficas modernas.

Na ideografia há muitos homônimos, isto é, ideogramas de pronunciação idêntica. Por exemplo: o zi, em Guanzizai (Avalokiteshvara), pode ser parecido com o zi, em Shelizi (Shariputra), mas cada um é representado por um ideograma diferente, apresentando dois conjuntos não similares de significados.

Apesar de cada ideograma, originalmente, representar uma palavra, os antigos especialistas em sânscrito desenvolveram o sistema de transliteração em que cada ideograma, independentemente de seu significado, passou a representar um som em sânscrito. Vocês verão uma variedade disso logo adiante.

A minha tradução do Sutra do Coração, feita com Joan Halifax, está baseada na tradução chinesa de Xuanzang. O texto de Xuanzang nos serviu por ser o mais familiar e, também, a única versão disponível do texto mais curto no mundo ocidental. Nós também recorremos ao Hridaya, a contrapartida em sânscrito da versão de Xuanzang, para esclarecer significados de termos técnicos budistas. No entanto, nossa tradução não se limita à versão em sânscrito. A ambiguidade do texto chinês nos ajuda a criar uma versão em inglês adequada às necessidades dos praticantes do dharma de nossa época.

ABREVIATURAS

Para os textos não separados, fontes e créditos, ver o Apêndice Textos Comparativos.

SH: Sânscrito, versão Horyu-ji

SA: Sânscrito, versão de Amoghavajra

SN: Sânscrito, versão nepalesa

a: Chinês, versão *a* (tradução atribuída a Kumarajiva)

atl: Chinês, transliteração da Versão *a*

CX: Chinês, versão de Xuanzang

CXtl: Chinês, transliteração da versão de Xuanzang

CA: Chinês, versão de Amoghavajra

CAtl: Chinês, transliteração da versão de Amoghavajra

Ktl: Transliteração coreana de CX

Jtl: Transliteração japonesa de CX

Vtl: Transliteração norte-vietnamita de CX

EM: Inglês, tradução de F. Max Müller (observem o seu antigo sistema de transliteração com letras únicas em itálico)

ES: Inglês, tradução de D.T. Suzuki

EC: Inglês, tradução de Edward Conze

ETH: Inglês, tradução de Tanahashi/Halifax

[]: termos entre chaves foram acrescentados em algum ponto posterior e são frequentemente usados (por exemplo, [mo he]).

< >: acrescentado opcionalmente (por exemplo, *bosa* <*tsu*>).

(x): indica um segmento que não tem correspondência na versão de Xuanzang.

TÍTULO E DEDICAÇÃO

(0) TÍTULO FINAL / TÍTULO

SH, título final (44): *iti Prajñāpāramitā-hṛdayam samāptam*

SA: *prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtram*

SN, título final (44): *iti prajñāpāramitā-hṛdayam samāptam*

a: 摩訶般若波羅蜜大明咒經

atl: *mo he bo re bo luo mi da ming zhong jing*

CX: [摩訶] 般若波羅蜜多心經

CXtl: [*mo he*] *bo re bo luo mi duo xin jing*

CA: 般若波羅蜜多心經

CAtl: *bo re bo luo mi duo xin jing*

Ktl: [*Maha*] *Banya baramilda simgyeong*

Jtl: [*Maka*] *hannya haramitta shingyō*

Vtl: *Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh*

EM: *Pragñā-Pāramitā-Hridaya-Sūtra*

ES: *Prajnā-pāramitā-hridaya Sūtra*

EC: O Sutra do Coração

ETH: O Sutra do Coração da Realização da Sabedoria
além da Sabedoria

Originalmente, nenhuma versão do Hridaya tem título, mas todas são finalizadas com esta linha.

Iti é uma conjunção, significando “desta maneira” ou “assim”. *Prajñāpāramitā* é uma combinação de duas raízes – *prajñā* e *pāramitā*. Essas raízes funcionam como as primeiras palavras do composto *prajñāpāramitā-hṛdaya*, cujos significados serão explicados a seguir.

Hṛdayam, uma das palavras do composto, é uma forma foneticamente modificada de *hṛdaya*. É o caso nominativo singular do substantivo neutro *hṛdaya*, significando “coração”.

Samāptam é uma forma foneticamente modificada de *samāptam*. É o caso nominativo da forma neutra do adjetivo *samāpta*, significando “completamente obtido”, “concluído” ou “finalizado”. Deriva do verbo *āp*, que significa “obter” ou “chegar a”. O prefixo *sam* significa “tudo”, “junto” ou “totalmente”.

Talvez não houvesse a palavra *sūtra* nas versões em sânscrito. O título em sânscrito da versão de Amoghavajra contendo esta palavra – o nominativo singular do substantivo neutro *sūtra* – parece ser uma tradução reversa do título em chinês, conforme explicado posteriormente na discussão sobre o sutra.

A linha final das versões em sânscrito (a Horyu-ji e a nepalesa) pode ser traduzida como “Assim, o coração da *prajna paramita* foi completado”.

É digno de nota que três das doze versões nepalesas em sânscrito apresentadas por Edward Conze finalizam com *nāma dhāraṇī*. Por exemplo, *Pañca-vimśatikā prajñā-pāramitā nāma dhāraṇī*, significando “O *dharani* denominado *prajnaparamita* em cinco partes”. A palavra *hrdaya* é substituída por *dhāraṇī*.^[186]

Era habitual colocar o título de um sutra tanto no início quanto no final de um texto na China, desde tempos antigos. O exemplo mais antigo de que tenho ciência é o título final do fascículo 33 do manuscrito copiado à mão do Avatamsaka Sutra, datando de 513. Um fragmento dele é mantido no Museu Ku-kung, em Taiwan.^[187]

O costume de ter um título final se reflete nas versões da Ásia oriental e inglesa dos textos para recitação. Por exemplo, aqueles que praticam em um centro fundado por um professor japonês devem estar familiarizados com o título do sutra em japonês, *Maka hannya haramitta shingyō*, recitado no início, assim como *Hannya haramitta shingyō* ou *Hannya shingyō*, entoado ao fim de cada recitação. Os equivalentes ingleses para esses títulos japoneses são *Maha Prajna Paramita Heart Sutra* (Sutra do Coração Maha Prajna Paramita), *Prajna Paramita Heart Sutra* (Sutra do Coração da Prajna Paramita) e *Prajna Heart Sutra* (Sutra do Coração de Prajna).

MAHĀ

O título da Versão a começa com *mohe*, que é uma tradução chinesa da palavra sânscrita *mahā*. Essa palavra não é encontrada na versão de

Xuanzang. O título com *maka* (a transliteração japonesa de *mahā*) é encontrado no comentário escritural de Chiko, um monge japonês da Escola dos Três Tratados (Sanron-shu), em Nara, na metade do século VIII.[\[188\]](#) A palavra foi possivelmente tomada da Versão *a*.

A Versão *a* não usa o ideograma chinês *dai*, que significa “grandioso”. Em vez disso, o som chinês *mohe* é utilizado. As grafias romanizadas *mohe* e *mahā* não são tão similares. Em tempos antigos, entretanto, o som chinês *mohe* era possivelmente mais próximo da sua contrapartida em sânscrito do que parece na grafia atual.

A palavra sânscrita *mahā*, se fosse usada aqui, seria a forma composta do adjetivo *mahat*, significando “grande”, “grandioso”, “vasto”, “poderoso”, “esplêndido” ou “glorioso”.

Mahā é uma variante da raiz indo-europeia *meg-*, que se desenvolveu até o prefixo inglês “mega” a partir da palavra grega *megas*, significando “grandioso”.[\[189\]](#)

Tradutores chineses tinham um princípio de *bufan* (不翻), significando “não traduzir”. Por exemplo, Kumarajiva não traduziu *mahā*, *prajñā* e *pāramitā* em sua versão da escritura *Maha Prajna Paramita*; Xuanzang e muitos outros seguiram essa tradição.

Xuanzang estabeleceu cinco categorias de termos que não deveriam ser traduzidos: termos secretos, termos que apresentam múltiplos significados, nomes de coisas que não existiam na China, originais costumeiramente usados e termos com significados profundos.

Os tradutores chineses perceberam que se traduzissem *mahā* como *dai*, em chinês, isso significaria apenas “grandioso”, mas haveria um certo mistério se eles mantivessem o som em sânscrito original. Posteriormente, tanto na Versão *a* quanto na de Xuanzang, a palavra *dai* é utilizada para modificar “mantra”.

PRAJÑĀ / SABEDORIA ALÉM DA SABEDORIA

Prajñā, substantivo feminino, consiste em dois elementos: *pra* e *jñā*.

Pra é um prefixo, significando “antes”, “para a frente”, “diante”, “sobre”, “em seguida”, “supremo” ou “excelente”.

Esta sílaba está relacionada ao prefixo inglês “pro-”, a partir da palavra grega *pro*, de significado idêntico.[\[190\]](#) Amostras de palavras em inglês com

o prefixo “pro-” incluem “proceed” (prosseguir) e “prominent” (proeminente).

Jñā, como raiz verbal, significa “conhecer”, “perceber”, “descobrir”, “esclarecer” ou “entender”.

J e *g*, assim como *g* e *k*, estão às vezes conectados de forma próxima na família de línguas indo-europeias. Desse modo, *jñā* está relacionada às palavras inglesas “*gnome*” (enquanto aforismo), “*gnosis*” (gnose) e “*know*” (saber, conhecer). Todos esses exemplos surgem a partir da palavra grega *gnōsis*, significando “conhecimento”.[\[191\]](#)

Prajñā pode ser compreendida como “suprema sabedoria”, “sabedoria da iluminação”, “gnose”, “insight”, “conhecimento intuitivo” ou “sabedoria de salvação”. É considerada a mente pura original ou a capacidade de compreensão que vai além do discernimento dualista. Trata-se de uma sabedoria transcendental. O gênero gramatical da palavra é feminino.

Como mencionado anteriormente, Xuanzang citou *prajñā* como exemplo de uma palavra cujo significado é tão profundo que é essencialmente intraduzível. Ele usou a sua transliteração chinesa, *bore* (般若). Em japonês, é transliterada como *hannya*. Em chinês, em alguns casos, é traduzida como *zhihui* (智慧), significando “sabedoria” e, em outros, é referida como *dazhi*, (大智), “grande sabedoria”.

Joan e eu traduzimos *prajñā* como “sabedoria além da sabedoria”. Essa palavra é explicada de forma abrangente no Sutra do Coração mas, por enquanto, podemos descrevê-la como uma profunda experiência na meditação, unindo corpo, coração e mente; eu e outro; vida e morte; transitoriedade e atemporalidade, sem dividir as categorias distintamente.

PĀRAMITĀ / REALIZAÇÃO

Existem duas explicações principais sobre a etimologia do substantivo feminino páli e sânscrito *pāramitā*, segundo o erudito budista japonês Hajime Namakura.[\[192\]](#) Aqui estão as duas explicações, às quais acrescentei algumas definições semânticas e gramaticais:

1. Um composto de *pāram* (para a outra margem) e *ita* (ter chegado). *Pāram* significa “para a outra margem”, como o caso acusativo do

substantivo neutro *pāra* – “o oposto”, “o outro lado” ou “a margem oposta”. O *i* é um verbo significando “ir”, “alcançar” ou “chegar”. O *ta* faz com que o verbo seja um estado passado, transformado em *tā* para a palavra se tornar um substantivo feminino. Assim, *pāramitā* pode ser interpretada como “(a condição de) ter chegado à outra margem”, “realização completa” ou “perfeição”.

2. Um composto de *pārami*, significando “ter chegado”, mais *tā*, que gera um estado de “ter chegado completamente”.

Na usual analogia budista, “a outra margem” significa “despertar”. “Alcançar o despertar” não é nada mais do que a iluminação. Esse alcançar faz da pessoa um buda. Também há outra interpretação, sugerida por Yuichi Kajiyama:

3. Um composto de *pārami*, que derivou de *parami*, significando “a mais elevada”, mais *tā*, que mostra um estado ou condição. É um substantivo abstrato significando “estado extremo” ou “completude”.[\[193\]](#)

Como um composto, *prajñāpāramitā* é uma forma feminina. Sua personificação é considerada uma deusa, a Mãe de Todos os Budas no panteão mahayana.

As seis *paramitas* são consideradas o meio pelo qual os bodhisattvas conduzem os seres para a margem do nirvana. Elas são: generosidade, sustentação de preceitos, paciência, esforço vigoroso, meditação e *prajna*. Para Dogen, *prajna* é multifacetada.[\[194\]](#)

Em inglês, as seis *paramitas* são frequentemente denominadas “six perfections (seis perfeições)”. De modo similar, *prajñāpāramitā* tem sido traduzida, frequentemente, como “perfection of wisdom (perfeição da sabedoria)”. Pode-se imaginar que quando a sabedoria é aperfeiçoada, não há nada mais a fazer; quando se chega à margem da iluminação, não há mais lugar algum para ir.

Eu os convido a considerar *paramita* como um estado dinâmico de chegar, em vez de um estado estático de já ter chegado. As seis *paramitas* podem, assim, ser interpretadas como os seis aspectos da prática sendo realizados.

Segundo Dogen, como sugeriu antes, nossa prática deveria ser um processo dinâmico de realizar a iluminação e o nirvana a cada momento em um “círculo do caminho”. Esse ponto de vista sugere que, a cada momento no qual fazemos um esforço para praticar, não estamos necessariamente

aperfeiçoando alguma coisa. Assim, *pāramitā* pode ser traduzida como “realizando”, o processo de compreender e realizar coisas que não são pré-fixadas e que não esperam ser aperfeiçoadas.

Na Versão α, *pāramitā* é transliterada como *boluomi* (波羅蜜).

Na versão de Xuanzang, é *boluomiduo* (波羅蜜多). Em japonês, esses quatro ideogramas são pronunciados independentemente *ha ra mitsu ta*, mas são efetivamente pronunciados *ha-ra-mit-ta*, como um composto, por uma mudança fonética. Uma mudança fonética ou eufônica frequentemente quer dizer que dois sons particulares pronunciados um após o outro criam um único som mais curto, ou o som final de uma palavra muda quando seguida por um certo som. Isso acontece em sânscrito, assim como em outras línguas.

Pāramitā é, às vezes, traduzida em chinês como *daobian* (到彼岸), que significa “chegada (ou chegando) à outra margem”. É também traduzida como *du* (度), significando “cruzando para” ou “tendo cruzado para”.

CORAÇÃO

O substantivo neutro *hṛdaya* significa “coração” (como um órgão), “coração” (como o local dos sentimentos e sensações), “mente” (como o local das operações mentais), “centro”, “núcleo”, “condensação”, “essência”, “alma” ou “parte mais secreta”.

Hṛdaya está relacionada à palavra grega *kardiā* e à latina *cordis*, significando tanto “coração” quanto “centro”.[\[195\]](#) Pode-se facilmente supor, a partir disso, que *hṛdaya* se relaciona às palavras inglesas *cardia* (cardio), *cardiac* (cardíaco) e *cardiology* (cardiologia).

Hṛdaya também pode ser interpretada como *mantra* ou *dhāraṇī*, significando um “verso místico”. Estas palavras sânscritas são frequentemente usadas de modo intercambiável. Na Versão α, a contrapartida para *hṛdaya* é *damingzhou* (大明咒), significando “grande mantra brilhante”. *Mingzhou*, ou mantra brilhante, normalmente indica *dhāraṇī*.

Assim, o “coração” é visto como um mantra, o mais secreto de todos os ensinamentos – o verdadeiro coração do Buda. Essa noção de ver o Sutra do Coração como *dhāraṇī* é encontrada na afirmação de Kukai, citada

previamente, de que o “coração” de *prajñā* é a Palavra Verdadeira, o mantra. Muitos praticantes do budismo tântrico aceitaram essa interpretação.

Xuanzang traduziu *hrdaya* como *xin* (心). A palavra chinesa *xin* se assimila a todos os significantes acima, exceto que usualmente não significa *dhāraṇī*. A tradução de Xuanzang torna possível ver o Sutra do Coração além do contexto de *dhāraṇī*.

Enquanto o título da Versão α enfatiza o aspecto tântrico do sutra, o da versão de Xuanzang nos deixa livres para tomá-lo como um texto tântrico ou como uma condensação de todo o grupo de escrituras Prajna Paramita.

SUTRA

Os significados primários do substantivo neutro *sūtra* são “fio”, “cordão”, “linha”, “corda” e “arame”. Ele evoluiu para significar “o fio que corre através de ou sustenta todas as coisas”. Ele também significa “manual de ensinamentos” e “escritura”.

Sūtra está relacionado à palavra inglesa *suture* (sutura), a partir da palavra latina *suere*, cujo significado é “costurar” e o particípio passado é *sūtas*.[\[196\]](#)

Os chineses encontraram uma contrapartida perfeita em sua língua: *jīng* (經). O ideograma possui dois elementos: o “fio”, no lado esquerdo, e “esticar”, “caminho” ou “penetração”, no lado direito. Assim, *jīng* significa “urdidura” e “caminho”, assim como “princípio imutável” e “escritura”. Essa palavra indicava a presença de escrituras taoístas ou confucionistas mesmo antes de o budismo chegar à China. Por exemplo, o *Daodejing*, de Laozi (Tao Te Ching), o livro mais sagrado do taoísmo, possui esse ideograma no final.

Os tradutores chineses usaram *jīng* para o título de escrituras, em vez de usar uma transliteração de *sūtra*.

O texto sânskrito Hridaya não tem a palavra *sūtra*, o que não é um caso incomum. O equivalente pâli desta palavra é *sutta*. Os títulos de quase todas as escrituras pâli não apresentam a palavra *sutta*.[\[197\]](#)

O título sânskrito do Sutra do Lótus é *Saddharma Pūḍarīka*. Todos os títulos em sânskrito do Maha Prajna Paramita Sutra, do Sutra do Diamante, do Avatamsaka Sutra e do Maha Vairocana Sutra não apresentam a palavra *sūtra*. Os chineses tinham a tendência de acrescentar a palavra *jīng* aos títulos de escrituras.

O título frequentemente recitado em inglês, *Maha Prajna Paramita Hridaya Sutra*, consiste inteiramente de palavras sânscritas, o que pode lhes dar a impressão de que o título sânscrito é escrito dessa forma. Entretanto, de fato, é uma tradução reversa a partir do título chinês ou japonês. Percebam que a versão sânscrita de Amoghavajra, no século VIII, já apresenta um título similar com a palavra *sutra* no final. O verdadeiro título em sânscrito da escritura é, entretanto, *Prajñāpāramitā-hṛdaya*, como explicado anteriormente.

(0X) DEDICAÇÃO

SH: *namas sarvajñāya*

SN: *Om namo bhagavatyai Ārya-Prajñāpāramitāyai!*

EM: *Adoration to the Omniscient!*

(Adoração à Onisciente!)

EC: *Homage to the Perfection of Wisdom, the lovely, the Holy!*

(Homenagem à Perfeição da Sabedoria, a adorável, a Sagrada!)

Namas, no início da versão Horyu-ji, é mais comumente grafado como *namah*, que é o caso nominativo singular do substantivo neutro *namas*, significando “curvar-se”, “obediência”, “adoração” ou “homenagem”. *Namo*, na versão nepalesa, assume essa forma seguida por um som vocalizado *bha*.

Namastê, palavra incluída em alguns dicionários ingleses e já conhecida no Brasil, é uma saudação muito comum na Índia. É originalmente sânscrita, significando “respeito a você”.

Sarva, “tudo” ou “cada”, em português, é a raiz do pronome que forma um composto com a palavra seguinte. *Jñā* significa “saber”, como explicado anteriormente. Portanto, *Sarvajñā*, seria o “todo-conhecedor”, um dos títulos honoríficos do Buda Shakyamuni. *Sarvajñāya* é a forma dativa deste composto, significando “aquele que tudo conhece”.

Portanto, a dedicação na versão Horyu-ji pode ser interpretada como “Homenagem àquele que tudo conhece”. *Om*, no início da versão nepalesa, é uma antiga palavra védica de invocação.

Bhagavatyai é o caso dativo do substantivo feminino *bhagavatī*, significando (aquele que é) “afortunado”, “feliz”, “glorioso”, “divino” ou

“digno de adoração”. A palavra deriva do substantivo masculino *bhaga* que, em português, quer dizer “distribuidor”, “patrono” ou “senhor glorioso”. *Bhagavatyai* modifica *prajñāpāramitāyai* em concordância gramatical.

Ārya, como adjetivo, significa “honorável” ou “respeitável”. Sua raiz forma um composto com a próxima palavra. No nosso vocabulário, essa palavra está relacionada a “ariano”. [\[198\]](#)

Prajñāpāramitāyai é o caso dativo de *prajñāpāramitā*, “à [deusa] Prajñāpāramitā”. As versões de Amoghavajra, em sânscrito e chinês, não apresentam esta dedicação. Nem a Versão α nem a de Xuanzang têm uma linha correspondente para essa sentença.

CENÁRIO

A primeira linha da parte principal do texto mais curto trata de quem viveu a prajna paramita, como ela foi experienciada e qual benefício gerou.

No texto mais curto, assim que a palavra *jing* (sutra) foi acrescentada ao título, a linha de abertura “Assim eu ouvi” foi implicada. O texto se tornou um discurso do Buda Shakyamuni explicando o ensinamento a seu melhor discípulo ouvinte, Shariputra. Nesse caso, o ensinamento é sobre a revelação de Avalokiteshvara. Também é possível ver Avalokiteshvara como o apresentador do sutra.

No texto mais longo, desenvolvido posteriormente, o cenário se torna muito mais interessante: em uma grande assembleia no Pico dos Abutres, o Buda entra em samadhi. Sem pronunciar uma palavra, ele inspira Shariputra a perguntar a Avalokiteshvara como praticar a prajna paramita. A explicação de Avalokiteshvara constitui a parte principal do Sutra do Coração. Na versão longa do texto, há uma conclusão: o Buda, levantando-se de sua meditação, louva Avalokiteshvara e encoraja todos a praticarem a prajna paramita conforme instruído. A numerosa audiência se regozija e saúda o Buda por suas palavras.

(1) AVALOKITESHVARA

SH: Āryāvalokitevara-bodhisattvo
SA: āryāvalokiteśvaro-bodhisattvo

SN: *ārya-Avalokiteśvaro bodhisattvo*
a: 觀世音菩薩
atl: *Guan shi yin pu sa*
CX: 觀自在菩薩
Cxtl: *Guan zi zai pu sa*
CA: 聖觀自在菩薩
CAtl: *Sheng guan zi zai pu sa*
Ktl: *Gwanjajae bosal*
Jtl: *Kanjizai bosa<tsu>*
Vtl: *Quán Tự Tại Bồ Tát*
EM: *The venerable Bodhisattva Avalokitesvara,*
(O venerável Bodhisattva Avalokitesvara)
ES: *When the Bodhisattva Avalokitesvara,*
(Quando o Bodhisattva Avalokitesvara)
EC: *Avalokita, The Holy Lord and Bodhisattva,*
(Avalokita, O Senhor Sagrado e Bodhisattva)
ETH: *Avalokiteshvara, who helps all to awaken,*
(Avalokiteshvara, que ajuda todos a despertarem)

Nas versões sâncritas, o Ā para *Āryāvalokiteśvara* e para *ārya-Avalokiteśvaro* é escrito de maneira diferente. O segundo ā, na primeira e na segunda amostras, nas versões Horyu-ji e de Amoghavajra, pode ser dividido como *a-A*, como na última amostra na versão nepalesa.

Vale relembrar que *Ārya* é o adjetivo para “honorável” ou “respeitável”. *Avalokiteśvaro* é uma forma foneticamente alterada de *Avalokiteśvarah*, o caso nominativo singular do substantivo masculino.

A grafia em sâncrito para Avalokiteshvara varia levemente: *Avalokitaśvara* e *Avalokiteśvara*. As interpretações etimológicas diferem igualmente, segundo Nakamura.^[199] *Avalokitaśvara*, a primeira variação, é um composto de *ava*, *lokita* e *śvara*. Também pode ser um composto de *ava*, *lokita* e *aśvara* e, nesse caso, sua grafia correta seria *Avalokitāśvara*.

O prefixo *ava* significa “para fora”, “distante” ou “para baixo”.

Lokita é uma variação do substantivo masculino *loka*. *Loka* significa “espaço aberto”, “local”, “escopo”, “céu”, “terra” ou “mundo”.

Por outro lado, o verbo *lok* significa “ver”, “perceber”, “reconhecer” ou “saber”. *Lokita* é o seu particípio passado. A conexão entre *lok* e *loken*, a

antiga palavra inglesa para *look* (olhar) não é comprovada, apesar de parecer óbvia.

Há um jogo de palavras entre *loka* (mundo) e *lok* (olhar).

Śvara é um adjetivo que significa “ter prazer em”. Ele é contrário a *aśvara*, que significa “possuindo uma voz ruim”, “possuindo uma voz de sapo” ou “em uma voz baixa”.

Portanto, *Avalokitaśvara* significa “aquele que percebe vozes de deleite no mundo”. Por outro lado, *Avalokitāśvara* (com ā no meio) significa “aquele que percebe vozes de sofrimento no mundo”.

Quando *ava* (para baixo) é combinado com *tāra* (protetor), ele se torna *avatāra* (deidade que desceu à terra), cuja forma inglesa é *avatar*.

Amoghavajra traduziu *ārya* como *sheng* (聖), ou seja, “sagrado”, “venerável” ou “honorável”.

Kumarajiva traduziu o nome do bodhisattva como *Guanshiyin* (觀世音), em sua aclamada versão do Sutra do Lótus. A Versão *a* do Sutra do Coração usa essa tradução – *Guanshiyin*.

Guan (觀) significa “observar”, “intuir” ou “ver com olhos internos”.

Shi (世) é “o mundo”.

Yin (音) pode ser “som” ou “voz”.

Assim, o nome traduzido pode significar “Aquele que faz com que (os seres sencientes) observem a voz” ou “Aquele que percebe os lamentos do mundo”.

Kumarajiva obviamente extraiu significados duplos, *loka* e *lok*, da palavra *lokita*. Esse é um exemplo espetacular de sua tradução.

O nome *Guanshiyin* é frequentemente simplificado para *Guanyin* (觀音).

Avalokiteśvara, a segunda grafia do nome do bodhisattva, é um composto de *avalokita* e *īśvara*. *Avalokita* deriva do verbo *avalok*. O prefixo *ava* e a raiz do verbo *lok* são os mesmos de antes.

Īśvara é um substantivo masculino, significando “mestre” ou “ser supremo”. Como um substantivo, também significa “possuir”, “ter posse”, “poderoso”, “capaz de fazer” ou “capaz de”. Portanto, esse nome sânscrito pode ser interpretado como “Senhor que olha para baixo”, “aquele que percebe com liberdade” ou “aquele que percebe e que concede livremente desejos”.

No budismo Íśvara (自在天) ou *Maheśvara* (大自在天), é o nome de Shiva, que foi adaptado ao panteão budista. No hinduísmo Íśvara, é um dos

mil títulos de Shiva. De formas invisíveis, Avalokiteshvara e Shiva estão relacionados. Xuanzang, em seu *Registro da Região Ocidental Compilado durante a Grande Dinastia Tang*, relatou: “Ao sul do monte Malaya, no extremo sul da Índia, há uma montanha denominada Potalaka, onde Avalokiteshvara permanece. Quando as pessoas rezam para ele, às vezes [Avalokiteshvara] assume a forma de Shiva ou de um asceta pintado com cinzas e responde às suas orações”.[\[200\]](#)

Na Índia, até hoje há devotos de Shiva, ascetas com seus corpos nus recobertos por cinzas. A fórmula mágica de recitação para Avalokiteshvara, denominada *Grande Dharani do Coração Compassivo*, ainda é recitada diariamente na tradição Zen e inclui uma forma distinta de se dirigir a Shiva, “Aquele de Pescoço Azul”.[\[201\]](#)

Xuanzang traduziu o nome como *Guanzizai* (觀自在).

Zi (自) significa “essência”. Zai (在) significa “ser”. O composto zizai é uma expressão que significa “ser você mesmo”, “irrestrito”, “livre” ou “livremente”.

Pode ser possível dizer que a tradução de Kumarajiva do nome enfatiza a compaixão do bodhisattva, enquanto a de Xuanzang enfatiza sua liberdade e sua sabedoria.

Em relação ao gênero de Avalokiteshvara, apesar de o nome ser masculino, em sânscrito, o Sutra do Lótus afirma que Avalokiteshvara se manifesta em 33 tipos de seres. Portanto, este bodhisattva é andrógino. Na China e no Japão, Avalokiteshvara tem sido amplamente considerado como sendo feminino, desde o século X.[\[202\]](#)

BODHISATTVA / (AQUELE) QUE AJUDA TODOS A DESPERTAR

O termo sânscrito *bodhisattva* é um composto de *bodhi* e *sattva*. *Bodhi* é usado como um substantivo masculino ou feminino, significando “despertar” ou “iluminação”. O substantivo neutro *sattva* significa “ser”, “pessoa” ou “essência”. *Bodhisattva* é um substantivo masculino.

Sattva está relacionado ao adjetivo *sat*, significando “ser existente” ou “estar presente”. *Sat* está relacionado a *satya* (verdade), que aparece posteriormente no texto. Ele também tem uma conexão remota com a

palavra inglesa *sooth*, a partir do inglês arcaico *sōth*, significando “verdadeiro”.[\[203\]](#)

Em escrituras anteriores, Shakyamuni era descrito como corporificando diversas formas de bodhisattvas nos *jatakas* — contos das vidas passadas do Buda. Na tradição budista mahayana, aqueles que se dedicam ao despertar dos outros seres são chamados de bodhisattvas.

Bodhisattva é, às vezes, traduzido como “aquele que busca o despertar”, enquanto *buddha* é o já desperto. Entretanto, isso não significa que os bodhisattvas não estão despertos. Em vez disso, eles não permanecem em seu próprio despertar, mas fazem do despertar dos outros a sua prioridade. Traduzir essa palavra como “ser que ilumina”, “aquele que ilumina (os outros)”, “aquele que está dedicado ao despertar” ou “aquele que ajuda todos a despertar” pode representar esse espírito mais completamente do que “aquele que busca o despertar”.

Bodhisattvo é uma forma foneticamente modificada de *bodhisattvah*, a forma nominativa singular masculina do substantivo *bodhisattva*, devido ao som subsequente *ga*.

A palavra *bodhisattva* é transliterada em chinês como *puti saduo* (菩薩埵). Aqui, no início do Sutra do Coração, ela é abreviada como *pusa* (菩薩). Em japonês, é pronunciada como *bosatsu*, ou *bosa*, de forma abreviada.

O Bodhisattva Avalokiteshvara é melhor descrito no capítulo “Portão Universal”, do Sutra do Lótus, como um bodhisattva de grande compaixão.

(2) MOVE-SE PROFUNDAMENTE

SH: *gaṁbhīram prajñāpāramitāyāṁ caryāṁ caramāṇo*

SA: *gaṁbhīrāṁ prajñā-pāramitā-caryāṁ caramāṇo*

SN: *gaṁbhīrāṁ prajñāpāramitāyā-caryāṁ caramāṇo*

a: 行深般若波羅蜜時

atl: *xing shen bo re bo luo mi shi*

CX: 行深般若波羅蜜多時

CXtl: *xing shen bo re bo luo mi duo shi*

CA: 深般若波羅蜜多行行時

CAtl: *shen bo re bo luo mi duo xing xing shi*

Ktl: *haeng sim banya baramilda si*

Jtl: *gyōjin hannya haramitta ji.*

Vtl: *hành thâm Bát nhã Ba la mật đà thời,*

EM: *performing his study in the deep Pragñāpāramitā* (perfection of wisdom),

(Realizando seu estudo da profunda *Pragñāpāramitā* (perfeição da sabedoria),)

ES: *was engaged in the practice of the deep Prajnaparamita,*

(estava engajado na prática da profunda *Prajnaparamita*,)

EC: *was moving in the deep course of the wisdom which has gone beyond.*

(Movia-se no profundo curso da sabedoria que foi além.)

ETH: *moves in the deep course of realizing wisdom beyond wisdom,*

(Move-se no profundo curso da realização da sabedoria além da sabedoria.)

Gambhīram e *gambhīrām* têm o mesmo significado, mudando apenas a grafia porque o último *m* se transforma em *ṁ* quando seguido por uma consoante. Ambas as palavras são formas do adjetivo *gambhīra*, significando “profundo”, “sério”, “sagrado” ou “misterioso”.

Gambhīram (a versão Horyu-ji) pode ser visto como o uso adverbial do caso acusativo da forma masculina ou neutra do adjetivo, significando “profundamente”. *Gambhīrām* (as versões de Amoghavajra e nepalesa), em sua forma acusativa feminina, modifica *caryām*, a forma acusativa do substantivo feminino *caryā*.

Caryā significa “movimento”, “curso”, “ação”, “conduta”, “tratamento”, “performance”, “observância” ou “prática”. Sua forma acusativa torna este substantivo o objetivo de *caramāṇo*.

Caramāṇo é o particípio presente do verbo *car*, no sânscrito híbrido budista. *Car* significa “ir”, “mover”, “atravessar” ou “executar”. Assim, *caramāṇo* produz “(enquanto) em movimento”, “(enquanto) executando” ou “(enquanto) conduzindo”.

Prajñāpāramitāyām é uma forma locativa, significando “em (meio a) *prajñāpāramitā*”.

Assim, a versão Horyu-ji pode ser traduzida como: “(Avalokiteshvara), enquanto se movia profundamente na *prajna paramita...*”. As versões de Amoghavajra e as nepalesas podem ser lidas como: “(Avalokiteshvara), enquanto conduzia uma profunda prática na *prajna paramita...*”.

A palavra chinesa *xing* (行) tem muitos significados, incluindo “ir”, “avançar”, “agir”, “ação” ou “prática”. *Shen* (深) significa “profundo” ou “profundamente”.

Prajñāpāramitā é transliterada diferentemente nas versões chinesas: *boluomi* e *boluomiduo*.

A frase *xing shen bore boluomi[duo]* (行深般若波羅蜜[多]) pode ser interpretada como “praticando a profunda *prajna paramita*” ou “praticando a profundidade da *prajna paramita*”. Como podem perceber neste caso, as classes gramaticais não são definidas de forma estrita e a relação entre as palavras é flexível, na língua chinesa.

Se leremos a tradução chinesa separadamente de sua contrapartida em sânscrito, seria natural ver *bore boluomi* ou *bore boluomiduo* como objeto do verbo *xing* (praticando), e *shen* como um advérbio modificando *xing*. Assim, “praticando profundamente a *prajna paramita*” pode ser uma boa tradução para esta linha chinesa.

Nas versões chinesas, o ideograma *shi* (時) vem na sequência. *Shi* significa “tempo” ou “quando”. Isso traz o seguinte sentido para esta linha: “Quando Avalokiteshvara (está/estava) profundamente na prática da *prajna paramita*”. Em chinês, o tempo pode ser tanto passado quanto presente.

A versão de Amoghavajra, que repete a palavra *prática*, pode ser traduzida como: “Avalokiteshvara (está/estava) praticando profundamente a *prajna paramita*. Quando (o bodhisattva) estava praticando...”

O mestre Zen Bernie Glassman afirma:

Algumas traduções usam a palavra “sendo” em vez de “fazendo”. Sendo a profunda prajnaparamita, fazemos a profunda prajnaparamita. Uma vez que a sabedoria é o nosso verdadeiro estado de ser, estar nesse estado sem separação não é nada além de sabedoria. Os bodhisattvas, sendo o estado de iluminação, não permanecem ou param ali mas, para ajudar a todos nós, eles funcionam com propósito, fazem a prática da profunda prajnaparamita. Isto é compaixão, que é o funcionamento da sabedoria. Por serem iluminados, eles praticam; por estarem num estado de não separação, que é a sabedoria, eles praticam compaixão, o funcionamento desse estado.”[\[204\]](#)

(3) SKANDHAS / FLUXOS

SH, SA: *vyavalokayati sma: pañca skandhās tāṃś*

SN: *vyavalokayati sma: pañca skandās tāṃś*

a: 照見五陰

atl: *zhao jian wu yin*

CX, CA: 照見五蘊

CXtl, CAtl: *zhao jian wu yun*

Ktl: *jogyeon o-on*

Jtl: *shōken go'on*

Vtl: *chiếu kiến ngũ uân*

EM: *thought thus: there are the five Skandhas,*

(pensou assim: há os cinco Skandhas,)

ES: *he perceived: there are the five Skandhas; and these he saw*

(ele percebeu: há os cinco Skandhas; e ele os viu)

EC: *He looked down from on high, he beheld but five heaps, and he saw that*

(Ele olhou para baixo de uma posição elevada, ele contemplou apenas os cinco agregados, e viu que)

ETH: *sees that all five streams of body, heart, and mind*

(vê que todos os cinco fluxos de corpo, coração e mente)

A palavra sânscrita *vyavalokayati* é o caso singular, na terceira pessoa, de *vyavalok*, que é um composto de *vytava* e *lok*. *Vytava* é uma ligação fonética de prefixos, *vi* e *ava*. *Vi* significa “em duas partes”, “separados” ou “em direções diferentes”. *Ava* significa “para fora”, “distante” ou “para baixo”.

Avalok, como em *Avalokiteshvara*, significa “olhar para baixo”, “ver” ou “observar”. *Sma* coloca este verbo no tempo passado.

Pañca é a raiz de *pañcan*, no início do composto. *Pañca* está relacionado às palavras inglesas *penta* (com cognato em português), *pentad* (penta), e *pentagon* (pentágono”), porque parte da palavra grega *pente*, significando “cinco”.[\[205\]](#)

Skandhās é uma forma foneticamente modificada de *skandhah*, que é o caso nominativo plural do substantivo masculino *skandha*.[\[206\]](#) *Skandha* significa “multidão”, “quantidade”, “agregado”, “monte”, “agarrar”, “parte”, “divisão”, “constituintes”, “a raiz do tronco de uma árvore” ou “caminho”.

Pañca-skandhās ou os cinco *skandhas* são os cinco elementos constituintes dos fenômenos percebidos ou fixados. Eles são a forma física, *rūpa*, mais as quatro atividades mentais ou emocionais: *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra* e *vijñāna*. (Estes cinco termos serão examinados mais adiante.) Um equivalente em páli deste termo já aparece no *Suttanipata*, um sutra considerado como representante de alguns dos mais antigos ensinamentos budistas.

Tāmś é a forma foneticamente modificada de *tān*, que é o caso acusativo plural do pronome da terceira pessoa *te*, significando “eles”. *Te* parece ter relação com a palavra inglesa *they*, cujo significado é o mesmo.

Essa linha pode ser interpretada como: “(Avalokiteshvara) viu os cinco *skandhas* (e) os (viu).”

A palavra chinesa para “observar” é um composto de dois verbos, *zhao* (照) e *jian* (見). *Zhao* significa “lançar luz sobre”, “iluminar”, “conhecer”, “compreender” ou “brilhar”. *Jian* significa simplesmente “ver”. Esta tradução é frequentemente admirada por sua beleza poética. Esta palavra é encontrada tanto na Versão *a* quanto na de Xuanzang. Como na maioria das palavras dessas versões, o compilador desconhecido da Versão *a* deveria receber os créditos.

Apesar desse verbo estar especificado no tempo passado em sânscrito, a sua contrapartida chinesa não indica o tempo. Na verdade, o tempo não é especificado na maioria dos casos na língua chinesa.

Prefiro empregar o dramático tempo presente em nossa tradução para o inglês. Esta escolha implica que Avalokiteshvara ainda está meditando no despertar e todos aqueles que meditarem e recitarem o sutra podem experimentar a iluminação.

A tradução de “os cinco skandhas” na Versão *a*, assim como na tradução de Kumarajiva do Maha Prajna Paramita Sutra, é *wuyin* (五陰). *Wu* é “cinco”. *Yin*, o antônimo de *yang* (陽), significa “sombra”, “escondido”, “coberto”, “sutil” ou “quieto”.

Xuanzang traduziu este termo como *wuyun* (五蘊). *Wu*, novamente significa “cinco”. *Yun* significa “acumular”, “camada”, “estagnado”, “montar”, “embrulhar” ou “caminho”.

Se compararmos essas traduções, a de Xuanzang parece ser muito mais clara e próxima do termo em sânscrito. A palavra inglesa *aggregate* (agregado) é ainda estática demais para descrever o estado de nosso corpo e

mente que muda constantemente. Eu pessoalmente prefiro “caminho” entre as definições acima. Nossa termo traduzido, “fluxo”, ainda mais dinâmico do que “caminho”, deriva dessa compreensão.

Thich Nhat Hanh afirma:

Estes cinco elementos fluem como um rio em cada um de nós. Na verdade, são realmente cinco rios fluindo juntos em nós: o rio da forma, representando nosso corpo; o rio das sensações; o rio das percepções; o rio das formações e o rio das consciências. Eles estão sempre fluindo em nós.[\[207\]](#)

(4) VAZIO / ILIMITADO

SH: *ca svabhāva-sūnyam paśyasti sma.*

SA: *ca sva-bhāva-sūnyam paśyasti sma.*

SN: *ca svabhāvaśūnyān paśyast sma.*

a: 空

atl: *kong*

CX: 皆空

CXtl: *jie kong*

CA: 彼自性空現

CAtl: *bi zi xing kong xian*

Ktl: *gaegong*

Jtl: *kaikū*

Vtl: *giai khōng,*

EM: *and these he considered as by their nature empty (phenomenal)*
(e estes ele considerou como por sua natureza vazios (fenomênicos))

ES: *in their self-nature to be empty.*

(em sua própria natureza como sendo vazios.)

EC: *in their own-being they were empty.*

(em seu próprio ser eles eram vazios.)

ETH: *are without boundary,*

(são livres de limitações.)

Ca é a conjunção “e”.

Svabhāva é uma composição de *sva* e *bhāva*. Funciona como um substantivo masculino para “essência pessoal”, “ego”, “próprio”, “alma” ou “natureza inerente”.

No trecho acima, *sva* tem função adjetiva, significando “próprio” e “o seu próprio”, no início da composição. *Sva* tem relação com a sílaba latina *sui*, presente na palavra inglesa *suicide* (suicídio), e quer dizer “de si mesmo”. Também se relaciona à palavra sânscrita *swami* (mestre de si mesmo).[\[208\]](#)

Bhāva significa “tornar-se”, “ser”, “existir”, “ocorrer”, “aparência”, “continuação”, “estado”, “condição”, “realidade”, “modo de ser” ou “natureza”. Assim, *svabhāva* é traduzido como “próprio ser”, “natureza própria”, “ser autossuficiente” ou “realidade de substância própria”. *Bhāva* tem por raiz o verbo *bhū*, que significa “surgir”, “vir a ser”, “existir”, “viver” e “permanecer”. Está relacionado à palavra inglesa *be* (ser, estar).[\[209\]](#)

Śūnyam (nas versões Horyu-ji e de Amoghavajra) é uma forma foneticamente modificada de śūnyam. É o caso acusativo do adjetivo śūnya, fazendo da composição *svabhāva-śūnya* o objeto de *paśyasti* (perceber).

Śūnya, como adjetivo, pode ser interpretado como “nulidade”. Esta palavra funciona também como substantivo neutro, significando “estado inchado”, “estado aumentado”, “estado crescido”, “vacuidade”, “falta”, “vácuo”, “ausência”, “zero”, “qualidade não essencial” ou “qualidade efêmera”.

Śūnyatān (na versão nepalesa) é o caso acusativo plural do mesmo adjetivo. Isto faz com que a composição *svabhāvaśūnyān* concorde com os cinco *skandhas*.

Śūnyatā é um substantivo feminino que aparece posteriormente no sutra. Śūnya se torna um conceito filosófico abstrato com o acréscimo do sufixo *tā*. Significa “estado oco”, “solidão”, “vacuidade”, “nulidade”, “não existência”, “sem entidades autoexistentes”, insubstancialidade”, “natureza ilusória (de todas as coisas)”, “não realidade” ou “estado nulo”. Sua contrapartida em pâli é *suññyatā*.

O grande filósofo Nagarjuna, pioneiro do mahayana, identifica śūnyatā com a originação interdependente de todos os fenômenos existentes. Fredrick J. Streng, um estudioso contemporâneo do budismo, escreve:

“Vazio”, “aberto”, “desprovido”, “nada” e “inexistente” são palavras usadas para traduzir o termo śūnyam. “Vacuidade”, “abertura”,

“nulidade”, “insubstancialidade”, relatividade” e “o inexaurível” têm sido utilizadas para traduzir śūnyatā... A complexidade do conceito expressado como “vacuidade” deriva do reconhecimento, no budismo, de que ensinar a verdade sobre a vida é algo urgente para aliviar o sofrimento, mas reside implícita, no pensamento e na fala, uma tendência a criar a ilusão (de realidades autossuficientes) e é ela mesma a causa do sofrimento. O ensinamento da “vacuidade das coisas” é um remédio para a doença espiritual onde quer que exista cobiça, ódio e autodelusão; é uma resposta para uma condição universal e problemática encontrada em formas específicas e, assim, requer tipos e níveis diferentes de correção.[\[210\]](#)

Paśyasti é a terceira pessoa singular do verbo *paś*, significando “contemplar”, “olhar para”, “perceber” ou “observar”. *Sma* o torna uma forma no passado.

Assim, a linha em sânscrito nas versões Horyu-ji e de Amoghavajra é lida: “(Avalokiteshvara viu os cinco skandhas e) os percebeu como uma natureza própria nula”. A versão nepalesa: “(Avalokiteshvara viu os cinco skandhas e) percebeu seres próprios com essências nulas”.

Um símbolo para o zero já era utilizado pelos babilônios em cerca de 300 a.C.[\[211\]](#) Na Índia antiga, a introdução do zero mudou para sempre o pensamento matemático. Ele era denominado śūnya, em sânscrito. O zero, como um menos um, é ainda chamado de *shunya*, em hindi, uma língua indiana de relação próxima com o sânscrito.

A interpretação filosófica mahayana do “estado zero” (śūnyatā) levou a uma revolução no pensamento budista. O estado zero representou a falta de valor absoluto e de substancialidade no mundo fenomênico. A noção de estado zero evoluiu a partir do conceito budista mais antigo de *anātman*, ou não-eu — a negação da realidade substancial do eu e daquilo que lhe pertence —, como um meio para liberar os seres do apego. A doutrina do estado zero, afirmando a ausência de identidade própria e a falta de separação absoluta em todas as coisas, tornou-se o ensinamento central do budismo mahayana. No estado zero, todas as coisas estão conectadas; nada é absoluto; nada está separado; ninguém está sozinho. Mesmo as doutrinas

budistas são vistas como estado zero, sem possuir verdades absolutas fixas. A experiência desse ensinamento é vista como o despertar, como liberdade, nada além de prajna paramita.

Na Versão *a*, essa linha é simplesmente expressa pelo ideograma *kong* (空). A versão de Xuanzang apresenta *jie kong* (皆空). *Kong* significa “vácuo”, “espaço”, “espaço oco”, “abertura”, “enormidade”, “amplidão” ou “céu”. *Jie* é “tudo”, “totalidade”, “todas as coisas”. Assim, as versões *a* e de Xuanzang apresentam: “(Avalokiteshvara) trouxe luz a que os cinco skandhas são (todos) vazios (ou todos abertos).”

Amoghavajra traduziu *svabhāva* como *bi zi xing* (彼自性). *Bi* significa “ele”, “aquilo” ou “o”. *Zi* significa “eu”. E *xing* significa “característica” ou “natureza”. *Xian kong* (空現) é *kong* (estado zero) mais *xian* (“aparecer”, “emergir” ou “perceber”). Essa linha pode ser traduzida como: “(Avalokiteshvara praticou e viu) o estado zero emergente da natureza própria”.

O estado zero não é apenas negativo e *kong* não é apenas vácuo – é amplo e espaçoso. Na verdade, todas as coisas, incluindo a terra, estão no céu. Joan e eu traduzimos esta palavra como “sem limites” ou “ausência de delimitações”.

(5) LIBERTAÇÃO DA ANGÚSTIA

a, CX: 度一切苦厄

atl, Ctl: *du yi qie ku e*

Ktl: *do ilche goaek*

Jtl: *do issai kuyaku*

Vtl: *độ nhât thiết khổ ách.*

ETH: *and frees all from anguish.*

(e liberta todos da angústia.)

As duas traduções chinesas, a Versão *a* e a de Xuanzang, mencionam a liberação do sofrimento nesse ponto. Nenhum dos textos em sânscrito existentes apresenta uma linha correspondente, nem as traduções para o inglês de Müller, Suzuki, ou Conze^[212] e nem as versões bilíngues de Amoghavajra.

Du (度), como discutido acima, significa “cruzar para”. Conduzir alguém para a outra margem do despertar é “salvar”, “aliviar” ou “liberar” a pessoa.

Yiqie (一切) significa “todo”, “inteiramente”. Consiste nos dois ideogramas *yi* (um) e *qie* (cortar), ou seja, “varrendo em um grande golpe”. Em japonês, esses dois ideogramas são pronunciados individualmente como *ichi* e *sai*, mas em uma só composição eles são pronunciados como *issai*, por uma modificação fonética.

Ku (苦), a primeira parte da composição *kue*, significa “amargo”, “problemático”, “doloroso”, “atormentador”, “angústia” ou “sofrimento”. *E* (厄) é um ideograma que significa um “jugo” para um cavalo. É “sofrimento”, “calamidade”, “desastre” ou “infortúnio”.

Portanto, a linha é traduzida da seguinte forma: “(Avalokiteshvara) trouxe a libertação de todo o sofrimento”. Não está claro, a partir dessa linha, se o bodhisattva se libertou de todo o sofrimento ou libertou os outros de todo o sofrimento. Entretanto, como Avalokiteshvara é reverenciado como aquele que compassivamente ajuda todos os seres, a última interpretação parece fazer mais sentido.

A FORMA COMO ESTADO ZERO

(6) SHARIPUTRA

SH, SA, SN: *iha Śāriputra*

a: 舍利弗

atl: *She li fu*

CX: 舍利子

CXtl: *She li zi*

CA: 此舍利子

CAtl: *ci She li zi*

Ktl: *Sarija*,

Jtl: *Sharishi*,

Vtl: *Xá Lợi Tử*,

EM: “O Śāriputra”, he Said,
 (“Ó Śāriputra”, ele disse)

ES: *O, Sariputra,*
(Ó, Sariputra,)

EC: *Here O Śāriputra,*
(Aqui, ó Śāriputra)

ETH: *O Shariputra [who listens to the teachings of the Buddha],*
(Ó Shariputra [que ouve os ensinamentos do Buda].)

Iha é um advérbio que significa “aqui”, “neste caso” ou “agora”.

Śāriputra é o vocativo do substantivo masculino Śāriputra. Um discípulo do Buda conhecido por sua capacidade de ouvir, Shariputra representa, nesse sutra, todos aqueles que ouvem os ensinamentos do Buda.

Putra está relacionado ao prefixo “pedo-”, a partir da palavra grega *paid*, significando “criança”.^[213] Na Versão *a*, o nome completo do discípulo é transliterado como *Shelifu* (舍利弗) e, em chinês, seu nome é às vezes traduzido como “Filho da Garça” ou *Quizi* (鶩子). Śāri significa “garça” e *putra* “filho”, “garoto” ou “criança”. Xuanzang transliterou śāri como *sheli* e traduziu *putra* como *zi* (子), significando “criança”.

A versão chinesa de Amoghavajra apresenta *ci* (此) antes de *Shelifu*. *Ci* significa “este”, ou neste caso, “aqui”.

(6x) PALAVRAS ADICIONAIS, NÃO ENCONTRADAS NA VERSÃO DE XUANZANG

SH: *rūpaṁ śūnyatā śūnyatā-iva rūpaṁ*

SN, SA: *rūpaṁ śūnyatā śūnyataiva rūpaṁ*

a: 色空故無惱壞相受空故無受相想空故無知相行空故無作相識空
故無覺相何以故舍利弗

atl: *se kong gu wu nao huai xiang shou kong gu wu shou xiang xiang*
kong gu wu zhi xiang xing kong gu wu zuo xiang shi kong gu wu jue
xiang he yi gu She li fu

CA: 色空空性是色

CAtl: *se kong kong xing shi se*

EM: *form here is emptiness, and emptiness indeed is form.*

(forma aqui é vacuidade e vacuidade de fato é forma.)

ES: *form is here emptiness, emptiness is form*

(forma é aqui vacuidade, vacuidade é forma)

EC: *form is emptiness and the very emptiness is form*
(forma é vacuidade e a própria vacuidade é forma)

Rūpa, “aquilo que é formado”, deriva do verbo *rūp*, “formar”, “representar”, “exibir” ou “aparecer”. O substantivo neutro *rūpa* tem uma variedade de significados: “aparência externa”, “fenômeno externo”, “cor”, “caso”, “formato”, “figura”, “peculiaridade”, “caráter”, “característica”, “graciosidade”, “beleza”, “matéria” ou “caso material”.

Rūpam é uma forma foneticamente modificada de *rūpam*. Seu último som *m* se transforma em *m̥* por preceder uma consoante. *Rūpam* é o caso nominativo singular do substantivo neutro.

Sūnyatā-iva ou *sūnyataiva* é *sūnyatā* mais *eva*. *Eva* é um advérbio funcionando como uma posposição enfática, significando “apenas isso” ou “exatamente”.

Esta passagem na seção 6x da Versão *a* foi adaptada, como está, a partir da tradução de Kumarajiva do Maha Prajna Paramita Sutra. Entretanto, não tem uma parte correspondente na versão de Xuanzang. A linha pode ser traduzida assim:

Forma é shunyata, portanto (ela não tem) marca de medo e destruição.
Percepção é shunyata, portanto não há marca de percepção. Sensação é shunyata, portanto não há marca de conhecer. Inclinação é shunyata, portanto não há marca de fazer. Discernimento é shunyata, portanto não há marca de despertar. Assim sendo, Shariputra...

Alguns ideogramas usados aqui não são empregados em outras partes do sutra. Eles são: *nao* (惱), de “preocupação” ou “sofrimento”; *huai* (壞), para “destruir” ou “colapsar”; *jue* (覺), “despertar”, “acordar”, “realizar” ou “iluminar”; e também *zhi* (知), “conhecer”; *zuo* (作), “fazer” ou “criar”; e *he* (何), significando “o que”.

Em meu entendimento, a importância do fato de que essas linhas não têm correspondência na versão de Xuanzang é que elas existiam, primeiramente, no Grande Sutra de Kumarajiva. Depois, foram adaptadas pela Versão *a* e suas formas mais curtas foram incluídas na versão em sânscrito. Ao traduzir a versão em sânscrito para o chinês, Xuanzang não as incluiu. Amoghavajra

fez uma breve tradução dessa passagem: “Forma (é) estado zero. A característica do estado zero é a forma”.

(7) FORMA E ESTADO ZERO

SH, SA, SN: *rūpan na pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag rūpam*,

a: 非色異空非空異色

atl: *fei se yi kong fei kong yi se*

CX: 色不異空空異色

CXtl: *se bu yi kong kong bu yi se*.

CA: 色不異空空亦不異色

CAtl: *se bu yi kong kong yi bu yi se*

Ktl: *saek bul i gong, gong bul i saek.*

Jtl: *Shiki fu i kū. Kū fu i shiki.*

Vtl: *sắc bát dì khōng, khōng bát dì sắc,*

EM: *Emptiness is not different from form, form is not different from emptiness.*

(Vacuidade não é diferente da forma, forma não é diferente de vacuidade.)

ES: *form is no other than emptiness, emptiness is no other than form.*

(Forma não é diferente de vacuidade, vacuidade não é diferente de forma.)

EC: *emptiness does not differ from form, form does not differ from emptiness.*

(vacuidade não difere da forma, forma não difere da vacuidade).

ETH: *form is not separate from boundlessness; boundlessness is not separate from form.*

(a forma não é separada da ausência de delimitações; a ausência de delimitações não é separada da forma.)

Na significa “não” e se relaciona com as palavras inglesas *naught* (nada), *nil* (zero), *never* (nunca) e *no* (não), a partir do inglês antigo *ne* e *nā*, “não”. [\[214\]](#)

Pṛthak é um advérbio que significa “diferente”. *Pṛthag* é sua forma foneticamente modificada. Ele assume um caso ablativo aqui, assim como acusativo ou instrumental.

Rūpan é a forma foneticamente modificada de *rūpat*, o caso ablativo de *rūpa*, significando “com base em rupa”. Esta palavra aparece aqui novamente, no final destas sentenças pareadas, em sua forma nominativa, *rūpaṁ*.

Śūnyatā é um caso nominativo singular do substantivo feminino, que o torna o sujeito da primeira sentença. *Śūnyatāyā* é o caso ablativo. Esse é outro exemplo de uma sentença, em sânscrito, sem um verbo. A estrutura gramatical da segunda sentença é idêntica à da primeira. Assim, estas linhas significam: “De *rūpa*, *śūnyatā* não (é) diferente. De *śūnyatā*, *rūpa* não (é) diferente”.

A tradução chinesa para “forma” é *se* (色). *Se* normalmente significa “cor”, “tom”, “beleza” e “luxúria”. Para não budistas que leem chinês, pode ser difícil imaginar que a palavra “cor” também possa significar “forma”, uma vez que há outros ideogramas para esta palavra. *Se*, porém, é um termo técnico no budismo chinês, e é transliterado e empregado em outros países da Ásia oriental em vez de ser traduzido. (Lembrem--se de que as versões básicas do Sutra do Coração em coreano, japonês e vietnamita são transliterações da versão chinesa de Xuanzang. Além disso, há versões traduzidas dele nessas línguas.)

Fei (非), na Versão *a*, significa “não”. *Bu* (不) é “não”, e *yi* (異) é “ser diferente de” ou “diferir”. Assim, estas linhas, na Versão *a*, podem ser interpretadas como: “Não é o caso de que *rūpa* (seja) diferente de *śūnyatā*. Não é o caso de que *śūnyatā* (seja) diferente de *rūpa*”. Na versão de Xuanzang, estas linhas significam: “*Rūpa* não é diferente de *śūnyatā*; *Śūnyatā* não é diferente de *rūpa*”. Amoghavajra simplesmente acrescentou o ideograma *yi* (亦), significando “também”.

(8) É POR SI MESMA

SH, SN: *yad rūpaṁ sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpaṁ*.

SA: *yad rūpaṁ sā śūnyatā yā śūnyatā sā rūpaṁ*.

a, CX: 色即是空空即是色

atl, CXtl: *se ji shi kong kong ji shi se*

CA: 是色彼空是空彼色

CAtl: *shi se bi kong shi kong bi se*

Ktl: *saek jeuk si gong, gong jeuk si saek.*

Jtl: *Shiki soku ze kū. Kū soku ze shiki.*

Vtl: *sắc túc thi không, không túc thi sắc,*

EM: *What is form that is emptiness, what is emptiness that is form.*

(aquilo que é forma isso é vacuidade, aquilo que é vacuidade
isso é forma.)

ES: *what is form that is emptiness, what is emptiness that is form.*

(aquilo que é forma isso é vacuidade, aquilo que é vacuidade
isso é forma.)

EC: *whatever is form, that is emptiness; whatever is emptiness,
that is form.*

(tudo que é forma, isso é vacuidade; tudo que é vacuidade,
isso é forma.)

ETH: *Form is boundlessness; boundlessness is form.*

(Forma é a ausência de delimitações; a ausência de delimitações é
forma.)

Yad, um pronome relativo, significa “quem”, “qual”, “o que” ou “que”, em seu caso nominativo singular neutro. *Yā* é o caso nominativo feminino da mesma palavra. *Tad* é um pronome indicativo, significando “isto”, “aquilo” ou “este”. *Sā* é o caso nominativo feminino da mesma palavra.

Tad está certamente relacionada às palavras inglesas *that* (aquilo), *this* (isto) e *the* (o/a). Esses dois pronomes — *yad* e *tad* — estão em concordância com os substantivos *rūpa* (neutro) e *śūnyatā* (feminino), ambos no nominativo. Assim, essas linhas podem ser interpretadas como: “Tudo que é *rūpa* é *śūnyatā*. Tudo que é *śūnyatā* é *rūpa*”.

Duas versões chinesas (as versões a e de Xuanzang) concordam entre si a respeito dessas sentenças pareadas extremamente famosas. *Ji* (即) significa “imediatamente”, “corretamente”, “então”, “isto é” ou “em si mesmo”. *Shi* (是) significa “ser”, “isto”, “isto é”, “nada mais que”, “correto” ou “exatamente”. A combinação de *ji* e *shi* torna as linhas enfáticas. O texto pode ser interpretado como: “*Rūpa* é por si mesma *śūnyatā*. *Śūnyatā* é por si mesma *rūpa*”. As linhas chinesas, na versão de Amoghavajra, apresentam outro ideograma, *bi* (彼), significando “o” ou “aquele mesmo”.

SH: *evam eva vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñāni.*

SA: *evam eva vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānam,*

SN: *evam eva vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānam.*

a: 受想行識亦如是

atl: *shou xiang xing shi yi ru shi.*

CX: 受想行識亦復如是

CXtl: *shou xiang xing shi yi fu ru shi.*

CA: 如是受想行識

CAtl: *ru shi shou xiang xing shi*

Ktl: *su sang haeng sik yeokbu yeosi.*

Jtl: *Ju sō gyō shiki yakubu nyoze.*

Vtl: *thu tưởng hành thức diệt phục như thị.*

EM: “*The same applies to perception, name, conception, and knowledge*”.

(“O mesmo se aplica a percepção, nome, concepção e conhecimento”).

ES: *The same can be said of sensation, thought, confection, and consciousness.*

(O mesmo pode ser dito de sensação, pensamento, confecção e consciência.)

EC: *The same is true of feelings, perceptions, impulses, and consciousness.*

(O mesmo é verdade para sensações, percepções, impulsos e consciência.)

ETH: *Feelings, perceptions, inclinations, and discernment are also like this.*

(Sensações, percepções, inclinações e discernimento também são assim.)

Depois de discutir a natureza śūnya de *rūpa*, que é o primeiro skandha, os quatro outros skandhas são listados. *Evam* é um advérbio que significa “conforme previamente afirmado” ou “conforme se segue”. *Eva*, também um advérbio, significa “apenas”, “exatamente”, “verdadeiramente” ou “de fato”. Depois de *rūpa*, o segundo ao quinto skandhas são unidos, formando uma composição. Os primeiros três substantivos estão em suas formas radicais. A última palavra se apresenta como o nominativo plural na versão

Horyu-ji e como nominativo singular nas versões de Amoghavajra e nepalesa.

O segundo skandha é *vedanā*, um substantivo feminino para “sentimento” ou “sensação”. *Vedanā* está na mesma família do substantivo masculino *veda*, que significa “conhecimento”, “conhecimento sagrado” e “conhecimento de rituais”.

Ela é a raiz das palavras inglesas de origem sânscrita *veda* e *vedic* (védico). A palavra *veda* é raiz de diversas palavras inglesas, incluindo *view* (visão), *vision* (visão), *visit* (visita), *evident* (evidente), *survey* (pesquisa), a partir da palavra latina *videre*, significando “ver” ou “olhar”.[\[215\]](#) A palavra sânscrita *veda* deriva do verbo *vid*, que significa “conhecer”, “perceber”, “estar consciente de”, “entender” ou “aprender”.

O terceiro skandha, *saṃjñā*, um substantivo feminino, é uma composição de *saṃ* e *jñā*. *Sam* é um prefixo significando “tudo”, “junto” ou “completo”. *Jñā* é um verbo que apareceu anteriormente, significando “saber”. Assim, *saṃjñā* significa “conceito” ou “percepção”.

O prefixo *saṃ* ou a sua forma alterada *saṃ* aparecem diversas vezes no Sutra do Coração.

Sam e sua forma modificada *san* também são encontrados em palavras inglesas de origem sânscrita, tais como *samsara*, *samadhi*, *sandhi* e *Sanskrit* (sânscrito). *Sam* também está relacionada com *sama*, significando “mesmo”, que conduz à palavra inglesa *same*.[\[216\]](#)

O quarto skandha, *saṃskāra*, um substantivo masculino, é *saṃ* (“tudo” ou “junto”) e *skāra* combinados. *Skāra* deriva do verbo *kṛ* ou *skṛ*, significando “formar”. *Kār* ou *skār* é “aquilo que é formado”. Logo, *saṃskāra* (*saṃskāra*) é “colocar junto”, “formar bem”, “força condicionante”, “deixar pronto” ou “formar a mente”. (*Kṛ* e *skṛ* têm relação com a palavra “sânscrito”, significando “aperfeiçoados”).

Edward Conze afirma: “O termo inclui todas as disposições, tendências, impulsos, volições, esforços ativos e afins, sejam eles conscientes ou reprimidos”.[\[217\]](#)

Assim, *saṃskāra* é interpretado como uma função mental, voluntária e involuntária, que conduz à ação. Ele tem sido ou pode ser traduzido como “impulso”, “marca”, “preparação”, “inclinação”, “conformação”, “fatores de composição”, “formação mental”, “estrutura mental”, “vontade”, “força condicionante”, “confecção”, “composição” ou “preparação”.

O quinto skandha, *vijñāna*, é uma composição de *vi* e *jñāna*. O prefixo *vi* significa “em duas partes”, “separado” ou “em direções diferentes”. *Jñāna* significa “saber”, “conhecimento” ou “conhecimento superior”. Assim, *vijñāna* significa “discernimento” ou “discriminação”. É frequentemente traduzido como “consciência”.

De fato, *vijñāna* pode significar “consciência” em geral, como na Teoria Consciência Apenas (*vijñānapti mātratā*). Mas, no caso do Sutra do Coração, parece indicar uma parte da consciência geral, junto com *vedanā*, *saṃjñā* e *samskāra*. Assim, Joan e eu traduzimos este termo como “discernimento”, em vez de “consciência”.

Essa palavra está relacionada ao verbo *vijñ*, que significa “distinguir”, “discernir”, “reconhecer”, “saber” ou “entender”.

Vijñāni (na versão Horyu-ji) é o nominativo plural; e *vijñānam* ou *vijñānam* (nas versões de Amoghavajra e nas nepalesas) são, ambas, formas nominativas no singular do substantivo neutro *vijñāna*. Na versão anterior, toda a composição é tratada como plural e, nas versões posteriores, como singular.

Em chinês, o segundo skandha é traduzido como *shou* (受). Ele significa “receber”, “recepção” ou “adquirir”.

O terceiro skandha é traduzido como *xiang* (想), significando “pensamento”, “consideração”, “trazer à mente” ou “ideia”.

O quarto skandha é *xing* (行), que significa “ir”, “avançar”, “agir”, “ação” ou “praticar”. É a mesma palavra usada na primeira sentença do sutra, mas aqui tem um significado diferente — “formação mental” ou “inclinação”.

O último skandha é *shi* (識), que significa “saber”, “reconhecer”, “familiarizado com” ou “distinguir”. *Yi* (亦), nas versões a e de Xuanzang, significa “também”, “da mesma maneira” ou “fortemente”. *Ru* (如) significa “como”, “exatamente como” e *shi* (是) é “isto”. Rushi quer dizer “desta forma”. Assim, esta linha é interpretada como: “(*Vedanā*, *saṃjñā*, *samskāra*, e *vijñāna*) (são) novamente também desta forma.”

A versão de Xuanzang usa *yi fu* (亦復) em vez de *yi*. Xuanzang acrescentou a palavra *fu* (também) não para somar algum significado extra, mas para obter ênfase e beleza sonora.

ASPECTOS DA LIBERDADE

Esta parte do Sutra do Coração explica como o estado zero se relaciona às atividades da vida. Shariputra é novamente invocado no início.

(10) TODAS AS COISAS

SH, SA, SN: *iha Śāriputra sarva-dharmāḥ śūnyatā-lakṣaṇā,*

a: 舍利弗是諸法空相

atl: *She li fu shi zhu fa kong xiang*

CX: 舍利子是諸法空相

CXtl: *She li zi shi zhu fa kong xiang*

CA: 此舍利子諸法空相

CAtl: *ci She li zhu fa kong xiang*

Ktl: *Sarija, si jebeop gongsang,*

Jtl: *Sharishi, ze shohō kūsō*

Vtl: *Xá Lợi Tử, thị chư pháp không tướng,*

EM: “*Here, O Śāriputra, all things have the character of emptiness,*

(“Aqui, Ó Śāriputra, todas as coisas têm a característica da vacuidade,) ES: *O Sariputra, all things are here characterized with emptiness:*

(Ó Sariputra, todas as coisas aqui são caracterizadas pela vacuidade:) EC: “*Here, O Sariputra, all Dharmas are marked with emptiness;*

(“Aqui, Ó Sapirutra, todos os Dharmas estão selados pela vacuidade;”)

ETH: *O Shariputra, boundlessness is the nature of all things.*

(Ó Shariputra, a ausência de delimitações é a natureza de todas as coisas.)

Na frase *sarva-dharmāḥ*, *sarva* é a raiz do adjetivo e significa “tudo”. *Dharmāḥ* é o caso nominativo plural do substantivo masculino *dharma*.

Dharma tem uma ampla gama de significados: “aquilo que é estabelecido”, “aquilo que é mantido firmemente”, “estatuto”, “lei”, “doutrina”, “ensinamento”, “verdade”, “realidade”, “preceito”, “dever”, “justiça”, “virtude”, “religião”, “natureza”, “marca”, “caráter”, “coisa”, “fenômeno” ou “objeto da mente”. Essa palavra deriva do verbo *dhṛ*, que significa “sustentar”, “carregar”, “manter”, “preservar”, “empregar” ou “praticar”.

Nessa seção do Hridaya, “todos os dharmas” pode ser interpretado como “todas as coisas” ou “todos os fenômenos”. *Lakṣanā*, substantivo masculino, significa “marca”, “sinal”, “símbolo”, “natureza”, “atributo”, “qualidade” ou “característica”. Aqui está em sua forma plural *lakṣaṇāḥ*, descrevendo *dharmaḥ*, mas seu último fonema foi suprimido devido a uma alteração fonética.

A linha *sarva-dharmaḥ śūnyatā-lakṣaṇā* significa, literalmente, “todos os dharmas são caracterizados por śūnyatā.” Em nossa tradução, Joan e eu invertemos o sujeito e o predicado, e traduzimos esta linha como: “A ausência de delimitações é a natureza de todas as coisas.”

As versões chinesas *a* e de Xuanzang apresentam: *shi zhufa* (是諸法). *Shi*, como mencionado anteriormente, significa “ser”, “este”, “correto” ou “certo”. *Zhu* significa “diversos” ou “todos”, tornando o substantivo seguinte plural. *Fa* é uma tradução de “dharma” ou “dharmas.” Esta frase pode, portanto, ser interpretada como “todos os dharmas” ou “todas as coisas”. Outros significados de *fa* são: “lei”, “regulamento” e “método”.

Shi, entretanto, tem outra aplicação. Essa é uma aplicação como conjunção, significando, de forma sutil, “portanto”. Tenho a tendência a interpretar desse modo, uma vez que “todos (estes) dharmas” é uma forma bem redundante. Além disso, a expressão “todos os dharmas” não foi mencionada antes.

Shi zhufa é seguido por *kongxiang* (空相). *Kong* é a tradução de śūnyatā. *Xiang* significa “forma”, “aparência”, “estado”, “símbolo” ou “característica”. (O fonema japonês para *xiang* é *sō*. O círculo Zen, *ensō* (圓相), significa “símbolo circular”).

A linha em chinês significa: “Todos os dharmas (possuem) a característica do estado zero.”

(11) NÃO SURGE, NÃO PERECE

SH: *anutpannā aniruddhā amalāvimalā nona na paripūrṇāḥ*.

SA, SN: *anutpannā aniruddhā, amalā avimalā, anūnā aparipūrṇāḥ*.

a, CX, CA: 不生不滅不垢不淨不增不減

atl, CXtl, CAtl: *bu sheng bu mie, bu gou bu jing, bu zeng bu jian*.

Ktl: *bul saeng, bul myeol, bul gu, bu jeong, bu jeung, bul gam*.

Jtl: *fu shō, fu metsu, fu ku, fu jō, fu zō, fu gen.*

Vtl: *bất sanh bất diệt, bất cầu bất tịnh, bất tăng bất giảm.*

EM: *they have no beginning, no end, they are faultless and not faultless, they are not imperfect and not perfect.*

(eles não têm início nem fim, eles são livres de falhas e não livres de falhas, eles não são imperfeitos e não são perfeitos.)

ES: *they are not born, they are not annihilated; they are not tainted, they are not immaculate; they do not increase, they do not decrease.*

(eles não nascem, eles não são aniquilados; eles não são maculados, eles não são imaculados; eles não crescem, eles não descrescem.)

EC: *they are not produced or stopped, not defiled or immaculate, not deficient or complete.*

(eles não são produzidos nem cessam, nem maculados nem imaculados, nem deficientes nem completos.)

ETH: *It neither arises nor perishes, neither stains nor purifies, neither increases nor decreases.*

(Ele nem nasce nem perece, nem é maculado nem purificado, nem cresce nem decresce.)

A linha em sânscrito, em cada versão, forma “seis negações” – uma lista de adjetivos em pares no plural.

Anutpannā é uma composição de *an* e *utpannā*. O *an* é um prefixo significando “nem” ou “não”, como no sânscrito *anātman* (não eu) e a palavra inglesa *anaerobe* (anaeróbio). *Utpannā* significa “nascido” ou “produzido”.

O *a* em *aniruddhā* significa “nem” ou “não”, como na palavra inglesa *asymmetry* (assimetria). *Niruddhā* é uma composição de *nir* (“nem” ou “não”) mais *uddhā*. *Uddhā* é *ud* (“em cima” ou “para cima”) mais *hā*. *Hā*, nesse caso, é a forma raiz do verbo *hā* (“começar” ou “saltar para frente”). Assim, *niruddhā* significa “não surgido”, e *aniruddhā* significa “não não surgido” ou “não cessado”.

Amalā é a mais *malā*. *Malā* é “sujo”, “empoeirado”, “imundo” ou “deludido”. Esta palavra está relacionada às palavras inglesas *melano-*, *melena* e *melancholy* (“melancolia”) a partir da palavra grega *melās*, “negro”.[\[218\]](#)

Avimalā é a mais *vimalā*. *Vī* em *vimalā* é um prefixo, significando “separado”, “distante” ou “sem”.

Estas quatro palavras – *anutpannā*, *aniruddhā*, *amalā* e *avimalā* – são todas adjetivos no caso nominativo masculino plural.

Nona (na versão Horyu-ji) deveria ser *nonā*, que é *na* mais *ūnā*.^[219] *Na* significa “não”. *Ūnā* significa “querer”, “diminuir”, “decrecer” ou “encolher”. *Anūnā* (nas versões de Amoghavajra e nas nepalesas) é *an* mais *ūnā*. O *an* é, novamente, um prefixo significando “nem” ou “não”.

Na paripūrṇāḥ (a versão Horyu-ji) e *aparipūrṇāḥ* (as versões Amoghavajra e nepalesas) são as formas masculinas no plural com a adição de *ḥ* no final. Sua forma de citação é *paripūṇa*, significando “preencher”. Toda a composição, em cada caso, é masculina no plural em concordância com “todos os dharmas”.

Bu (不), significando “nem”, modifica tanto verbos quanto substantivos. Neste caso, os três conjuntos de frases são apresentados como paralelos simétricos. Todas as palavras que se seguem a *bu* podem ser assumidas como verbos.

Sheng (生) significa “nascer”, “aparecer”, “emergir” ou “viver”. *Mie* (滅) significa “destruir”, “ser destruído”, “desaparecer” ou “morrer”.

Gou (垢) é normalmente um substantivo, significando “sujeira” ou “imundície”, mas neste caso funciona como um verbo, significando “ficar sujo” ou “macular”. *Jing* (淨) é normalmente um adjetivo ou um substantivo, significando “puro” ou “pureza”, mas pode ser um verbo significando “purificar”, “tornar-se puro” ou “limpar”.

Zeng (增) significa “aumentar” e *jian* (減) é “diminuir”.

(11x) ALÉM DO TEMPO

a: 是空法非過去非未來非現在

atl: shi kong fa fei guo qu fei wei lai fei xian zai

A Versão *a* é o único texto no Sutra do Coração que apresenta esta passagem: “Assim, o estado zero dos dharmas não (é) o passado, nem o futuro e nem o presente.”

Guoqu (過去) significa “passado”, *Weilai* (未來) significa “futuro” e *xianzai* (現在) significa “presente” ou “agora”. As versões em sânscrito, as

versões chinesas de Xuanzang e as de Amoghavajra não apresentam essas linhas. É interessante que esses elementos de tempo tenham sido omitidos do Sutra do Coração em algum momento.

(12) PORTANTO, NO ESTADO ZERO

SH, SA, SN: *tasmāc Chāriputra śūnyatāyām*

a: 是故空法

atl: *shi gu kong fa*

CX: 是故空中

CXtl: *shi gu kong zhong*

CA: 是故舍利子空中

CAtl: *shi gu She li zi kong zhong*

Ktl: *sigo gongjung*,

Jtl: *Zeko kūchū*

Vtl: *Thị có không trung*

EM: *Therefore, O Sāriputra, in this emptiness*
(Portanto, Ó Sāriputra, nesta vacuidade)

ES: *Therefore, O Sariputra, in emptiness*
(Portanto, Ó Sariputra, na vacuidade)

EC: *Therefore, O Sariputra, in emptiness*
(Portanto, Ó Sariputra, na vacuidade)

ETH: *Boundlessness is*
(A ausência de delimitações é)

A palavra sânscrita *tasmāc* é uma forma foneticamente alterada de *tasmāt* por preceder o fonema ś. É o caso ablativo do pronome *tad*, contrapartida de *that* (aquilo), em inglês. Assim, *tasmāc* e *tasmāt* significam “devido a isso” ou “portanto”.

Nas versões em sânscrito, Shariputra é invocado novamente. Nessa linha, a primeira consoante de seu nome é pronunciada *ch*, como resultado da alteração fonética gerada por se seguir a *tasmāt*.

Śūnyatāyām é o caso locativo singular de śūnyatā. Significa “em śūnyatā” ou “em relação a śūnyatā.”

O chinês *shi* (是) significa “isto”, e *gu* (故) significa “razão” ou “porque”.

Kong (空), novamente, é a tradução de śūnyatā. *Fa* significa “dharmas” ou “coisas”. *Zhong* (中) significa “em”, “do lado de dentro” ou “dentro”. Assim, esta frase é interpretada: “Portanto, no estado zero...”

(13) NEM..., NEM ...

SH: *na rūpaṁ na vedanā na saṃjñā na saṃskāra na vijñāni.*

SA: *na rūpaṁ na vedanā na saṃjñā na saṃskāra na vijñānam,*

SN: *na rūpaṁ na vedanā na saṃjñā na saṃskārāḥ na vijñānam.*

a, CX: 無色無受想行識

atl, CXtl: *wu se, wu shou xiang xing shi.*

CA: 無色無受無想無行無識

CAtl: *wu se wu shou wu xiang wu xing wu shi*

Ktl: *mu saek, mu su sang haeng sik,*

Jtl: *mu shiki, mu ju sō gyō shiki*

Vtl: *vô sắc, vô thô tưởng hành thực.*

EM: *there is no form, no perception, no name, no concepts, no knowledge.*

(não há forma, nem percepção, nem nome, nem conceito, nem conhecimento.)

ES: *there is no form, no sensation, no thought, no confection, no consciousness;*

(não há forma, nem sensação, nem pensamento, nem confecção, nem consciência;)

EC: *there is no form, nor feeling, nor perception, nor impulse, nor consciousness;*

(não há forma, nem sentimento, nem percepção, nem impulso, nem consciência;)

ETH: *not limited by form, nor by feelings, perceptions, inclinations, or discernment.*

(não é limitado pela forma, nem por sensações, percepções, inclinações ou discernimento.)

Estas linhas em sânscrito indicam uma negação de todos os cinco skandhas “dentro de śūnyatā”. Do segundo ao quinto skandhas, a versão

nepalesa anteriormente afirmou: *vedanā-samjñā-saṃskāra-vijñānam*. Agora, o quarto *skandha* é pronunciado *saṃskārāḥ*.[\[220\]](#)

Pode soar estranho, mas negações nem sempre são negativas: há negações positivas. Ao dizer “não há dúvida sobre isso” ou “nada é melhor do que isso”, você usa uma forma negativa para dizer algo positivo.

A negação também pode ser transcendental. Quando se diz, no budismo: “Nem um nem dois”, esta não é uma negação tanto da visão monista quanto da dualista, mas sim uma expressão da interação dinâmica entre as duas perspectivas. A negação também pode representar liberdade, como quando dizemos “não precisamos fazer isso”.

Assim, esse conjunto de negações no Sutra do Coração pode ser visto como negações transcendentais e liberadoras. Por isso, Joan e eu traduzimos a linha como: “A ausência de delimitações não é limitada por forma, nem por sensações, percepções, inclinações ou discernimento.” O chinês *wu* (無) significa “não”, “não há” ou “não tem”. Frequentemente, precede um substantivo e nega a existência ou posse dele.

Assim, esta linha pode ser interpretada como: “(No estado zero) não há *rūpa*, (e) não há *vedanā*, nem *saṃjñā*, nem *saṃskārā* e nem *vijñāna*.”

(14) SEIS ÓRGÃOS SENSORIAIS

SH, SA, SN: *na cakṣuh-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāmsi*.

a, CX, CA: 無眼耳鼻舌身意

atl, CXtl, CAtl: *wu yan er bi she shen yi*.

Ktl: *mu an i bi seol sin ui*,

Jtl: *mu gen ni bi zes shin [n]i*,

Vtl: *Vô nhãnh nhĩ tý thiệt thân ý*,

EM: *No eye, ear, nose, tongue, body, mind*.

(Nem olho, ouvido, nariz, língua, corpo, mente.)

ES: *no eye, ear, nose, tongue, body, mind*;

(nem olho, ouvido, nariz, língua, corpo, mente;)

EC: *No eye, ear, nose, tongue, body, mind*:

(Nem olho, ouvido, nariz, língua, corpo, mente:)

ETH: *It is free of the eyes, ears, nose, tongue, body, and mind*;

(Está livre de olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo e mente;)

O sânscrito *na*, significando “nem” ou “não há”, é seguido pela longa composição representando os seis órgãos sensoriais.

Cakṣuh é uma forma foneticamente modificada de *cakṣus*, que é a raiz do substantivo neutro *cakṣus*, significando “olho”. *Śrotra* é um substantivo neutro e significa “ouvido”. *Ghrāṇa* é um substantivo neutro ou masculino, significando “nariz”. *Jihvā* é um substantivo feminino e significa “língua”.

Kāya é um substantivo masculino, significando “corpo”. Nesse caso, ele indica “órgãos de contato”, tais como pele e cabelo, correspondendo a “toque” ou “tocáveis” na próxima linha.

As raízes desses cinco substantivos estão conectadas.

Manāṃsi, a forma nominativa plural do substantivo neutro *manas*, define a função gramatical desta composição. *Manas* significa “mente”, “intelecto” ou “percepção”. *Manas* está relacionada à palavra inglesa *mind* (mente) a partir da palavra latina *mens*, significando *mind* (mente).[\[221\]](#)

Yan (眼) significa “olho”. *Er* (耳) significa “ouvido”. *Bi* (鼻) é “nariz”. *She* (舌) é “língua”. E *shen* (身) é “corpo”.

Yi (意), significando “pensamento”, “ideia”, “desejo” e “vontade”, pode ser comparado a *xin* (心). Enquanto *xin* frequentemente se refere a mente ou coração fundamentais, *yi* pode ser visto como um aspecto funcional da mente.

Assim, a linha em chinês pode ser interpretada como: “(No estado zero) não há olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo (e) mente”.

Traduzir esta frase como um conjunto de substantivos no singular significando “Nem olho, nem ouvido...” também é aceitável, uma vez que os substantivos não estão restritos a singular ou plural, em chinês.

Chögyan Trungpa disse:

À medida que a sua prática de bodhisattva avança, você percebe que a dor do ego pode ser superada e destruída. A fonte da destruição é a compaixão, a abordagem de um bodhisattva com você. Ao praticar o Sutra do Coração, você recita que não há “nem olho, nem ouvido, nem nariz, nem língua e nem mente”. Mas isso, na verdade, significa “eu amo meus olhos, eu amo meus ouvidos, eu amo meu nariz, eu amo minha língua, eu amo meu corpo e amo a minha mente. Eu sinto empatia por tudo isto”. Ao desenvolver esse tipo de atitude, toda a dor do ego começa verdadeiramente a se dissolver.[\[222\]](#)

(15) SEIS OBJETOS DOS SENTIDOS

SH, SA: *na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraśtavya dharmāḥ*,
SN: *na rūpa-śabda-gandha-rasa-sprṣṭavya-dharmāḥ*.

a, CX, CA: 無色聲香味觸法

atl, CXtl, CAtl: *wu se sheng xiang wei chu fa*

Ktl: *mu saek seong hyang mi chok beop*,

Jtl: *mu shiki shō kō mi soku hō*

Vtl: *vô sắc thanh hương vị xúc pháp*,

EM: *No form, sound, smell, taste, touch, objects,*

(Nem forma, som, cheiro, sabor, toque, objetos,)

ES: *no form, sound, odour, taste, touch, objects;*

(nem forma, som, odor, sabor, toque, objetos;)

EC: *No forms, sounds, smells, tastes, touchables or objects of mind;*

(Nem formas, sons, cheiros, sabores, objetos tátteis ou objetos da mente;)

ETH: *free of sight, sound, smell, taste, touch, and any object of mind;*

(livre de visão, som, cheiro, sabor, toque e qualquer objeto da mente;)

A estrutura gramatical da linha em sânscrito é idêntica à sua sentença anterior.

Rūpa significa “forma” ou “cor”, e é o objeto da função dos olhos. *Śabda* é um substantivo masculino, significando “som” ou “voz”, que é o objeto da função dos ouvidos. *Gandha* é um substantivo masculino, significando “cheiro” ou “odor”. *Rasa* é um substantivo masculino para “sabor”.

Spraśtavya é um substantivo neutro, e significa “toque”, “tocável” ou “sensação”, que é o objeto da função do contato da pele. Está relacionado ao adjetivo *sprsta*, significando “tocado” ou “sentido com a mão”. É o gerúndio do verbo *sprṣ*, significando “tocar”, “sentir com a mão” ou “colocar a mão sobre”. Nas versões Horyu-ji e de Amoghavajra, essa palavra é transliterada como *sparśtavya*.

Esses cinco substantivos estão na forma de raízes.

Dharmāḥ, significando “dharmas” ou “todos os fenômenos”, neste caso, é o objeto da função da mente. É o caso nominativo plural do substantivo masculino, *dharma*.

Se (色) é, novamente, “cor” ou “forma”. *Sheng* (聲) significa “voz” ou “som”; *xiang* (香), “cheiro” ou “fragrância”. *Wei* (味), “sabor”; e *chu* (觸), “toque”. *Fa* (法) é, novamente, “dharma” ou “coisa”.

Essa linha em chinês pode ser interpretada como: “(No estado zero) não há visão, som, cheiro, sabor, objetos tátteis (ou) dharmas.”

(16) ESFERAS DE PERCEPÇÃO

SH, AS: *na cakṣur-dhātūr yāvan na mano-vijñāna-dhātuh*.

SN: *na cakṣur-dhātūr yāvan na manovijñāna-dhātuh*.

a, CX, CA: 無眼界乃至無意識界

atl, CXtl, CAtl: *wu yan jie nai zhi wu yi shi jie*

Ktl: *mu angye, naeji mu uisikgye,*

Jtl: *mu genkai, naishi mu ishikikai*

Vtl: *vô nhän giói nãi chí vô ý thức giói.*

EM: “*There is no eye*” etc., till we come to “*there is no mind.*” [What is left out here are the eighteen Dhatus or aggregates, viz. eye, form, vision; ear, sound, hearing; nose, odour, smelling; tongue, flavour, tasting; body, touch, feeling; mind, objects, thoughts.]

(“Não há olho etc., até chegarmos a “não há mente”. [O que é deixado de fora aqui são os dezoito Dhatus ou agregados, i.e. olho, forma, visão; ouvido, som, audição; nariz, odor, olfato; língua, sabor, paladar; corpo, toque, sensação; mente, objetos, pensamento.]

ES: *no Dhātu of vision, till we come to no Dhātu of consciousness*
(nem Dhātu da visão, até nem Dhātu da consciência)

EC: *No sight-organ element, and so forth, until we come to: No mind-consciousness element;*

(Nem elemento do órgão da visão, e assim por diante, até chegarmos a: nem elemento de consciência da mente;)

ETH: *free of sensory realms, including the realm of the mind.*
(livre das esferas sensoriais, incluindo a esfera da mente.)

O sânscrito *dhātūr* é uma forma foneticamente modificada de *dhātuh*, que é o caso nominativo singular do substantivo masculino *dhātu*. *Dhātu*, aqui, significa cada uma das dezoito esferas de percepção. Essas esferas incluem

os seis órgãos dos sentidos; os seis objetos sensoriais, mencionados acima, no sutra; mais seis consciências correspondentes – visão, audição, olfato, paladar, tato e conhecimento.

Dhātu, em geral, significa “camada”, “estrato”, “parte constitutiva”, “ingrediente” ou “elemento”. No budismo, esta palavra também é usada como “princípio”, “categoria”, “esfera” ou “mundo”.

Yāvan é uma forma foneticamente modificada do advérbio *yāvat*, ou seja, “até”, “através” ou “até um (certo ponto)”.

O chinês *jie* (界), uma tradução de *dhātu*, significa “esfera”, “região”, “limites” ou “mundo”.

Naizhi (乃至) é uma composição de *nai* (“então”) e *zhi* (“através” ou “chegar”). Essa composição indica o saltar através dos conteúdos intermediários. O que está sendo saltado depois da esfera do olho são as esferas do ouvido, do nariz, da língua, do corpo e da mente; as esferas da forma, do som, do odor, do sabor; a esfera do que é tocável e a esfera dos objetos mentais; a esfera da visão, a da audição, a do olfato, a do paladar e a do tato.

Yishijie (意識界) é a “esfera da consciência”, a última das dezoito esferas sensoriais. *Yi*, conforme discutido anteriormente, significa “mente”. *Shi* significa “conhecer”. Como composição, *yishi* significa “consciência”.

Os seis órgãos dos sentidos, os seis objetos dos sentidos e as seis consciências correspondentes são denominados dezoito partículas ou elementos. Nos ensinamentos budistas primários, essa classificação da percepção foi apresentada para provar a insubstancialidade do *atman* ou essência. A lista já aparece num período inicial do ensinamento budista, no texto páli *Suttanipata*.

(17) A CAUSAÇÃO EM DOZE ETAPAS, PARTE 1

SH: *na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo nāvidyākṣayo*.

SA: *nāvidyā na vidyā nāvidyā-kṣayo nāvidyā-kṣayo*

SN: *na-avidyā na-avidyā kṣayo*.

a, CX: 無無明亦無無明盡

atl, CXtl: *wu wu ming, yi wu wu ming jin,*

CA: 無明無明無明盡無明盡

Catl: *wu ming wu ming wu ming jin wu ming jin*

Ktl: *mu mumyeong yeok mu mu myeongjin,*

Jtl: *mu mumyō yaku mu mu mumyō jin.*

Vtl: *Vô vô minh, diệc vô vô minh tận,*

EM: “*There is no knowledge, no ignorance, no destruction of knowledge, no destruction of ignorance,*” etc., till we come to

(“Não há sabedoria, nem ignorância, nem destruição da sabedoria, nem destruição da ignorância,” etc., até chegarmos a)

ES: *there is no knowledge, no ignorance, no extinction of knowledge, no extinction of ignorance*

(não há sabedoria, nem ignorância, nem extinção da sabedoria, nem extinção da ignorância)

EC: *There is no ignorance, no extinction of ignorance and so forth*

(Não há ignorância, nem extinção da ignorância e assim por diante)

ETH: *It is free of ignorance and the end of ignorance.*

(Está livre da ignorância e da extinção da ignorância.)

O sânscrito *na* significa “nem”.

Avidyā é *a* e *vidyā* combinados. O *a* é um prefixo, significando “não”, “contrário a” ou “falta de”. *Vidyā*, um substantivo feminino, e significa “sabedoria”, “ciência”, “aprendizado” ou “filosofia”. Isso faz com que *avidyā* signifique “falta de sabedoria”, “ignorância”, “delusão” ou “mente aflita”. Ela está no caso nominativo singular.

Avidyā é considerada uma ignorância fundamental, a causa de todas as delusões. É o primeiro elo da causação em doze etapas da originação dependente, uma das doutrinas básicas budistas.

Kṣayo é uma forma foneticamente modificada de *kṣayah*, que é a forma nominativa singular do substantivo masculino *kṣaya*. Significa “exaustão” ou “destruição”.

A linha em sânscrito, aqui na versão Horyu-ji, consiste de quatro negações: “não (há) sabedoria, nem ignorância, nem extinção da sabedoria, (e) nem extinção da ignorância.” A primeira e a terceira destas negações, que não fazem parte da causação em doze etapas, não são encontradas nas versões nepalesas ou chinesas.

O chinês *wu* (無) é “nem”. *Ming* (明) significa “brilho”, “claridade” ou “sabedoria”. *Wuming* é um termo técnico budista significando “ignorância” ou “delusão”.

Yi (亦) significa “também”. *Jin* (盡) é “exaustão”, “finalização”, “término” ou “extinção”.

Se compararmos esta linha de Amoghavajra, em sânscrito, com sua tradução chinesa, o chinês deveria ser *wu wuming wu ming* (無 無明 無明), significando “nem ignorância e nem sabedoria”. A próxima linha pode ser traduzida como: “Nem extinção da ignorância. (Por apresentar) nenhuma extinção da ignorância...”

(18) A CAUSAÇÃO EM DOZE ETAPAS, PARTE 2

SH, SA: *yāvan na jarā-maraṇam na jarā-maraṇa-kṣayo.*

SN: *yāvan na jarāmaraṇam na jarāmaraṇakṣayo*

a, CX: 乃至無老死亦無老死盡

atl, CXtl: *nai zhi wu lao si, yi wu lao si jin*

CA: 乃至無老死無老死盡

CAtl: *nai zhi wu lao si wu lao si jin*

Ktl: *naeji mu nosa yeok mu nosajin,*

Jtl: *naishi mu rōshi yaku mu rōshi jin*

Vtl: *nāi chí vô lão tử, diệc vô lão tử tận.*

EM: “*there is no decay and death, no destruction of decay and death;*

(“não há decrepitude e morte, nem destruição de decrepitude

e morte;”)

ES: *till we come to there is no old age and death, no extinction of old age and death;*

(até chegarmos a inexistência de velhice e morte, nem extinção de velhice e morte;)

EC: *until we come to: there is no decay and death, no extinction of decay and death*

(até chegarmos a: inexistência de decrepitude e morte, nem extinção de decrepitude e morte)

ETH: *Boundlessness is free of old age and death, and free of the end of old age and death.*

(A ausência de delimitações é livre de velhice e morte, e livre da extinção de velhice e morte.)

Yāvan é uma forma foneticamente modificada do adjetivo *yāvat*, que significa “apenas isso” ou “querendo dizer”.

Jarā, o caso nominativo singular do substantivo feminino, é “decrepitude”, “velhice” ou “envelhecimento”. Essa palavra está relacionada ao prefixo “geronto-”, significando “velhice” ou “velho”.[\[223\]](#)

Marana, um substantivo neutro, significa “morrendo” ou “morte”. *Maraṇam* está em sua forma nominativa singular. *Maraṇa* deriva do verbo *mr* (morrer), que está relacionado às palavras “morte”, “mortal” e “imortal” a partir da palavra latina *mors* (morte).[\[224\]](#) A palavra emprestada do sânscrito *amrita*, significando “ambrosia”, também deriva de *mr*.

A primeira e a segunda linhas em sânscrito, combinadas aqui, podem ser interpretadas como: “(No estado zero) [não] há [sabedoria], nem ignorância, [nem extinção da sabedoria] (e) nem extinção da ignorância; não há decrepitude e morte, e também não há extinção de decrepitude e morte.”

Naizhi (乃至), nesse caso, significa “e então”.

Lao (老) é “velhice”, e *si* (死) é “morte”.

Yi (亦) significa “também”. *Jin* (盡) é “exaustão”, “finalização”, “término”, “extinção”.

Assim, a linha em chinês fica: “(No estado zero) não (há) delusão, e também não (há) fim para a delusão.” E então, “não (há) velhice e morte; não (há) fim para velhice e morte.”

Aqui, as versões chinesas consistem de dois pares de negações, mantendo a integridade simétrica.

A cadeia em doze elos da causalidade, ou a co-originação dependente em doze etapas, é representada aqui por seus primeiro e último elos. O que está implícito é a liberdade da sabedoria, assim como de todos os doze elos: “(No estado zero) não há sabedoria, nem ignorância, nem forças formativas, nem consciência, nem nome e forma, nem campos sensoriais, nem contato, nem sensação, nem desejo intenso, nem fixação, nem vir a ser, nem nascimento, e nem decrepitude e morte.”

A co-originação dependente em doze etapas é considerada um dos ensinamentos budistas mais antigos, e aparece em muitos lugares nas escrituras páli.

SH, SA, SN: *na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā.*

a, CX, CA: 無苦集滅道

atl, CXtl, CAtl: *wu ku ji mie dao*

Ktl: *mu go jip myeol do,*

Jtl: *mu ku shū metsu dō*

Vtl: *Vô khő, tâp, diêt, đạo.*

EM: *there are not [the four truths, viz. that there] is pain, origin of pain, stoppage of pain, and the path to it.*

(não há [as Quatro Nobres Verdades, ou seja, de que há] dor, origem da dor, cessação da dor e o caminho para isto.)

ES: *there is no suffering, no accumulation, no annihilation, no path;*

(não há sofrimento, nem acumulação, nem aniquilação, nem caminho;)

EC: *There is no suffering, no origination, no stopping, no path.*

(Não há sofrimento, nem origem, nem cessação, nem caminho.)

ETH: *It is free of suffering, arising, cessation and path,*

(Ela é livre de sofrimento, surgimento, cessação e caminho,)

Duḥkha é a raiz de um substantivo neutro. Significa “dor”, “sofrimento”, “insatisfatoriedade”, “doença”, “dificuldade”, “mal-estar” ou “angústia”. Trata-se, provavelmente, de uma forma do adjetivo *duḥ-stha*.[\[225\]](#) O prefixo *duḥ* equivale a “malicioso” ou “maldoso”. *Stha* significa “em pé”. Esta palavra representa a primeira Nobre Verdade: A realidade está permeada pelo sofrimento.

Samudaya é a raiz de um substantivo masculino. É uma composição de *sam* e *udaya*. *Sam* significa “juntos” e *Udaya* quer dizer “ir para cima”, “subir” ou “inchar”. Assim, *samudaya* é “reunir”, “união”, “junção”, “combinação”, “coleção”, “montagem”, “multidão”, “agregação”, “causa produtiva” ou “fixação”. Representa a segunda Nobre Verdade: Fixação é a causa do sofrimento.

Nirodha é a raiz de um substantivo masculino. A palavra deriva do verbo *nirudh*, uma composição de *ni* (“baixo”, “atrás”, “para dentro” ou “dentro”) e *rudh* (“obstruir”, “reter”, “parar” ou “restringir”). Assim, *nirudh* significa “reter”, “parar”, “impedir”, “confinar”, “destruir” ou “cessação”.

Isto representa a terceira Nobre Verdade: A cessação do sofrimento é possível.

Mārgā é uma forma foneticamente modificada de *mārgāḥ*, o caso nominativo plural do substantivo masculino *mārga*. Significa “procurar”,

“rastrear”, “caminho”, “passagem”, “canal”, “meio”, “método”, “direção” ou “curso adequado”. O caso nominativo plural define a função gramatical da composição de quatro palavras. *Mārga* representa a última das Nobres Verdades: Há um caminho que conduz à cessação do sofrimento. Este é o Caminho Óctuplo, que consiste de visão correta, pensamento correto, fala correta, conduta correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta e meditação correta.

O chinês *ku* (苦), como mencionado anteriormente, significa “amargo”, “problemático”, “doloroso”, “atormentador” ou “sofrimento”. *Ji* (集) é interpretado como “montando”, “coletando”, “reunindo” ou “juntando”, indicando a montagem das ações por alguém e seus efeitos devido ao desejo intenso e à ignorância. Esta “montagem” é considerada a origem ou a causa do sofrimento.

Mie (滅), mencionado anteriormente, significa “destruição”, “remoção”, “eliminação” ou “abandono”, indicando a cessação do sofrimento.

Dao (道) é “caminho” ou “trilha”.

As Quatro Nobres Verdades são explicadas no cânones pális como o primeiro ensinamento do Buda Shakyamuni depois de alcançar a iluminação. O Sutra do Coração afirma, aqui, que em śūnyatā não há nenhum desses aspectos que seja autoexistente.

Red Pine afirma:

O sermão do Buda sobre as Quatro Verdades foi denominado o Primeiro Giro da Roda, e o ensinamento sobre Prajnaparamita foi denominado Segundo Giro da Roda. Na fórmula tradicional da Primeira Verdade, o sofrimento é igualado aos cinco skandhas, aos quais é necessariamente coextensivo. Mas visto que os cinco skandhas são vazios de existência própria, o sofrimento também deve ser vazio de existência própria. E se o sofrimento é vazio de existência própria, então não há um eu para sofrer. Logo, na vacuidade não há sofrimento, nem origem do sofrimento, nem alívio do sofrimento, e nem caminho que conduza ao alívio do sofrimento. Essa é a base da interpretação de Avalokiteshvara das Quatro Verdades.[\[226\]](#)

Do ponto de vista mahayana de shunyata, ou estado de interconexão não dualista, o Sutra do Coração apresenta um mapa condensado de todo o

ensinamento budista que conduz ao nirvana. Sendo a experiência de iluminação, o nirvana é ensinado como um estado definitivo de paz e liberdade de apego, sofrimento e reencarnação.

(20) SABEDORIA E REALIZAÇÃO

SH: *na jñānam, na prāptitvam*

SA: [jñā] *na jñānam, na prāptiś*

SN: *na jñānam, na prāptir na aprāptih*

a, CX: 無智亦無得

atl, CXtl: *wu zhi, yi wu de*

CA: 無智無得無證

CAtl: *wu zhi wu de wu zheng*

Ktl: *mu ji yeok mu deuk.*

Jtl: *Mu chi yaku mu toku*

Vtl: *Vô trí diệc vô đắc.*

EM: *There is no knowledge, no obtaining of [Nirvāna].*”

(Não há sabedoria, nem obtenção do [Nirvāna].)

ES: *there is no knowledge, no attainment, [and] no realization*

(não há sabedoria, nem atingimento, [e] nem realização)

EC: *There is no cognition, no attainment and no non-attainment.*

(Não há cognição, nem realização e nem não realização.)

ETH: *and free of wisdom and attainment.*

(e livre de sabedoria e realização.)

Esta linha em sânscrito representa uma combinação de substantivos negados.

Jñānam é o caso nominativo singular do substantivo neutro *jñāna*. *Jñāna* deriva do verbo *jñā*, significando “saber”, “ter sabedoria”, “perceber” ou “entender”. *Jñāna* significa “cognição”, “gnose” ou “sabedoria”, indicando a sabedoria superior que é cultivada por meio da meditação.

Prāptitvam é uma forma foneticamente modificada de *prāptivam*, que é *prāpti* mais *tvam*. *Prāpti*, substantivo feminino do verbo *prāp*, consiste de *pra* e *āp*. *Pra* é um prefixo que significa “antes”, “para frente” ou “adiante”. A raiz verbal *āp* significa “obter” ou “tomar posse”. Assim, *prāp* significa “alcançando”, “chegada”, “atingindo”, “obtendo” ou “aquisição”. *Āp* está

relacionada às palavras inglesas *apt* (“apto”) e *aptitude* (aptidão) a partir do latim *apere*, significando “juntar” e “amarrar a”.[\[227\]](#)

Tvam é o caso nominativo singular do sufixo *tva*, que significa “-dade” ou “estado de”. Assim, *prāptitvam* significa “realização”. *Prāptir* é uma forma foneticamente modificada de *prāptih*, que é o caso nominativo singular de *prāpti*. Seu substantivo-base é o feminino *prāpti*. *Aprāptih* é a (não) mais *prāptih*. *Prāptis* é uma forma foneticamente modificada de *prāptir*, por se seguir às consoantes *ch*. Nas versões Horyu-ji e de Amoghavajra, essa linha em sânscrito pode ser interpretada como: “(No estado zero) não (há) sabedoria e também não realização”. A versão nepalesa apresenta: “(No estado zero) não (há) sabedoria, e também não há ausência de realização”.

O chinês *wu* (無) significa “não”. *Zhi* (智) quer dizer “sabedoria” ou “sabedoria do despertar”, sendo às vezes usado como tradução de *prajñā*. Nesse caso, corresponde a outra palavra sânscrita: *jñāna* (“conhecimento” ou “entendimento”). *De* (得) pode ser um verbo, significando “obter”, “adquirir” ou “atingir”. Também pode funcionar como um substantivo, significando “obtenção” ou “realização”. Esta linha, nas versões *a* e de Xuanzang, aparece como: “Não (há) sabedoria; não (há) realização.” Amoghavajra acrescentou outra frase, *wu zheng* (無證). *Zeng* significa “realização”, “testemunha” ou “autenticação”.

SERENIDADE E DESPERTAR

Na sequência, o Sutra do Coração trata da ilusão da realização na prática de meditação.

(21) LIVRE DE REALIZAÇÃO

SH: *tasmāc*

SA: *ca tasmān nāprāpti-tvā*

SN: *tasmāc Chāriputra aprāptitvād*

a, CX, CA: 以無所得故

atl, CXtl, CAtl: *yi wu suo de gu*

Ktl: *i mu sodeuk go*,

Jtl: *i mu shotok ko*,

Vtl: *Dī vō sōr đăc cō*,

ES: *because there is no attainment.*

(porque não há realização.)

EC: *Therefore, O Sariputra, it is because of his non-attainmentness*

(Portanto, Ó Sariputra, isto se deve à sua ausência de realização)

ETH: *Being free of attainment*

(Estando livre de realização)

As palavras em sânscrito *tasmāc* e *tasmān* são formas foneticamente modificadas de *tasmāt*, “portanto”. *Ca* significa “e”; *Na* é “não”.

Prāpti-tvā, ou *prāptitvā*, é uma forma foneticamente modificada de *prāptitvād*.

Aprāptitvād é uma composição de *aprāpti* e *tvād*. *Aprāpti* é uma composição de *a* (não) e do substantivo feminino *prāpti* (realização ou ganho). *Prāpti* deriva do verbo *prāp*, que consiste de *pra* (antes ou adiante) e *āp* (alcançar ou obter).

Tvād é uma forma foneticamente modificada de *tvāt*, que é o ablativo do sufixo *tva*. Ela declina como um substantivo neutro terminando em “a”, cujo significado é “-dade” ou “estado de”. O caso ablativo o modifica para “devido a” ou “com base em”.

Em sânscrito, isso é apenas o início de uma sentença mais longa terminando com *cittā-varaṇah* (segmento 24).

A versão nepalesa invoca Shariputra novamente.

O chinês *yi* (以) significa “com”, “por”, “porque” ou “devido a”. *Gu* (故), que já apareceu anteriormente, significa “razão” ou “porque”. A combinação dessas palavras similares é de certa forma redundante, mas gera um som forte. *Suo* (所) significa “local”, mas também torna o verbo seguinte passivo. *De* (得) significa “atingir” ou “adquirir”. Assim, *suode* significa “aquilo que é alcançado”. Esta linha em chinês pode ser interpretada como: “Porque nada é atingido” ou “Porque não há nada a ser atingido”.

O japonês *shotokko* é uma forma fonética de *shotoku* (所得) seguido por *ko* (故).

SH, SN: *bodhisattvasya*
SA: *bodhisattvasyām*
a: 菩薩
atl: *pu sa*
CX, CA: 菩提薩埵
CAtl, CAtl: *pu ti sa duo*
Ktl: *borisalta*
Jtl: *bodaisatta*
Vtl: *bō dē tát dōa*,
EM: *the Bodhisattva dwells*
(o Bodhisattva repousa)
ES: *In the mind of the Bodhisattva*
(Na mente do Bodhisattva)
EC: *that a Bodhisattva*,
(que um Bodhisattva,)
ETH: *those who help all to awaken*
(aqueles que ajudam todos a despertar)

Bodhisattvasya é uma forma genitiva singular do substantivo masculino *bodhisattva*, que significa “de um bodhisattva” ou “para um bodhisattva”. A forma gramatical de *bodhisattvasyām* é questionável. A frase, até este ponto, pode ser traduzida como: “Com base na realização de um bodhisattva...”

(23) REPOUSANDO EM PRAJNA PARAMITA

SH, SN: *prajñāpāramitām āśritya*
SA: *prajñā-pāramitām āśritya*
a: 依般若波羅蜜故
atl: *yi bo re bo luo mi gu*
CX: 依般若波羅蜜多故
CAtl: *yi bo re bo luo mi duo gu*
CA: 般若波羅蜜多依於住
CAtl: *bo re bo luo mi duo yi yu zhu*
Ktl: *ui banya baramilda go*,
Jtl: *e hannya haramitta ko*.

Vtl: *y Bát nhã Ba la mât đa cő*,
 EM: *A man who has approached the Pragñāpāramitā of*
 (Um homem que se aproximou da Pragñāpāramitā de)
 ES: *who dwells depending on the Prajnaparamita*
 (que repousa com base na Prajnaparamita)
 EC: *through having relied on the perfection of wisdom,*
 (por ter confiado na perfeição da sabedoria,)
 ETH: *abide in the realization of wisdom beyond wisdom*
 (repousam na realização da sabedoria além da sabedoria)

Prajñāpāramitām é o caso acusativo de *prajñāpāramitā*, tornando-se o objeto de āśritya.

Āśritya é a forma indeclinável, ou gerúndio, do verbo āśri. Uma composição de ā (“perto de” ou “em direção a”) e śri (“depender de” ou “repousar em”), āśri significa “juntar”, “aderir”, “repousar em” ou “basear-se em”.

O chinês *yi* (依), aqui, é diferente das diversas versões que apareceram antes. Esse idioma possui uma variedade de ideogramas representados pela mesma transliteração romanizada. Como exemplo, A *Chinese-English Dictionary*, de Herbert A. Giles, contém 55 ideogramas transliterados como *yi*. Alguns são homônimos e outros não, uma vez que podem ter tons diferentes. *Yi*, neste caso, é um verbo, significando “depender de”, “confiar a”, “estar perto de” ou “obedecer”. *Gu* (故) significa “porque” ou “portanto”.

Bore boluomiduo (般若波羅蜜多) é uma transliteração de *prajñāpāramitā*. Assim, essa linha em chinês, nas versões *a* e de Xuanzang, fica: “(Porque os bodhisattvas) se apoiam na *prajñāpāramitā...*”. Amoghavajra apresenta *yi yu zhu* (依於住), onde *yi* significa “depender de”, *yu* significa “em” ou “ao lado” e *zhu* significa “viver” ou “repousar”, correspondendo ao sânscrito āśritya.

(24) A MENTE É DESIMPEDIDA

SH: *viharaty a-cittāvaraṇah. cittāvaraṇa*
 SA, SN: *viharaty acittāvaraṇah. cittāvaraṇa-*
a, CX: 心無罣礙無罣礙故

atl, CXtl: *xin wu gua ai. wu gua ai gu*

CA: 心無罣礙心無罣礙

CAtl: *xin wu gua ai xin wu gua ai*

Ktl: *sim mu gaae. Mu gaae go,*

Jtl: *shin mu keige. Mu kei ge ko*

Vtl: *tâm vô quái ngại, vô quái ngại cõ,*

EM: *enveloped in consciousness. But when the envelopment of consciousness has been annihilated,*

(envolvida em consciência. Mas quando o envolvimento da consciência for aniquilado,)

ES: *there are no obstacles; and because there are no obstacles in his mind*

(não há obstáculos; e porque não há obstáculos em sua mente)

EC: *dwells without thought-coverings. In the absence of thought-coverings*

(repousa sem obscurecimentos ao pensamento. Na ausência de obscurecimentos ao pensamento)

ETH: *and live with an unhindered mind. Without hindrance,*

(e vivem com uma mente desimpedida. Sem impedimentos,)

Viharaty é uma forma foneticamente modificada de *viharati*. *Viharati* é a terceira pessoa do singular do tempo presente ativo do verbo *vihṛ*, que significa “tomar”, “remover”, “separar”, “estar ausente”, “passar tempo” ou “recuar”. *Vihṛ* é *vi* (separado) mais *ḥr* (carregar, remover ou afastar-se).

Vihṛ está relacionado à palavra absorvida pelo inglês *vihara*, derivada do substantivo sânsrito *vihāra*, significando “monastério” ou “templo”.

Acittāvaraṇah pode ser quebrada como *a + citta + āvaraṇah*. A quer dizer “não” ou “sem”. *Citta*, substantivo neutro, significa “pensando”, “refletindo”, “imaginando”, “intenção”, “desejo”, “coração” ou “mente”. Deriva do verbo *cit*, significando “perceber”, “observar”, “notar”, “saber” ou “entender”. *Acitta*, neste caso, funciona como o primeiro membro da composição.

Āvaraṇah é o caso nominativo singular do substantivo neutro *āvaraṇa*. Ele recebe uma terminação masculina, modificando o *bodhisattva*. A segunda ocorrência de *āvaraṇa* é conectada a *-nāstitvād* (segmento 25), formando uma composição. *Āvaraṇa* significa “encobrir”, “esconder” e “ocultar”. Ela deriva do verbo *āvṛ*, significando “esconder”, “ocultar” ou “envolver”. Esse

verbo pode ser rastreado até o verbo *vr*, que significa “parar”, “restringir”, “impedir” ou “reter”. *Acittāvaraṇa* pode ser traduzido como “sem obscurecimentos ao pensamento”.

Esta linha, em sânscrito (segmentos 21 a 24), pode ser traduzida literalmente como: “Portanto, confiando na *prajñāpāramitā* de um bodhisattva, (o bodhisattva) repousa em isolamento sem limites para o pensamento. (Esta) ausência de limites para o pensamento...”

Xin (心) é “mente” ou “coração”. *Gua’ai* (罣礙) é uma composição de verbos similares, *gua* e *ai*. *Gua* significa “impedir”, “estar impedido”, “estar ansioso” ou “cair em uma armadilha”. *Ai* significa “obstruir”, “impedir”, “parar o progresso” ou “estar bloqueado”. Assim, essa linha, em chinês, é interpretada: “(Um bodhisattva se baseia na *prajñāpāramitā*, portanto, a mente do bodhisattva) não tem impedimentos. Porque sua mente não tem impedimentos...”

Amoghavajra simplesmente repete “a mente (do bodhisattva) não tem impedimentos. (Como) a mente não tem impedimentos...”

(25) SEM MEDOS

SH, SA, SN: *nāstītvād atrasto*

a, CX, CA: 無有恐怖

atl, CXtl, CAtl: *wu you kong bu*

Ktl: *mu yu gongpo*,

Jtl: *mu u kufu*

Vtl: *vô hǔu khủng bõ*,

EM: then he becomes free of all fear,

(então ele se torna livre de todos os medos,)

ES: *he has no fear*,

(ele não tem medos,)

EC: *he has not been made to tremble*

(ele não se deixou abalar)

ETH: *the mind has no fear*.

(a mente é livre de medos.)

Nāstītvād é *na* (não), mais *asti*, mais *tvād*, que é uma forma foneticamente modificada de *tvāt*. *Asti* é a terceira pessoa do tempo presente indicativo

ativo do verbo *as*, que significa “ser”, “existir”, “acontecer” ou “tornar-se”. *Tvāt*, como discutido anteriormente, é a forma ablativa do sufixo *tva* (-dade, ou estado de). *Nāstītvād*, portanto, significa “devido à inexistência”.

Cittāvaraṇa-nāstītvād (nos segmentos 24 e 25) pode ser visto como uma composição de quatro palavras — *citta-āvaraṇa-na-astītvād* — (significando, “devido à inexistência de obscurecimentos mentais”).

Atrasto é *a+trasto*, forma foneticamente modificada de *trastah*, como resultado de ser seguida pelo som *vi*. *Trastah* é o caso nominativo masculino singular do particípio passado passivo do verbo *tras*, que significa “tremer”, “atemorizar” ou “assustar”. Sua forma substantiva masculina é *trāsa*. *Trastah* significa “amedrontado” e *atrastah* é o seu oposto, “sem medos” ou “destemido”. *Trāsa* está relacionada às palavras inglesas *terror* (terror) e *terrible* (terrível), a partir do latim *terrere*, “amedrontar”.[\[228\]](#) Essa linha pode ser interpretada assim: “(um bodhisattva é) destemido devido à inexistência de obscurecimentos ao pensamento.”

O chinês *you* (有), como antônimo de *wu* (無) ou “não”, significa “ter”, “existir”, “existência” ou “haver”. *Kongbu* (恐怖) é uma composição de substantivos similares. *Kong* significa “medo”, “amedrontamento” ou “estar apreensivo”. *Bu* significa “medo”, “temor”, “surpresa” ou “terror”.

(26) LIBERAÇÃO DA CONFUSÃO

SH, SA: *viparyāsātikrāntah*

SN: *viparyāsa-atikrānto*

a: 離一切顛倒夢想苦惱

atl: *li yi qie dian dao meng xiang ku nao*

CX: 遠離 [一切] 顛倒夢想

CXtl: *yuan li [yi qie] dian dao meng xiang*

CA: 顛倒遠離

CAtl: *dian dao yuan li*

Ktl: *wonri jeondo mongsang*,

Jtl: *onri [issai] tendō musō*

Vtl: *viễn ly đên đảo mộng tưởng*,

EM: *beyond the reach of change*,
(além do alcance da mudança,)

ES: *and, going beyond the perverted views*

(e, indo além das visões pervertidas)

EC: *he has overcome what can upset*

(ele superou aquilo que pode perturbar)

ETH: *Free from confusion, those who lead all to liberation*

(Livre de confusões, aqueles que guiam todos à liberação)

Viparyāsa, substantivo masculino, é derivado de uma composição de *vi* (“separado”, ou “para lá e para cá”), *pary* (uma forma de *pari*, significando “ao redor”) e *ās*. Este último verbo significa “lançar”, “jogar”, “atirar em” ou “espantar”. Assim, *viparyāsa*, aqui em sua forma radical, significa “vitória”, “superação”, “perturbação”, “confusão”, “visões pervertidas” ou simplesmente “mudança” ou “delusão”.

Atikrāntaḥ é o caso nominativo masculino singular do adjetivo *atikrānta*. *Atikrānto*, na versão nepalesa, é uma forma foneticamente modificada de *atikrāntaḥ*. *Atikrānta* está relacionado ao verbo *atikram*. Uma composição de *ati* (“acima” ou “além”) e *kram* (“passar por cima”, “atravessar” ou “avançar”). *Atikram* significa “passar por cima”, “passar”, “cruzar”, “superar” ou “transgredir”; e *Atikrānta* é “tendo passado”, “tendo transgredido”, “tendo ido além”. Seu caso nominativo determina a forma gramatical da composição *viparyāsa-atikrānta*. Assim, esta linha significa “(um bodhisattva) é livre de confusões...”

O chinês *yuan* (遠) e *li* (離) pode ser interpretado como uma composição.

Yuan significa “distante”, que foi acrescentado por Xuanzang. *Li* significa “estar separado”, “estar distante”. Assim, *yuanli* é “muito separado”. Estas duas palavras, entretanto, também podem ser interpretadas como um advérbio e um verbo.

Yiqie (一切, *issai*, em japonês), conforme discutido anteriormente, significa “tudo”. Esta palavra não está na versão original de Xuanzang, mas foi acrescentada posteriormente no Japão, talvez tendo sido recuperada da Versão a.^[229] Ela está sempre presente na versão japonesa recitada hoje em dia.

Diandao (顛倒) é uma composição de *dian* e *dao*. *Dian* significa “perturbar”, “revirar” ou “cair”. *Dao* significa “cair sobre”, “deitar” ou “derrubar”. Desta forma, *diandao* pode ser interpretado como um substantivo significando “confusão” ou como o particípio verbal para

“confuso”. (*Dao*, aqui, não é o *dao* de taoísmo; elas são palavras diferentes, representadas por ideogramas distintos.)

Amoghavajra simplesmente trocou *yuanli diandao* por *diandao yuanli*.

O som japonês *tendō* é uma forma eufônica de *ten* (顛) e *tō* (倒).

Mengxiang (夢想) é, novamente, uma composição. *Meng* é “sonho”. *Xiang*, a mesma palavra para o terceiro skandha, significa “pensamento”. Assim, *mengxiang* pode ser traduzido como “ilusão” ou “delusão”.

Depois desta palavra, a Versão *a* lista *kunao* (苦惱), significando “dor e desconforto” ou “sofrimento e angústia”. Entretanto, nem a versão de Xuanzang nem a de Amoghavajra incluem esta palavra.

(27) NIRVANA

SH: *niṣṭhā nirvāṇah*.

SA: *niṣṭhānirvāṇam*.

SN: *niṣṭhā-nirvāṇa-prāptah*.

a, CX, CA: 究竟涅槃

atl, CXtl, CAtl: *jiu jing nie pan*

Ktl: *gugyeong yeolban*

Jtl: *kukyō nehan*

Vtl: *cứu cánh Niết bàn*

EM: *enjoying final Nirvāna*.

(desfrutando o Nirvāna final.)

ES: *he reaches final Nirvana*

(ele alcança o Nirvana final)

EC: *and in the end he attains to Nirvana*

(e no final ele atinge o Nirvana)

ETH: *those who lead all to liberation embody profound serenity*

(aqueles que conduzem todos à liberação corporificam profunda serenidade)

O substantivo feminino *niṣṭhā* é a mesma palavra em uma classe gramatical diferente que o verbo *niṣṭhā*. É uma composição de *ni* (“para baixo”, “em”, “para dentro” ou “dentro”) e *sthā* (“estar em pé”).

Sthā está relacionada ao verbo inglês *stand* (estar em pé), a partir do inglês arcaico *standan*, de igual sentido. *Sthā* também se relaciona a *stage* (estágio), *stay* (permanecer), *stanza* (estrofe), *constant* (constante), *instant* (instante) e *rest* (descansar), com base na raiz latina *stāre*, “estar em pé”.[\[230\]](#)

Niṣṭhā significa “estar situado em”, “baseado em” ou “devotado a”. *Niṣṭhā*, neste caso, é a palavra inicial da composição.

Nirvāṇah, na versão Horyu-ji, é o caso nominativo singular do substantivo neutro *nirvāṇat*. *Nirvāṇam*, na versão de Amoghavajra, também está no caso nominativo. *Nirvāṇa*, na versão nepalesa, é uma parte da composição, seguida por *bodhisattva*.

Nir é uma alternativa para o prefixo *nis*, significando “fora” ou “para fora”. Derivando do verbo *vā* (soprar), *vāṇa* significa “soprando”. *Nirvāṇa* é um estado no qual o fogo do desejo intenso foi assoprado para longe. *Vā* está relacionado às palavras inglesas *vent* (respiradouro) e *ventilate* (ventilar), a partir do latim *ventus*, significando “vento”; também se relaciona com *weather* (clima), a partir do germânico *vedram*, usado para “vento” ou “clima”.[\[231\]](#)

Prāptah é o caso nominativo masculino singular do adjetivo *prāpta*, que é *pra+āpta*. *Pra* é o prefixo “antes” ou “adiante”, e *āpta* é um particípio passado, significando “alcançado” ou “obtido”. *Āpta* deriva da raiz verbal *āp*, “alcançar” ou “obter”. Assim, a linha em sânscrito é interpretada: “(um bodhisattva está) repousando no nirvana.”

Jiujing (究竟) é outra composição. Podemos ver como os tradutores chineses gostavam de usar composições de dois ideogramas. Era uma forma comum de criar termos técnicos budistas. *Jiu* significa “examinar”, “investigar” ou “alcançar um extremo”. *Jing* significa “exaurir”, “terminar” ou “reino”. Assim, *jiujing* pode ser interpretado como “experimentar completamente” ou “chegar ao fim do caminho”.

Niepan (涅槃) é a transliteração da palavra sânscrita *nirvāṇa*.

Essa linha, em chinês, pode ser interpretada assim: “(Bodhisattvas) atravessam todo o caminho até o nirvana.”

Na tradição budista antiga, o nirvana era explicado como a extinção do desejo intenso na terceira das Quatro Nobres Verdades. Sendo o estado mais elevado alcançado pelos praticantes, o nirvana é visto como uma liberação

do samsara — a cadeia de nascimento, morte e renascimento. É um estado de paz, bem-aventurança e liberação do apego e da fixação. Experimentar esse estado era o objetivo principal dos discípulos do Buda, e aqueles que o atingiam eram denominados arhats.

Por outro lado, a tradição mahayana vê o nirvana como não separado do samsara. Dogen pode ser o mais radical dos pensadores mahayana sobre esse tópico: conforme sugeriu anteriormente, ele afirma que cada um pode experienciar o nirvana e a iluminação em cada momento de prática.

(28) SERES DESPERTOS

SH: *tryadhvavyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ*

SA: *tryadhva-vyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ*

SN: *tryadhva vyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ*

a, CX: 三世諸佛

atl, CXtl: *san shi zhu fo*

CA: 三世所住諸佛

CAtl: *san shi suo zhu zhu fo*

Ktl: *samse jebul*

Jtl: *Sanze shobutsu*

Vtl: *tam thế chư Phật,*

EM: *All Buddhas of the past, present, and future,*

(Todos os budas do passado, presente e futuro,)

ES: *All the Buddhas of the past, present, and future*

(Todos os budas do passado, presente e futuro)

EC: *All those who appear as Buddhas in the three periods of time*

(Todos aqueles que surgem como budas nos três períodos do tempo)

ETH: *All those in the past, present, and future*

(Todos aqueles no passado, presente e futuro,)

O numeral *try* é uma forma foneticamente modificada de *tri*, significando “três”. *Tri* está relacionado às palavras *three* (três), *tri-* (tri), *trio* (trio) e *triple* (triplo), a partir do latim *tres* ou *tri-*, ambos significando “três”. [\[232\]](#)

Adhva é a raiz do substantivo masculino *adhvan*, usado em uma composição. *Adhvan* significa “estrada”, “caminho”, “curso”, “tempo” ou “período”. Os três períodos são passado, presente e futuro. *Vyavasthitāḥ* é a

forma masculina plural do adjetivo *vyavasthita*, que significa “colocado em”, “estando em”, “participando de” ou “permanecendo”. Essa palavra é o participípio passado passivo do verbo *vyavasthā*. *Vy*, uma forma foneticamente modificada de *vi*, neste caso significa “para lá e para cá”. *Ava* significa “fora”, “distante” ou “para baixo”. *Sthā*, conforme mencionado antes, significa “estar em pé”. *Avasthā* significa “estar em pé” ou “permanecer”.

Sarva, novamente, significa “tudo”.

Buddhāḥ é o caso nominativo plural do substantivo masculino *buddha*. É o participípio passado passivo do verbo *budh*, cujo significado é “despertar”, “estar desperto”, “tornar-se consciente” ou “entender”. *Buddha*, como adjetivo, significa “despertado”, “acordado” ou “iluminado”. Como substantivo, significa “ser desperto” ou “ser iluminado”. Essa frase pode ser traduzida palavra por palavra: “Todos os buddhas que repousam nos três períodos...”.

O chinês *sanshi* (三世) é uma composição: *san*, significando “três”, e *si*, significando “mundo(s)” – isto é, passado, presente e futuro. Amoghavajra acrescentou a composição *suo zhu* (所住). *Suo*, neste caso, significa “aquele que” ou “alguém que”. *Zuo*, conforme discutido anteriormente, significa “repousar”.

Zhu (諸) é “tudo” ou “vários”, como em “todos os dharmas”, anteriormente mencionado. *Fo* (佛) significa “Buda”, como para uma deidade budista específica ou o Buda Shakyamuni, assim como “um buda”, significando “uma pessoa desperta” ou “budas”.

(29) COM BASE EM

SH, SN: *prajñāpāramitām-āśritya-*

SA: *prajñā-pāramitām āśritya-*

a: 依般若波羅蜜故

atl: *yi bo re bo luo mi gu*

CX, CA: 依般若波羅蜜多故

CXtl, CAtl: *yi bo re bo luo mi duo gu*

Ktl: *ui banya baramilda go*

Jtl: *e hannya haramitta ko*,

Vtl: *y Bát nhã Ba la mât đà cõ,*

EM: *after approaching the Pragñāpāramitā*,
(depois de se aproximar da Pragñāpāramitā,)

ES: *depending on the Prajnaparamita*,
(com base na Prajnaparamita,)

EC: *because they have relied on the perfection of wisdom*
(por terem confiado na perfeição da sabedoria)

ETH: *who realize wisdom beyond wisdom*
(que realizam a sabedoria além da sabedoria,)

Prajñāpāramitām é o caso acusativo singular do substantivo feminino *prajñāpāramitā*. Āśritya é o gerúndio do verbo āśri (“juntar”, “repousar em” ou “basear-se em”). Esta palavra é o prefixo ā (“perto” ou “em direção a”), mais o verbo śri (“encostar em”, “repousar em”, “basear-se em” ou “repousar em”). O gerúndio o torna “repousando em” ou “confiando em”. A linha em sânscrito continua: “(Todos os budas repousando nos três períodos) apoiando-se na *prajñāpāramitā*...”

Yi (依) significa “baseando-se em”. *Bore boluomiduo* é, novamente, a transliteração chinesa para *prajñāpāramitā*. *Gu* (故) significa “portanto”.

(30) ILUMINAÇÃO

SH: *anuttarāṁ samyaksambodhim abhisambuddhāḥ*.

SA: *anuttarāṁ samyak-[sam]bodhim abhisambuddhāḥ*.

SN: *anuttarāṁ samyaksambodhim abhisambuddhāḥ*.

a, CX: 得阿耨多羅三藐三菩提

atl, CXtl: *de a nou duo luo san miao san pu ti*.

CA: 得無上等正覺

CAtl: *de wu shang deng zheng jue*

Ktl: *deuk anyok dara sammyak sambori*.

Jtl: *toku anoku tara sammyaku sambodai*.

Vtl: đắc A nâu đà la Tam miệu Tam bồ đề.

EM: *have awoke to the highest perfect knowledge.*”

(despertaram para a mais elevada sabedoria.”)

ES: *attain to the highest perfect enlightenment.*

(alcançam a mais perfeita iluminação.)

EC: *fully awake to the utmost, right and perfect enlightenment...*

(totalmente despertos para a mais elevada, correta e perfeita iluminação)

ETH: *manifest unsurpassable and thorough awakening.*

(manifestam o insuperável e completo despertar.)

Anuttarāṁ é uma forma foneticamente modificada de *anuttarām*. É o caso acusativo feminino singular do adjetivo *anuttara*, que é uma composição de *an* e do adjetivo *uttara*. O *an* é um prefixo, significando “não”, como na palavra mencionada acima, *anutpannā* (não nascido).

Uttara significa “mais elevado”, “melhor”. Assim, *anuttarā* significa “não superado (por outros)” ou “supremo”. *Uttara* está relacionada às palavras inglesas *utter* (total) e *utmost* (mais elevado), a partir do inglês arcaico *ūtera*, “completo”.[\[233\]](#)

Samyak é uma forma usada em uma composição do adjetivo *samyañc*, que significa “verdadeiro”, “correto”, “acurado” ou “certo”. *Sambodhim* é o caso acusativo de *sambodhi*, nesse caso, um substantivo feminino modificado por *anuttarām*. *Sam*, como mencionado anteriormente, é um prefixo para “tudo”, “junto” ou “completo”. Derivando do verbo *budh*, significa “acordar”, “estar acordado”, “tornar-se consciente” ou “entender”, o substantivo *bodhi*, usado na forma feminina ou masculina, significa “despertar”, “sabedoria perfeita”, “intelecto iluminado” ou “iluminação”.

Abhisambuddhāḥ é a forma nominativa masculina plural do adjetivo *abhisambuddha*, que pode também ser dividido como *abhi-sam-buddha*. *Abhi* é um prefixo que significa “para”, “em direção a”, “para dentro”, “sobre” ou “em”. *Sam*, novamente, é um prefixo que significa “tudo”, “junto” ou “completo”. *Abhisambuddha* quer dizer “completamente desperto”.

Assim, a linha em sânscrito é interpretada da seguinte forma: “(Todos os budas repousando nos três mundos confiando na *prajñāpāramitā*) são completamente despertos (para) a inigualável, verdadeira iluminação.”

De (得) significa “atingir”.

Anouduoluo (阿耨多羅) *sanmao* (三藐) *sanputi* (三菩提) é a transliteração chinesa de sua contrapartida em sânscrito, *anuttarāṁ samyaksambodhi*.

Para essa composição, Amoghavajra usa uma tradução chinesa padrão, *wu shang deng zheng jue* (無上等正覺). *Wu* significa “não”, *shang* significa

“elevado” ou “mais elevado”, *deng* significa “igual” e *jue* significa “despertar” ou “iluminação”. Essa sentença em chinês é interpretada: “(Todos os budas nos três mundos confiam na *prajñāpāramitā*, portanto, eles) atingem *anuttarām samyak sambodhi*.”

O MANTRA COMO REALIZAÇÃO DA SABEDORIA ALÉM DA SABEDORIA

Nesta seção, o Sutra do Coração nos desafia com uma identidade intrigante: *prajñāpāramitā* é o próprio mantra. O que isto significa? O Décimo Quarto Dalai Lama afirma:

A própria perfeição da sabedoria, prajnaparamita, é aqui referida como um “mantra”. O significado etimológico de mantra é “proteger a mente”. Assim, por meio da realização da perfeição da sabedoria, a mente estará completamente protegida das crenças errôneas, das aflições mentais que surgem de tais crenças, e do sofrimento produzido pelas aflições mentais.[\[234\]](#)

(31) PORTANTO, SAIBA

SH: *tasmāj jñātavyam prajñāpāramitā*

SA: *tasm āj jñā-tavyam prajñāpāramitā*

SN: *tasmāj jñātavyam: prajñāpāramitā*

a: 故知般若波羅蜜

atl: *gu zhi bo re bo luo mi*

CX: 故知般若波羅蜜多

CXtl: *gu zhi bo re bo luo mi duo*

CA: 是故應知般若波羅蜜多

CAtl: *shi gu ying zhi bo re bo luo mi duo*

Ktl: *go ji banya baramilda*

Jtl: *ko chi hannya haramitta*

Vtl: *Cố tri Bát nhã Ba la mật đà,*

EM: “*Therefore one ought to know the great verse of Pragñāpāramitā*, (“Portanto, deve-se saber o grande verso da Pragñāpāramitā,)

ES: *Therefore, one ought to know that the Prajnaparamita is*
(Portanto, deve-se saber que a Prajnaparamita é)

EC: *Therefore one should know the prajñāpāramitā as*
(Portanto, deve-se conhecer a prajñāpāramitā como)

ETH: *Know that realizing wisdom beyond wisdom*
(Saiba que a realização da sabedoria além da sabedoria)

Tasmāj é a forma foneticamente modificada de *tasmāt*. Esta é a segunda ocorrência dessa palavra, que significa “portanto”.

Jñātavyam é o gerúndio do verbo *jñā*. *Jñā*, conforme discutido anteriormente, significa “saber”, “perceber”, “descobrir”, “esclarecer” ou “entender”. Assim, *jñātavyam* pode ser interpretada como: “(Isto deve) ser conhecido” ou “(Isto) deveria ser conhecido.”

Gu (故), como discutido anteriormente, significa “portanto”. *Zhi* (知) é “conhecer” ou “conhecimento”. A interpretação tradicional, nesse caso, é tratar a palavra como um verbo em sua forma imperativa. *Bore boluomiduo* é, novamente, uma transliteração de *prajñāpāramitā*.

Shi gu (是故), na versão de Amoghavajra, significa “assim”, “portanto” ou “devido a isso”.

Ying em *ying zhi* (應知) coloca no imperativo o verbo que se segue ao termo.

(32) MANTRA

SH, SA, SN: *mahā-mantra*

CX: 是大神咒

CXtl: *shi da shen zhou*

CA: 大呪

CAtl: *da zhou*

Ktl: *si daesin ju*,

Jtl: *ze daijin shu*,

Vtl: *thị đại thần chú*,

ES: *is the great Mantram*

(é o grande Mantram)

EC: *the great spell*,

(o grande encantamento,)

ETH: *is no other than this wondrous mantra,*
(não é outro que este mantra maravilhoso,)

Mahā, como no título do sutra, significa “grande”.

Mantra é uma forma foneticamente modificada de *mantrah*. É o caso nominativo singular do substantivo masculino *mantra*, significando “instrumento de pensamento”, “fala sagrada”, “oração”, “encantamento”, “fórmula mágica”, “magia” ou “encanto”. A linha em sânscrito é interpretada assim: “(Isto deveria ser sabido: *prajñāpāramitā ē*) um grande mantra...”

Shi (是) significa “ser”, “este”, “este é”, “não é outro que”, “correto” ou “certo”.

Da (大) significa “grande”, “enorme”, “grandioso”.

Shen (神) apresenta uma ampla variedade de significados: “espírito”, “deus”, “espiritual”, “inescrutável”, “divino”, “sobrenatural”, “mente”, “energia”, “misterioso” ou “místico”.

Zhou (咒 or 咒) significa “fazer um juramento”, “encanto”, “maldição” ou “encantamento”. É uma tradução da palavra sânscrita *mantra*.

Essa linha não é encontrada na Versão *a*.

Mantra deriva do verbo *man*, que significa “pensar”, “imaginar”, “honrar” ou “direcionar a mente para”. *Man* está na mesma família do substantivo *manas*, o qual, como demonstrado antes, significa “mente”, “intelecto” ou “percepção”.

Mantra também está relacionado ao verbo *mantr*, significando “considerar”, “consultar”, “recitar”, “consagrar” e “murmurar”. Como um substantivo da mesma forma, ele significa “pensador” ou “conselheiro”.

Mantr é uma fonte da palavra “mentor”, a partir das palavras latinas *mens* (mente) e *mentiō* (recordação).[\[235\]](#) Na antiga tradição védica, que precedeu o hinduísmo, *mantra* significa “pronúncia sagrada”, “fala, texto, oração ou canção de louvor abrangentes”. No hinduísmo, versos místicos são vistos como uma forma em som da divindade. Com o tempo, a prática de recitar fórmulas sonoras mágicas para conquistar poder sobre objetos ou problemas se tornou muito importante.

Um sutra antigo diz que o Buda, inicialmente, proibiu os encantamentos de tais versos e, mais adiante, permitiu seu uso como um remédio para dor ou doenças. A oração para a cura é uma necessidade humana comum,

encontrada em todas as religiões. Assim, os elementos prototânicos da recitação mágica foram praticados por muitos séculos antes de o Sutra do Coração ser formulado.

Há uma palavra similar ao *mantra* e usada no budismo. Ela é *dhāraṇī*, um substantivo feminino. Relaciona-se ao verbo *dhr*, significando “carregar”, “manter”, “mágica” ou “prática”. É às vezes traduzida como *zongchi* (總持), significando “sustentando tudo”.

Na versão em 25 mil linhas do texto da Prajna Paramita, há algumas descrições da recitação de um dharani, antes de ser desenvolvido como uma prática de magia. Por exemplo, o Buda afirma:

Esta perfeição da sabedoria é a entrada para todas as sílabas e a porta para os dharanis nos quais o Bodhisattva, o grande ser, deveria treinar. Os Bodhisattvasos grandes seres, que mantêm na mente esses dharanis, se verão face a face com todo o brilho do insight e todas as sabedorias analíticas. Eu ensinei esta profunda perfeição da sabedoria como o depósito inexaurível do verdadeiro Dharma dos Budas e Senhores do passado, futuro e presente. Portanto, então, Ananda, eu solenemente declaro a você, eu lhe faço ciente, que aquele que assumir esta profunda perfeição da sabedoria, sustentando-a na mente, recitando e estudando-a, trará em sua mente a iluminação dos Budas e Senhores do passado, futuro e presente. Eu ensinei esta perfeição da sabedoria como um dharani. Ao manter em mente esses dharanis da perfeição da sabedoria, você mantém todos os dharmas em mente.”[\[236\]](#)

Por outro lado, dharani tem sido associado com mágica e exorcismo, em especial, desde o desenvolvimento do budismo esotérico. Dharani, frequentemente, indica versos místicos mais longos que um mantra. O mantra é, às vezes, visto como a essência do dharani. Estas duas palavras, entretanto, podem ser usadas intercambiavelmente. Recitar o mantra ou o dharani vai além da linguagem comum e, assim, protege do pensamento dualista. Dessa forma, é considerado como um método de concentração e recordação frequentemente usado para obter poderes místicos na meditação.

Essa linha do Sutra do Coração sugere que prajna paramita não é nada mais do que um dharani, ou “a sustentadora de tudo”. Isso significa que prajna paramita, como a totalidade da prática budista, está concentrada em

seu mantra curto. Na verdade, o Sutra do Coração é radical o bastante para proclamar que a totalidade da prática budista “é” este mantra.

Aqui está a explicação de D.T. Suzuki, a partir de seu ponto de vista Zen:

Completamente exausto intelectual e emocionalmente, ele (Avalokiteshvara) deu um salto final. A sua última amarra ao mundo da relatividade e “poder pessoal” rompeu completamente. Ele se viu na outra margem. Tomado por esses sentimentos, conseguia apenas seguir pronunciando o “Gate! O Gate!”, então este se tornou seu Mantram, o ‘Gate!’ se tornou o Mantram da Prajnaparamita. Com esta exclamação, tudo foi esclarecido e a disciplina de Avalokiteshvara em Prajna chegou ao fim.[\[23\]](#)

A recitação do Sutra do Coração é feita de duas formas: por meio do sutra completo e somente com o mantra. Essa última maneira é menos intelectual e talvez mais intensa, uma prática de recitação de entrega completa. Na verdade, a recitação do mantra do Sutra do Coração tem sido realizada como uma “prática única”.

Uma “prática única” significa selecionar e focar em um tipo de prática – recitar o nome de um buda, recitar o título de um sutra ou se engajar na meditação Zen como a experiência completa do budismo. A recitação do mantra, nesse sentido, tem sido uma das mais antigas práticas únicas contínuas no budismo. A recitação acumulada completada no passado oferece aos praticantes uma ferramenta que inspira, protege e cura com a maior intensidade.

(33) VIDYA

SH, SA: *mahā-vidyā-mantrah*

SN: *mahā-vidyā-mantra*

a, CX: 是大明咒

atl, CXtl: *shi da ming zhou*

CA: 大明咒

CAtl: *da ming zhou*

Ktl: *si daemyeong ju*,

Jtl: *ze dai myō shu*

Vtl: *thị đại minh chú*,

EM: *the verse of great wisdom*,

(o verso da grande sabedoria,)

ES: *the Mantram of great wisdom*,

(o Mantram da grande sabedoria,)

EC: *the spell of great knowledge*,

(o encantamento do grande conhecimento,)

ETH: *luminous*,

(luminoso,)

Vidyā, uma parte desta composição, é a raiz do substantivo feminino *vidyā*. Como apresentado anteriormente, significa “conhecimento”, “ciência”, “aprendizado” ou “filosofia”. Nesse caso, seu significado provável é “*dhāraṇī*”.

Mantrah (nas versões Horyu-ji e de Amoghavajra) está em seu caso nominativo singular. *Mantra* (na versão nepalesa) é uma forma foneticamente modificada de *mantrah*.

Shi (是) significa “é”. *Da* (大) significa “grande”, “enorme”, “gradioso”. *Ming* (明) significa “brilhante”, “claro”, “inteligente”, “luz”, “brilhoso”, “saber”, “entender”, “purificar” ou “conhecimento”. Esse ideograma é usado para traduzir *vidyā*, o antônimo de *avidyā* (ignorância), mencionado anteriormente.

Mingzhou (明咒) é uma tradução chinesa de *dhāraṇī*. *Dhāraṇī* é, às vezes, denominado *mantra* ou *dhāraṇī vidyā*. No ensinamento tântrico, é explicado que o encantamento do *dhāraṇī* remove obstáculos derivados de *avidyā*, ou ignorância.

(34) O MANTRA MAIS ELEVADO

SH, SA: *anuttara-mantrah*

SN: “*nuttara-mantra*

a: 無上明咒

atl: *wu shang ming zhou*

CX: 是無上咒

CXtl: *shi wu shang zhou*

CA: 無上彼呪

CAtl: *wu shang bi zhou*

Ktl: *si musang ju,*

Jtl: *ze mujō shu*

Vtl: *thị vô thượng chú,*

EM: *the unsurpassed verse,*

(o verso insuperável,)

ES: *the highest Mantram,*

(o mais elevado Mantram,)

EC: *the utmost spell,*

(a magia mais elevada,)

ETH: *unequalled,*

(inigualável,)

Anuttara, que apareceu anteriormente no segmento 30, significa “supremo”. “*Nuttara* é uma forma foneticamente modificada de *anuttara*, significando “insuperável”, como explicado anteriormente.

Wushang (無上) significa “nada mais elevado”, “inigualável” ou “insuperável”.

Na Versão *a*, *shi* (是) não é repetido. Na versão de Amoghavajra, *bi* (彼), significando “esse” ou “o próprio”, é acrescentado.

(35) O MANTRA INCOMPARÁVEL

SH, SA: *asamasama-mantrah*

SN: ‘*samasama-mantrah*

a: 無等等明咒

atl: *wu deng deng ming zhou*

CX: 是無等等咒

CXtl: *shi wu deng deng zhou.*

CA: 無等呪

CAtl: *wu deng zhou*

Ktl: *si mudeungdeung ju,*

Jtl: *ze mutōdō shu,*

Vtl: *thị vô đẳng đẳng chú,*

EM: *the peerless verse*,
(o verso incomparável,)
ES: *the peerless Mantram*,
(o Mantram incomparável,)
EC: *the unequalled spell*,
(o encantamento inigualável,)
ETH: *and supreme*.
(e supremo.)

Asamasama, adjetivo, é também uma forma da composição *a + sama + sama*. O apóstrofo no início da versão nepalesa representa a letra *a*. O *a*, que apareceu anteriormente várias vezes, significa “não”. *Sama* é um adjetivo que significa “mesmo”, “igual”, “similar”, “paralelo” ou “junto”, relacionado à palavra inglesa *same* (mesmo). *Samasama* significa “bem igual” ou “exatamente similar”. Portanto, *Asamasama* significa “não igual a qualquer coisa que seja igual”. É uma expressão única na literatura budista,[\[238\]](#) podendo ser vista como expressão do sânscrito pós-clássico.

Essa linha completa (segmentos 31-35) é interpretada como: “Portanto, que seja sabido. *Prajñāpāramitā* é um grande *mantra*, um grande *vidyā mantra*, um *mantra* insuperável, e um *mantra* incomparável.”

Deng (等) significa “classe”, “grau” ou “igual”. A repetição da palavra como *dengdeng* significa “igual, igual” ou “comparável por quaisquer meios”. Isso torna *wudengdeng* “incomparável”. Essa linha, na versão de Xuanzang, é interpretada: “(*Prajna paramita* é) um grande mantra, um mantra de grande brilho, um mantra insuperável, um mantra incomparável.”

(36) ALIVIA O SOFRIMENTO

SH, SA, SN: *sarva-duḥkha-praśamanaḥ*,
a, CX: 能除一切苦
atl, CXtl: *neng chu yi qie ku*
CA: 一切苦正息
CAtl: *yi qie ku zheng xi*
Ktl: *neungje ilche go*.
Jtl: *nōjo issai ku*.
Vtl: *năng trù nht thit kh*,

EM: *which appeases all pain*

(que pacifica toda a dor)

ES: *which is capable of allaying all pain;*

(que é capaz de aliviar toda a dor;)

EC: *allayer of all suffering,*

(que alivia todo o sofrimento,)

ETH: *It relieves all suffering.*

(alivia todo o sofrimento.)

Sarva-duḥkha significa “todo o sofrimento”.

Praśamanah é o caso nominativo masculino singular do adjetivo *praśamana*. A palavra deriva do verbo *praśam*. *Pra* é um prefixo, significando “antes” ou “para frente”. *Śam* significa “terminar”, “repousar” ou “acalmar”. Assim, *praśamana* significa “tranquilizar”, “pacificar”, “curar”.

Essa linha pode ser traduzida como: “(Este mantra é) o pacificador de toda a dor.”

O chinês *neng* (能) significa “poder”, “ser capaz de”, “fazer bem” ou “capacidade”. *Chu* (除) significa “remover” ou “dispensar”. *Yiqie ku* (一切苦) significa “toda a dor” ou “todos os sofrimentos”. *Zeng em zeng xi* (正息) significa “verdadeiramente”, neste caso. *Xi* significa “repousar” ou “terminar”.

(37) GENUÍNO

SH, SA, SN: *satyam amithyatvāt.*

a, CX, CA: 眞實不虛

atl, CXtl, CAtl: *zhen shi bu xu*

Ktl: *jinsil bul heo.*

Jtl: *Shinjitsu fu ko.*

Vtl: *chân thực bất hư.*

EM: —*it is truth because it is not false*—

(— é verdade por não ser falso —)

ES: *it is truth because it is not falsehood;*

(é verdade porque não é falsidade;)

EC: *in truth — for what could go wrong?*
(na verdade – pois o que poderia estar errado?)
ETH: *It is genuine and not illusory.*
(É genuíno e não ilusório.)

Satyam, “verdadeiramente”, é uma forma não declinável (advérbio) do adjetivo *satya*. *Satya* significa “verdadeiro”, “real”, “factual”, “genuíno”, “honesto” ou “puro”. *Satya* deriva da mesma raiz do adjetivo *sat* (“acontecendo” ou “estar presente”) e, como mencionado anteriormente, está relacionado à palavra inglesa *sooth* (verdade). *Satya* se tornou a base “satyagraha” (“resistência verdadeira”, literalmente significando “assumindo a verdade”), que Gandhi cunhou para expressar o princípio da ação política não violenta.

Amithyatvāt é *amithya* mais *tvāt*. O *a*, novamente, é um prefixo, significando “não”. *Mythya* deriva de um adjetivo feminino *mīthyā*, que significa “incorreto”, “errado” ou “impróprio”. *Tvāt* é o caso ablativo do sufixo *tva*, significando “-dade” ou “estado de”, como mencionado anteriormente. O caso ablativo o transforma em “por causa de” ou “devido a”. Esta frase sânscrita pode ser interpretada como: “(Este mantra remove toda a dor) verdadeiramente devido à (sua) ausência de incorreções.”

Zhenshi (眞 實) é uma composição de *zhen* e *shi*. *Zhen* significa “verdadeiro”, “real” ou “genuíno”. *Shi* significa “fruto”, “substancial” ou “verdadeiro”. *Bu* (不) significa “não”. *Xu* (虛) significa “falso”, “mentiroso”, “vago”, “vazio”, “oco” ou “insubstancial”.

(38) PORTANTO, ESTE MANTRA

SH, SN: *prajñāpāramitāyām ukto mantrah*

SA: *prajñāpāramitām ukto mantrah,*

a: 故說般若波羅蜜 呪

atl: *gu shuo bo re bo lo mi zhou*

CX: 故說般若波羅蜜多 呪

CXtl: *gu shuo bo re bo lo mi duo zhou*

CA: 般若波羅蜜多

CAtl: *bo re bo lo mi duo*

Ktl: *go seol banya baramilda ju*,
Jtl: *Ko setsu hannya haramitta shu*,
Vtl: *Cõ thuyết Bát nhã Ba la mât đa chú*,
EM: *the verse proclaimed in the Pragñāpāramitā*:
(o verso proclamado na Pragñāpāramitā:)
ES: *this is the Mantram proclaimed in the Prajnaparamita*.
(este é o Mantram proclamado na Prajnaparamita.)
EC: *By the prajñāpāramitā has this spell been delivered*.
(Através da prajñāpāramitā este encantamento foi transmitido.)
ETH: *So set forth this mantra of realizing wisdom beyond wisdom*.
(Assim, apresente este mantra da realização da sabedoria além
da sabedoria.)

Prajñāpāramitāyām, o caso locativo do substantivo feminino *prajñā-pāramitā*, significa “na *prajñā-pāramitā*” ou “em relação a *prajñāpāramitā*”. *Prajñāpāramitām* está na forma acusativa, cuja função gramatical, nesse caso, é questionável.

Ukto é uma forma foneticamente modificada de *uktah*. É o caso nominativo masculino singular de *ukta*, significando “pronunciado”, “dito” ou “falado”. *Ukta* é o particípio passado do verbo *vac*. *Vac* significa “falar”, “pronunciar”, “declarar”, “proclamar” ou “recitar”.

Vac está relacionada às palavras inglesas *vocal* (vocal), *voice* (voz) e *vowel* (vogal), a partir do latim *vocare*, significando “chamar”.[\[239\]](#)

Mantrah é o caso nominativo singular do substantivo masculino *mantra*. A linha em sânscrito significa: “Com relação à *prajñāpāramitā*, (este) mantra foi pronunciado”.

Gu (故) significa “portanto”. *Shuo* (説) significa “falar”, “dizer”, “contar”, “explicar” ou “expor”. Nesse caso, pode ser visto como um imperativo. A frase em chinês pode ser interpretada como: “Portanto, exponha o *prajñāpāramitā* mantra...”

(39) PROCLAMAR

SH, SA, SN: *tad yathā*:

SN: *tadyathā*

a, CX: 即說咒曰

atl, CXtl: *ji shuo zhou yue*

CA: 說呪曰

CAtl: *shuo zhou yue*

Ktl: *jeuk seol ju wal:*

Jtl: *soku setsu shu watsu:*

Vtl: *túc thuyết chú viết:*

ES: *It runs:*

(Ele se segue:)

EC: *It runs like this:*

(Ele se segue desta forma:)

ETH: *Set forth this mantra that says:*

(Proclame este mantra que diz:)

Tad, novamente, é o pronome que significa “isto” ou “aquilo”. *Yathā* é um advérbio, significando “como” ou “parecido”. *Tadyathā* significa “como se segue”. Assim, a linha em sânscrito é interpretada: “(É) como se segue”.

Ji (即) significa “imediatamente”, “exatamente”, “então”, “isto é”, “em si mesmo” ou “agora”. *Shuo* (說), novamente, significa “falar”, “dizer”, “contar”, “explicar” ou “expor”. Nesse caso, pode ser visto como um imperativo. *Shuo zhou* (說呪) significa “dizer o mantra”. *Yue* (曰) significa “dizer” ou “dizer da seguinte forma”.

Assim, a linha em chinês é interpretada: “Agora diga o mantra desta forma:”

(40) GATÉ, GATÉ

SH: *gate, gate,*

SA: (*Om*) *gate, gate,*

SN: *om gate gate*

α: 竭帝竭帝

atl: *jie di jie di*

CX: 揭帝揭帝

CXtl: *jie di jie di*

CA: 詈諦詈諦

CAtl: *e”e di e”e di*

Ktl: *aje aje*
Jtl: *Gyatei gyatei*,
Vtl: *Yēt dē yēt dē*,
EM: *gone, gone,*
(ido, ido,)
ES: *Gate, gate, (gone, gone,)*
Gate, gate, (ido, ido,)
EC: *Gone, gone,*
(Ido, ido,)
ETH: *Gaté, gaté,*

O *mantra* está entre as primeiras palavras da lista de *bufan*, de Xuanzang — palavras que não devem ser traduzidas devido à sua natureza esotérica e mística. Tradicionalmente, o mantra do Sutra do Coração não é traduzido. Além disso, ele não é escrito no sânscrito padrão, mas sim em uma forma especial de encantamento. Portanto, qualquer interpretação ou tradução está no âmbito da conjectura.

O sânscrito *gate* (pronunciado *gaté* — com *e* como em “get”, mas alongado) é uma forma do verbo *gam*, que significa “ir”, “mover”, “colocar-se” ou “vir”. Este verbo está remotamente relacionado à palavra inglesa *come* (vir).[\[240\]](#)

É tentador comparar *gam* com *gā*, outra palavra sânscrita, similar no som e no significado. *Gā* está remotamente relacionada à palavra inglesa *go* (ir), a partir do alemão arcaico *gām*.[\[241\]](#)

Em uma interpretação comum, *gate* é uma forma feminina do particípio passado *gatā*, que significa “ido”, “ido embora”, “partido” ou “morto”. (Esta é uma palavra diferente da familiar palavra budista *gatha*, que significa “verso”). Além disso, é vista como um caso vocativo feminino ou um caso locativo masculino ou feminino.

É possível ver *gate* como forma do substantivo feminino *gati*. *Gati* significa “indo”, “movendo”, “passagem”, “caminho”, “progresso”, “movimento” ou “chegando”. *Gate* pode ser visto como o caso vocativo de *gati*.

Em chinês, este mantra é transliterado de diferentes formas, mas talvez pronunciado da mesma maneira ou com pequenas variações.

(41) PARAGATÉ

SH, SA, SN: *pāragate*,
α: 波羅竭帝
atl: *bo luo jie di*
CX: 般羅揭帝
Cxtl: *bo luo jie di*
CA: 播囉詔諦
CAtl: *bo luo e'e di*
Ktl: *bara aje*
Jtl: *hara gyatei*
Vtl: *ba la yēt dē*,
EM: *gone to the other shore*,
(ido para a outra margem,)
ES: *paragate, (gone to the other shore,)*
paragate, (ido para a outra margem,)
EC: *gone beyond*
(ido além)
ETH: *paragaté*

Pāra, como em *pāramitā*, é um substantivo que significa “o oposto”, “o outro lado” ou “a margem oposta”. Parece haver uma conexão entre *pāra* e o prefixo sânscrito *para*, que significa “longe”, “distante”, “remoto”, “oposto” ou “além”. Ela pode estar relacionada ao prefixo inglês *para*, como em *paradox* (paradoxo, além da opinião) ou *parapsychology* (parapsicologia).

Gate é o mesmo da seção anterior.

(42) PARASAMGATÉ

SH, SN: *pārasaṃgate*
SA: *pāra-saṃgate*
α: 波羅僧竭帝
atl: *bo luo seng jie di*
CX: 般羅僧揭帝
Cxtl: *bo luo seng jie di*

CA: 播囉僧詔諦

CAtl: *bo luo seng e'e di*

Ktl: *bara seung aje*

Jtl: *hara sō gyatei*,

Vtl: *ba la tāng yēt dē*,

EM: *landed at the other shore.*

(tendo alcançado a outra margem.)

ES: *parasamgate, (landed at the other shore)*,

parasamgate, (tendo alcançado a outra margem),

EC: *gone altogether beyond*,

(ido completamente além,)

ETH: *parasamgate*

Pāra e gate são os mesmos da seção anterior.

Sam, conforme discutido anteriormente, é um prefixo que significa “tudo”, “junto” ou “completo”. Assim, *samgate* pode ser interpretado como “ido completamente”, “chegado completamente” ou “chegar totalmente junto”.

(43) SVAHA

SH, SA, SN: *bodhi svāhā*.

α, CX: 菩提僧莎訶

atl, CXtl: *pu ti seng suo he*

CA: 冒地娑囉賀

CAtl: *pu ti suo fu he*

Ktl: *moji sabaha*

Jtl: *bōji sowaka*.

Vtl: *bō dē tát bà ha*.

EM: “*O wisdom, ... Svāhā!*”

(“Ó sabedoria, ... Svāhā!”)

ES: *bodhi, svaha!*

EC: *O what an awakening, all-hail!*

(Ó, que despertar, que todos saúdem!)

ETH: *bodhi! Svaha!*

Bodhi é um substantivo usado tanto na forma masculina quanto na feminina, significando “despertando” ou “iluminação”. Aqui, é possivelmente usado como um caso nominativo.

Svāhā é uma palavra védica usada para preces ou oferendas. É considerada uma composição de *su* e *ah*. *Su* é um prefixo que significa “estar de acordo”. *Ah* é um verbo que significa “dizer”, “expressar” ou “chamar”. Assim, *svāhā* é uma palavra de exclamação: “salve”, “saudar algo” ou “abençoar algo”.^[242] Eu acrescentaria “alegria” e “extase”. Assim, este mantra pode ser interpretado como: “Chegando, chegando, chegando ao final do caminho, chegando completamente ao final do caminho: despertar. Alegria!”

(44) TÍTULO FINAL

SH: *iti Prajñāpāramitā-hṛdayam samāptam*

SN: *iti prajñāpāramitā-hṛdayam samāptam.*

α: 摩訶般若波羅蜜大明咒經]

atl: *mo he bo re bo luo mi da ming zhou jing*

CX: [摩訶]般若波羅蜜多心經

CXtl: [*mo he*] *bo re bo luo mi duo xin jing*

CA: 梵本般若心經

CAtl: *fan ben bo re xin jing*

Ktl: [*Maha*] *Banya baramilda simgyeong*

Jtl: [*Maka*] *Hannya haramitta shingyō*

EM: *Thus ends the heart of the Pragñāpāramitā.*

(Assim termina o coração da Pragñāpāramitā.)

EC: *This completes the Heart of perfect wisdom.*

(Isto completa o Coração da sabedoria perfeita.)

As versões em sânscrito concluem o sutra com esta linha. Ela pode ser interpretada da seguinte forma: “Assim, (eu recitei) um coração completo da *prajñāpāramitā*”. Também pode ser entendida como “Assim, (eu recitei) um *dhāraṇī* completo da *prajñāpāramitā*”, como no título da Versão α. Conforme mencionei anteriormente, “coração” é visto como o mais secreto de todos os ensinamentos.

As versões chinesas repetem seus títulos ao final.

Amoghavajra apresenta seu título final como *fan ben bo re xin jing* (梵本般若心經). *Fan* significa “sânscrito” e *ben* significa “livro” ou “texto”. *Bore xin jing* significa “Sutra do Coração de Prajna”.

Em japonês, o título final é às vezes lido de forma abreviada, *Hannya shingyō* (般若心經).



APÊNDICES

APÊNDICE 1: TEXTOS PARA COMPARAÇÃO

Alguns textos-chave do Sutra do Coração e do Hridaya são apresentados abaixo em sete línguas asiáticas, acompanhadas por versões em inglês. Os textos orientais representam os principais idiomas mundiais nos quais o sutra foi recitado no passado.

Inicialmente, ofereço alguns textos mais antigos como base para examinar a formação do sutra. Os textos asiáticos são apresentados em ordem cronológica, seguindo grosseiramente a sequência de emergência sugerida por Jan Nattier, conforme explicado no capítulo 13. Eu uso a versão em chinês de Xuanzang como texto primário. Para tornar possível uma referência rápida e a comparação, dividi a versão de Xuanzang em 44 segmentos. Cada um consiste de termos, uma frase ou uma sentença.

As linhas, em outros textos, que não têm partes correspondentes no texto chinês de Xuanzang estão marcadas com o número da linha precedente seguido por “x”. As palavras entre chaves foram adicionadas posteriormente. Para os textos da versão curta do Sutra do Coração e do Hridaya, acrescentei, entre parênteses, as abreviações explicadas antes.

TEXTOS MAIS ANTIGOS

PRAJÑĀ PĀRAMITĀ EM 25 MIL LINHAS (também conhecida como *Mahā Prajñā Pāramitā Sūtra ou Grande Sūtra*), manuscrito em sânscrito (aprox. século VI). Ver fig. 4.

A seção central do Hridaya corresponde a esta seção desta versão da *Prajñā Pāramitā*. A primeira e a última seções do Hridaya não derivaram

deste sutra. Por isso, os segmentos 0–5 e 21–44 não são encontrados neste texto.

A transcrição inicial é de Gregory Schopen, revisada por Paul Harrison, para este livro, com base em uma releitura do manuscrito de Gilgit. Segundo Paul Harrison, o manuscrito consistentemente apresenta śunyatā como śūnyatā (uma variação de grafia comum), e está repleto de pequenos erros do ponto de vista do sânscrito clássico (na maior parte, em termos de *sandhi*), incluindo alguns erros de cópia óbvios (por exemplo, *kāye* é claramente *kāyam* lido erroneamente; este tipo de equívoco sugere que o escriba não estava pensando sobre o que estava escrevendo, ou não compreendia). Parênteses () indicam akṣaras obscuros ou corrompidos; chaves [] indicam omissões no manuscrito que Schopen ou Harrison disponibilizaram.

(6) na hi Śāradvatīputrānyad (7) rūpam anyā śunyatā nānya {*deveria ser* nānyā} śunyatānyad rūpam | (8) rūpam eva śunyatā śunyataiva rūpam | (9) evam nā(ny)ā vedanānyā śunyatā | nā(ny)ā samjñ(ā) nānyā {*deveria ser* samjñānyā} śunyatā | nānye saṃskārā anye {*should be anyā*} śunyatā | 3 nānya[d] vijñānam anyā śunyatā | (9x) nānyaḥ {*should be nānyā*} śunyatānyad vijñānam | vijñānam eva śunyatā śunyataiva vijñānam | (10) (yā) Śāradvatīputra śunyatā (11) na sā utpadyate na nirudhyate | na saṃkliṣyate na vyavadāyate | na hīyate na vardhate | (11x) nātītā nānāgatā na pratyutpannā yā notpadyate na nirudhyate na saṃkliṣyate na vyavadāyate | na hīyate na vardhate | nātītā nānāgatā na pratyutpannā | (13) na tatra rūpam na vedanā na samjñān na saṃskārān {*deveria ser* na samjñā na saṃskārā} na vijñānam (14) na cakṣur na śrotram na ghrāṇam na jīhvā na kāye {*deveria ser* kāyam} na manah (15) na rūpam na śabdo na gandho na rasa {*deveria ser* raso} na sparśo na dharmāḥ (16) na tatra skandhā na dhātavo nāyatanāni na tatra cakṣurdhātu[r] na rūpadhātur na cakṣurvijñānadhadhātu[r] (16x) na (śro)tradhātu[r] na śabdadhātur na śrotravijñānadhadhātuḥ na ghrāṇadhātur na gandhadhātur na ghrāṇavijñānadhadhātu[r] na jīhvādhātur na rasadhātur na jīhvāvijñā-nadhātuḥ na kāyadhātur na spraṣṭavyadhātur na kāyavijñānadhadhātur na manodhātur na dharmadhātur na manovijñāna[dhā]tuḥ (sic) (17) na tatrāvidyā nāvidyānirodhaḥ (17x) na saṃskārān {*deveria ser* saṃskārā} na saṃskāranirodhaḥ na vijñānam na vijñānanirodhaḥ na nāmarūpam na nāmarūpanirodhaḥ na ṣaḍāyatanaṁ na ṣaḍāyatanaṇirodhaḥ na sparśo na sparśananirodhaḥ na vedanā na vedanānirodhaḥ na ṭṛṣṇā na ṭṛṣṇānirodhaḥ nopādānam nopādānanirodhaḥ na

bhavo na bhavanirodhaḥ na jātir na jātinirodhaḥ (18) na jarāmaraṇam na jarāmaraṇanirodhaḥ (19) na duḥkham na samudayo na nirodho na mārgaḥ (20) na prāptir nābhisaṁayaḥ

PRAJÑĀ PĀRAMITĀ EM 25 MIL LINHAS (também conhecida como *Mahā Prajñā Pāramitā Sūtra ou Grande Sūtra*), Fascículo 1, traduzido por Kumarajiva in 404 d.C. (Do Taisho, nº. 223, vol. 8, p. 223a.)

(6)舍利弗 (6x)色空故無惱壞相受空故無受相想空故無知相行空故 無作
相識空故無覺相何以故舍利弗 (7)色不異空空不異色 (8)色即 是空空即
是色 (9)受想行識亦如是 (10)舍利弗是諸法空相 (11)不生 不滅不垢不淨
不增不減 (11x)是空法非過去非未來非現在 (12)是故 空中 (13)無色無受
想行識 (14)無眼耳鼻舌身意 (15)無色聲香味觸法 (16)無眼界乃至無意識
界 (17)亦無無明亦無無明盡 (18)乃至亦無老 死亦無老死盡 (19)無苦集
滅道 (20)亦無智亦無得

PRAJÑĀ PĀRAMITĀ EM 25 MIL LINHAS,
transliteração do texto acima

(6) she li fu (6x) se kong gu wu nao huai xiang shou kong gu wu shou xiang
xiang kong gu wu zhi xiang xing kong gu wu zuo xiang shi kong gu wu jue
xiang he yi gu she li fu (7) se bu yi kong kong bu yi se (8) se ji shi kong
kong ji shi se (9) shou xiang xing shi yi ru shi (10) she li fu shi zhu fa kong
xiang (11) bu sheng bu mie bu gou bu jing, bu zeng bu jian (11x) shi kong fa
fei guo qu fei wei lai fei xian zai (12) shi gu kong zhong (13) wu se wu shou
xiang xing shi (14) wu yan er bi she shen yi (15) wu se sheng xiang wei chu
fa (16) wu yan jie nai zhi wu yi shi jie (17) yi wu wu ming yi wu wu ming
jin (18) nai zhi yi wu lao si yi wu lao si jin. (19) wu ku ji mie dao (20) yi wu
zhi yi wu de

DAZHIDU LUN (Tratado sobre a Realização da Grande Sabedoria), atribuído a Nagarjuna. Fascículo 36, 406 d.C., uma citação da Prajñā Pāramitā em 25 mil Linhas (*Mahā Prajñā Pāramitā Sūtra, ou Grande Sūtra*), conforme tradução por Kumarajiva (Do Taisho, nº. 1509, vol. 25, p. 327c.)

(6) 舍利弗 (6x) 色空 故 無 惱壞相 受空 故 無 受相 想空 故 無 知相 行空
故 無 作相 識空 故 無 覺相 何以故 舍利弗 (7) 非色 異空 非空 異色 (8)
色 即是 空 空 即是 色 (9) 受想行識 亦如是 (10) 舍利弗 是 諸法 空相
(11) 不生 不滅 不垢 不淨 不增 不減 (11x) 是 空法 非 過去 非 未來
非 現在 (12) 是故 空中 (13) 無 色 無 受想行識 (14) 無 眼 耳鼻舌身意
(15) 無 色聲香味觸法 (16) 無 眼界 乃至 無 意識界 (17) 無 無明 亦 無 無
明盡 (18) 乃至 無 老死 亦 無 老死盡 (19) 無 苦集滅 道 (20) 亦 無 智 亦
無 得

DAZHIDU LUN, transliteração do texto acima

(6) she li fu (6x) se kong gu wu nao huai xiang shou kong gu wu shou xiang
xiang kong gu wu zhi xiang xing kong gu wu zuo xiang shi kong gu wu jue
xiang he yi gu she li fu (7) fei se yi kong. fei kong yi se (8) se ji shi kong
kong ji shi se (9) shou xiang xing shi yi ru shi (10) she li fu shi zhu fa kong
xiang (11) bu sheng bu mie bu gou bu jing, bu zeng bu jian (11x) shi kong fa
fei guo qu fei wei lai fei xian zai (12) shi gu kong zhong (13) wu se wu shou
xiang xing shi (14) wu yan er bi she shen yi (15) wu se sheng xiang wei chu
fa (16) wu yan jie nai zhi wu yi shi jie (17) wu wu ming yi wu wu ming jin
(18) nai zhi wu lao si yi wu lao si jin (19) wu ku ji mie dao (20) yi wu zhi yi
wu de

TEXTOS CURTOS

VERSÃO α, tradução chinesa atribuída
a Kumarajīva (α) (Do Taisho, nº. 250.)

(0)摩訶般若波羅蜜大明咒經 (1)觀世音菩薩 (2)行深般若波羅蜜時 (3)照
見五陰 (4)空 (5)度一切苦厄 (6)舍利弗 (6x)色空故無惱壞相受 空故無受
相想空故無知相行空故無作相識空故無覺相何以故舍 利弗 (7)非色異空
非空異色 (8)色即是空空即是色 (9)受想行識亦如 是 (10)舍利弗是諸法
空相 (11)不生不滅不垢不淨不增不減 (11x)是空 法非過去非未來非現在
(12)是故空法 (13)無色無受想行識 (14)無眼 耳鼻舌身意 (15)無色聲香味

觸法 (16)無眼界乃至無意識界 (17)無無 明亦無無明盡 (18)乃至無老死
亦無老死盡 (19)無苦集滅道 (20)無智 亦無得 (21)以無所得故 (22)菩薩
(23)依般若波羅蜜故 (24)心無罣礙 無罣礙故 (25)無有恐怖 (26)離一切顛
倒夢想苦惱 (27)究竟涅槃 (28)三世諸佛 (29)依般若波羅蜜故 (30)得阿
耨多羅三藐三菩提 (31)故知 般若波羅蜜 (33)是大明咒 (34)無上明咒
(35)無等等明咒 (36)能除一切苦 (37)真實不虛 (38)故說般若波羅蜜咒
(39)即說咒曰 (40)竭帝竭 帝 (41)波羅竭帝 (42)波羅僧竭帝 (43)菩提僧莎
訶 (44)摩訶般若波羅 蜜大明咒經

VERSÃO α, transliteração do texto acima (atl)

(0) mo he bo re bo luo mi da ming zhou jing (1) Guan shi yin pu sa (2) xing
shen bo re bo luo mi shi (3) zhao jian wu yin (4) kong (5) du yi qie ku e (6)
She li fu (6x) se kong gu wu nao huai xiang shou kong gu wu shou xiang
xiang kong gu wu zhi xiang xing kong gu wu zuo xiang shi kong gu wu jue
xiang he yi gu She li fu (7) fei se yi kong. fei kong yi se (8) se ji shi kong
kong ji shi se (9) shou xiang xing shi yi ru shi (10) She li fu shi zhu fa kong
xiang (11) bu sheng bu mie bu gou bu jing, bu zeng bu jian (11x) shi kong fa
fei guo qu fei wei lai fei xian zai (12) shi gu kong fa (13) wu se, wu shou
xiang xing shi (14) wu yan er bi she shen yi (15) wu se sheng xiang wei chu
fa (16) wu yan jie nai zhi wu yi shi jie (17) wu wu ming yi wu wu ming jin
(18) nai zhi wu lao si yi wu lao si jin. (19) wu ku ji mie dao (20) wu zhi yi
wu de (21) yi wu suo de gu (22) pu sa (23) yi bo re bo luo mi gu (24) xin wu
gua ai. wu gua ai gu (25) wu you kong bu (26) li yi qie dian dao meng xiang
ku nao (27) jiu jing nie pan (28) san shi zhu fo (29) yi bo re bo luo mi gu
(30) de a nou duo luo san miao san pu ti (31) gu zhi bo re bo luo mi (33) shi
da ming zhou (34) wu shang ming zhou (35) wu deng deng ming zhou (36)
neng chu yi qie ku (37) zhen shi bu xu (38) gu shuo bo re bo luo mi zhou
(39) ji shuo zhou yue (40) jie di jie di (41) bo luo jie di (42) bo luo seng jie
di (43) pu ti seng suo he (44) mo he bo re bo luo mi da ming zhou jing

SÂNSCRITO, VERSÃO HORYU-JI (SH)

Transcrito por Ryosaburo Sakaki, Unrai Ogiwara, Shindo Shiraishi
e Shuyu Kanaoka. Fig. 8.

(0x) namas sarvajñāya (1) Āryāvalokiteśvara-bodhisattvo (2) gambhīram
prajñāpāramitāyām caryām caramāṇo (3) vyavalokayati sma: pañca
skandhās tāmś (4) ca svabhāva-sūnyaṁ paśyasti sma. (6) iha Śāriputra, (6x)
rūpaṁ sūnyatā sūnyatā-iva rūpaṁ. (7) rūpan na pṛthak sūnyatā, sūnyatāyā na
pṛthag rūpaṁ, (8) yad rūpaṁ sā sūnyatā yā sūnyatā tad rūpaṁ. (9) evam eva
vedanā-samjñā-saṃskāra-vijñāni. (10) iha Śāriputra, sarva-dharmāḥ sūnyatā-
lakṣaṇā, (11) anutpannā aniruddhā amalāvimalā nona na paripūrṇāḥ. (12)
tasmāc Chāriputra sūnyatāyām (13) na rūpaṁ na vedanā na samjñā na
saṃskāra na vijñāni. (14) na cakṣuh-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāmsi. (15)
na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraśtavya dharmāḥ, (16) na cakṣur-dhātur yāvan
na mano-vijñāna-dhātuḥ. (17) na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo
nāvidyākṣayo. (18) yāvan na jarā-maraṇam na jarā-maraṇa-kṣayo. (19) na
duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā. (20) na jñānam, na prāptitvam (21)
tasmāc (22) bodhisattvasya (23) prajñāpāramitā āśritya (24) viharaty a-
cittāvaraṇāḥ. cittāvaraṇa (25) nāstivād atrasto (26) viparyāsātikrāntaḥ (27)
niṣṭhā-nirvāṇāḥ (28) tryadhvavyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ (29)
prajñāpāramitā-āśritya- (30) anuttarām samyak-sambodhiḥ
abhisaṃbuddhāḥ. (31) tasmāj jñātavyam: prajñāpāramitā (32) mahā-mantra
(33) mahā-vidyā-mantraḥ (34) anuttara-mantraḥ (35) asamasama-mantraḥ,
(36) sarva-duḥkha-praśamanāḥ (37) satyam amithyatvāt, (38)
prajñāpāramitāyām ukto mantraḥ, (39) tadyathā: (40) gate, gate, (41)
pāragate, (42) pārasamgate (43) bodhi svāhā. (44) iti Prajñāpāramitā-
hṛdayam samāptam.

CHINÊS, VERSÃO DE XUANZANG, 694 d.C.
(CX) (Do Taisho, Nº. 251.)

(0)[摩訶]般若波羅蜜多心經 (1)觀自在菩薩 (2)行深般若波羅蜜多 時 (3)
照見五蘊 (4)皆空 (5)度一切苦厄 (6)舍利子 (7)色不異空空不 異色 (8)色
即是空空即是色 (9)受想行識亦復如是 (10)舍利子是諸 法空相 (11)不生
不滅不垢不淨不增不減 (12)是故空中 (13)無色無受 想行識 (14)無眼耳
鼻舌身意 (15)無色聲香味觸法 (16)無眼界乃至無 意識界 (17)無無明亦
無無明盡 (18)乃至無老死亦無老死盡 (19)無苦 集滅道 (20)無智亦無得
(21)以無所得故 (22)菩提薩埵 (23)依般若波 羅蜜多故 (24)心無罣礙無罣
礙故 (25)無有恐怖 (26)遠離[一切]顛倒 夢想 (27)究竟涅槃 (28)三世諸佛

(29)依般若波羅蜜多故 (30)得阿耨 多羅三藐三菩提 (31)故知般若波羅蜜多 (32)是大神咒 (33)是大明咒 (34)是無上咒 (35)是無等等咒 (36)能除一切苦 (37)真實不虛 (38)故說 般若波羅蜜多咒 (39)即說咒曰 (40)揭帝揭帝 (41)般羅揭帝 (42)般羅 僧揭帝 (43)菩提僧莎訶 (44) [摩訶]般若波羅蜜多心經

CHINÊS, VERSÃO DE XUANZANG,
transliteração do texto acima (CXtl)

(0) [mo he] bo re bo luo mi duo xin jing (1) Guan zi zai pu sa (2) xing shen
bo re bo luo mi duo shi (3) zhao jian wu yun (4) jie kong (5)du yi qie ku e
(6) She li zi (7) se bu yi kong kong bu yi se (8) se ji shi kong kong ji shi se
(9) shou xiang xing shi yi fu ru shi (10) She li zi shi zhu fa kong xiang (11)
bu sheng bu mie bu gou bu jing, bu zeng bu jian (12) shi gu kong zhong (13)
wu se, wu shou xiang xing shi (14) wu yan er bi she shen yi (15) wu se
sheng xiang wei chu fa (16) wu yan jie nai zhi wu yi shi jie (17) wu wu ming
yi wu wu ming jin (18) nai zhi wu lao si yi wu lao si jin (19) wu ku ji mie
dao (20) wu zhi yi wu de (21) yi wu suo de gu (22) pu ti sa duo (23) yi bo re
bo luo mi duo gu (24) xin wu gua ai. wu gua ai gu (25) wu you kong bu (26)
yuan li [yi qie] dian dao meng xiang (27) jiu jing nie pan (28) san shi zhu fo
(29) yi bo re bo luo mi duo gu (30) de a nou duo luo san miao san pu ti (31)
gu zhi bo re bo luo mi duo (32) shi da shen zhou (33) shi da ming zhou (34)
shi wu shang zhou (35) shi wu deng deng zhou. (36) neng chu yi qie ku (37)
zhen shi bu xu (38) gu shuo bo re bo luo mi duo zhou (39) ji shuo zhou yue
(40) jie di jie di (41) bo luo jie di (42) bo luo seng jie di (43) pu ti seng suo
he (44) [mo he] bo re bo luo mi duo xin jing

COREANO, transliteração da versão chinesa de Xuanzang (Ktl)
Transcrição de Dongho para este livro.

(0) [Maha]Banya baramilda simgyeong (1) Gwanjajae bosal (2) haeng sim
banya baramilda si (3) jogyeon o-on (4) gaegong (5) do ilche goaek. (6)
Sarija, (7) saek bul i gong, gong bul i saek. (8) saek jeuk si gong, gong jeuk
si saek. (9) su sang haeng sik yeokbu yeosi. (10) Sarija, si jebeop gongsang,
(11) bul saeng, bul myeol, bul gu, bu jeong, bu jeung, bul gam. (12) sigo

gongjung, (13) mu saek, mu su sang haeng sik, (14) mu an i bi seol sin ui, (15) mu saek seong hyang mi chok beop, (16) mu angye, naeji mu uisikgye, (17) mu mumyeong yeok mu mu myeongjin, (18) naeji mu nosa yeok mu nosajin, (19) mu go jip myeol do, (20) mu ji yeok mu deuk. (21) i mu sodeuk go, (22) borisalta (23) ui banya baramilda go, (24) sim mu gaae. Mu gaae go, (25) mu yu gongpo, (26) wonri jeondo mongsang, (27) gugyeong yeolban (28) samse jebul (29) ui banya baramilda go (30) deuk anyok dara sammyak sambori. (31) go ji banya baramilda (32) si daesin ju, (33) si daemyeong ju, (34) si musang ju, (35) si mudeungdeung ju, (36) neungje ilche go. (37) jinsil bul heo. (38) go seol banya baramilda ju, (39) jeuk seol ju wal: (40) aje aje (41) bara aje (42) bara seung aje (43) moji sabaha. (44) [Maha]Banya baramilda simgyeong

JAPONÊS, transliteração da versão chinesa de Xuanzang (Jtl)

(0) [Maka] Hannya haramitta shingyō. (1) Kanjizai bosa<tsu> (2) gyōjin hannya haramitta ji (3) shōken go'on (4) kaikū (5) do issai kuyaku. (6) Sharishi, (7) shiki fu i kū. Kū fu i shiki. (8) Shiki soku ze kū. Kū soku ze shiki. (9) Ju sō gyō shiki yakubu nyoze. (10) Sharishi, ze shohō kūsō, (11) fu shō, fu metsu, fu ku, fu jō, fu zō, fu gen. (12) Zeko kūchū, (13) mu shiki, mu ju sō gyō shiki, (14) mu gen ni bi zes shin (n)i, (15) mu shiki shō kō mi soku hō, (16) mu genkai, naishi mu ishikikai, (17) mu mumyō yaku mu mu mumyō jin, (18) naishi mu rōshi yaku mu rōshi jin, (19) mu ku shū metsu dō. (20) Mu chi yaku mu toku. (21) I mu shotok ko, (22) bodaisatta (23) e hannya haramitta ko, (24) shin mu keige. Mu kei ge ko, (25) mu u kufu, (26) onri [issai] tendō musō, (27) kukyō nehan. (28) Sanze shobutsu (29) e hannya haramitta ko, (30) toku anoku tara sammyaku sambodai. (31) ko chi hannya haramitta (32) ze daijin shu, (33) ze daimyō shu, (34) ze mujō shu, (35) ze mutōdō shu, (36) nōjo issai ku. (37) Shinjitsu fu ko. (38) Ko setsu hannya haramitta shu, (39) soku setsu shu watsu: (40) Gyatei gyatei, (41) hara gyatei, (42) hara sō gyatei, (43) bōji sowaka. (44) [Maka] Hannya haramitta shingyō

VIETNAMITA, SUL, transliteração da versão chinesa de Xuanzang Transcrito por Quang Huyen para este livro.

(0) Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh (1) Quán Tự Tại Bồ Tát (2) hành thâm
Bát nhã Ba la mật đa thời, (3) chiếu kiến ngũ uẩn (4) gai không, (5) độ nhứt
thiết khổ ách. (6) Xá Lợi Tử, (7) sắc bất dị không, không bất dị sắc, (8) sắc
tức thị không, không tức thị sắc, (9) thọ tưởng hành thức diệc phục như thị.
(10) Xá Lợi Tử, thị chư pháp không tưởng, (11) bất sanh bất diệt, bất cầu bất
tịnh, bất tăng bất giảm. (12) Thị cỗ không trung (13) vô sắc, vô thọ tưởng
hành thức. (14) Vô nhãnh nhĩ tỷ thiêt thân ý, (15) vô sắc thanh hương vị xúc
pháp, (16) vô nhãnh giới nãi chí vô ý thức giới. (17) Vô vô minh, diệc vô vô
minh tận, (18) nãi chí vô lão tử, diệc vô lão tử tận. (19) Vô khổ, tập, diệt,
đạo. (20) Vô trí diệc vô đắc. (21) Dĩ vô sở đắc cỗ, (22) bồ đề tát đõa, (23) y
Bát nhã Ba la mật đa cỗ, (24) tâm vô quái ngại, vô quái ngại cỗ, (25) vô hữu
khủng bố, (26) viễn ly điên đảo mộng tưởng, (27) cứu cánh Niết bàn (28)
tam thế chư Phật, (29) y Bát nhã Ba la mật đa cỗ, (30) đắc A nậu đa la Tam
miệu Tam bồ đề. (31) Cố tri Bát nhã Ba la mật đa, (32) thị đại thần chú, (33)
thị đại minh chú, (34) thị vô thượng chú, (35) thị vô đặng đặng chú, (36)
nặng trừ nhứt thiết khổ, (37) chân thiêt bất hư. (38) Cố thuyết Bát nhã Ba la
mật đa chú, (39) tức thuyết chú viết: (40) Yết đế yết đế, (41) ba la yết đế,
(42) ba la tăng yết đế, (43) bồ đề tát bà ha.

VIETNAMITA, NORTE,
transliteração da versão chinesa de Xuanzang (Vtl)
Transcrito por Quang Huyen para este livro.

(0) Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh (1) Quán Tự Tại Bồ Tát (2) hành thâm
Bát nhã Ba la mật đa thời, (3) chiếu kiến ngũ uẩn (4) gai không, (5) độ nhứt
thiết khổ ách. (6) Xá Lợi Tử, (7) sắc bất dị không, không bất dị sắc, (8) sắc
tức thị không, không tức thị sắc, (9) thụ tưởng hành thức diệc phục như thị.
(10) Xá Lợi Tử, thị chư pháp không tưởng, (11) bất sinh bất diệt, bất cầu bất
tịnh, bất tăng bất giảm. (12) Thị cỗ không trung (13) vô sắc, vô thụ tưởng
hành thức. (14) Vô nhãnh nhĩ tỷ thiêt thân ý, (15) vô sắc thanh hương vị xúc
pháp, (16) vô nhãnh giới nãi chí vô ý thức giới. (17) Vô vô minh, diệc vô vô
minh tận, (18) nãi chí vô lão tử, diệc vô lão tử tận. (19) Vô khổ, tập, diệt,
đạo. (20) Vô trí diệc vô đắc. (21) Dĩ vô sở đắc cỗ, (22) bồ đề tát đõa, (23) y
Bát nhã Ba la mật đa cỗ, (24) tâm vô quái ngại, vô quái ngại cỗ, (25) vô hữu
khủng bố, (26) viễn ly điên đảo mộng tưởng, (27) cứu cánh Niết bàn (28)
tam thế chư Phật, (29) y Bát nhã Ba la mật đa cỗ, (30) đắc A nậu đa la Tam
miệu Tam bồ đề. (31) Cố tri Bát nhã Ba la mật đa, (32) thị đại thần chú, (33)

thị đại minh chú, (34) thị vô thượng chú, (35) thị vô đǎng đǎng chú, (36) nǎng trừ nhất thiết khổ, (37) chân thực bất hư. (38) Cố thuyết Bát nhã Ba la mật đà chú, (39) tức thuyết chú viết: (40) Yết đẽ yết đẽ, (41) ba la yết đẽ, (42) ba la tǎng yết đẽ, (43) bồ đẽ tát bà ha.

SÂNSCRITO, VERSÃO DE AMOGHAVAJRA,
depois de 774 d.C. (SA)

Transcrito por Fumimasa-Bunga Fukui. Ver Capítulo 12.

(0) prajñā pāramitā-hṛdaya-sūtram (1) āryāvalokiteśvaro-bodhisattvo (2) gambhīrām prajñā-pāramitā-caryām caramāṇo (3) vyavalokayati sma: pañca skandhās tāṁś (4) ca svabhāva-sūnyam paśyasti sma. (6) iha Śāripu-tra, (6x) rūpam sūnyatā sūnyataiva rūpam. (7) rūpān na pṛthak sūnyatā, sūnyatāyā na pṛthag rūpam, (8) yad rūpam sā sūnyatā yā sūnyatā sā rūpam. (9) evam eva vedanā-saṁjñā-saṁskāra-vijñānam, (10) iha Śāriputra sarva-dharmāḥ sūnyatā-lakṣaṇā, (11) anutpannā aniruddhā amalā avimalā anūnā aparipūrṇāḥ. (12) tasmāc Chāriputra sūnyatāyām (13) na rūpam na vedanā na saṁjñā na saṁskāra na vijñānam, (14) na cakṣuh-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāṁsi (15) na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraśtavya dharmāḥ, (16) na cakṣur-dhātur yāvan na mano-vijñāna-dhātuḥ. (17) nāvidyā na vidyā nāvidyā-kṣayo nāvidyā-kṣayo (18) yāvan na jarā-maraṇam na jarā-maraṇa-kṣayo (19) na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā, (20) [jñā] na jñānam, na prāptiś (21) ca tasmān nāprāpti-tvā (22) bodhisattvasyām (23) prajñā-pāramitām āśritya (24) viharaty acittāvaraṇāḥ. cittāvaraṇa- (25) nāstitivād atrasto (26) viparyāsātikrāntah (27) niṣṭhānirvāṇam. (28) tryadhva-vyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ (29) prajñā-pāramitām āśritya- (30) anuttarām samyak-[sam]bodhim abhisambuddhāḥ. (31) tasmāj jñā-tavyam prajñā-pāramitā (32) mahā-mantro (33) mahā-vidyā-mantrāḥ (34) anuttara-mantrāḥ (35) asamasama-mantrāḥ, (36) sarva-duḥkha-praśamanaḥ (37) satyam amithyatvā. (38) prajñāpāramitām ukto mantraḥ, (39) tadyathāḥ: (40) (Om) gate, gate, (41) pāragate, (42) pāra-saṁgate (43) bodhi svāhā.

CHINÊS, VERSÃO DE AMOGHAVAJRA (CA)

Transcrição por Fumimasa-Bunga Fukui. Ver Capítulo 12.

(0) 般若波羅蜜多心經 (1) 聖觀自在菩薩 (2) 深般若波羅蜜多行 行時 (3) 照見五蘊 (4) 彼自性空現 (6) 此舍利子 (6x) 色空空性是色 (7) 色不異空 空空亦不異色 (8) 是色彼空 是空彼色 (9) 如是受想行識 (10) 此舍利

子諸法空相 (11) 不生不滅不垢不淨不增不減 (12) 是故 舍利子空中 (13)
無色無受無想無行無識 (14) 無眼耳鼻舌身意 (15) 無色聲香味觸法 (16)
無眼界乃至無意識界 (17) 無明無明無明盡無 明盡 (18) 乃至無老死無老
死盡 (19) 無苦集滅道 (20) 無智無得無證 (21) 以無所得故 (22) 菩提薩埵
(23) 般若波羅蜜多依於住 (24) 心無 墾礙心無 墾礙 (25) 無有恐怖 (26)
顛倒遠離 (27) 究竟涅槃 (28) 三世所住諸佛 (29) 依般若波羅蜜多故 (30)
得無上等正覺 (31) 是故應知般若波羅蜜多 (32) 大呪 (33) 大明咒 (34)
無上彼呪 (35) 無等呪 (36) 一切苦正息 (37) 眞實不虛 (38) 般若波羅蜜多
(39) 說呪曰 (40) 誡諦誡諦 (41) 播囉誡諦 (42) 播囉僧誡諦 (43) 冒地娑嚲
賀 (44) 梵本般若心經

CHINÊS, VERSÃO DE AMOGHAVAJRA,
transliteração do texto acima (CAtl)

(0) bo re bo luo mi duo xin jing (1) sheng guan zi zai pu sa (2) shen bo re bo
luo mi duo xing xing shi (3) zhao jian wu yun (4) bi zi xing kong xian (6) ci
She li zi (6x) se kong kong xing shi se (7) se bu yi kong kong yi bu yi se (8)
shi se bi kong shi kong bi se (9) ru shi shou xiang xing shi (10) ci She li zi
zhu fa kong xiang (11) bu sheng bu mie bu gou bu jing bu zeng bu jian (12)
shi gu She li zi kong zhong (13) wu se wu shou wu xiang wu xing wu shi
(14) wu yan er bi she shen yi (15) wu se sheng xiang wei chu fa (16) wu yan
jie nai zhi wu yi shi jie (17) wu ming wu ming wu ming jin wu ming jin (18)
nai zhi wu lao si wu lao si jin (19) wu ku ji mie dao (20) wu zhi wu de wu
zheng (21) yi wu suo de gu (22) pu ti sa duo (23) bo re bo luo mi duo yi yu
zhu (24) xin wu gua ai xin wu gua ai (25) wu you kong bu (26) dian dao
yuan li (27) jiu jing nie pan (28) san shi suo zhu zhu fo (29) yi bo re bo luo
mi duo gu (30) de wu shang deng zheng jue (31) shi gu ying zhi bo re bo luo
mi duo (32) da zhou (33) da ming zhou (34) wu shang bi zhou (35) wu deng
zhou (36) yi qie ku zheng xi (37) zhen shi bu xu (38) bo re bo luo mi duo
(39) shuo zhou yue (40) e'e di e'e di (41) bo luo e'e di (42) bo luo seng e'e
di (43) pu ti suo fu he (44) fan ben bo re xin jing

SÂNSCRITO, VERSÃO NEPALESA, cerca de 1100 d.C. (SN)
Transcrição por Edward Conze. Ver Capítulo 12.

(0x) om̄ namo bhagavatyai Ārya-Prajñāpāramitāyai! (1) ārya-Avalokiteśvaro bodhisattvo (2) gaṁbhīrāṁ prajñāpāramitāyā-caryāṁ caramāṇo (3) vyavalokayati sma: pañca-skandhās tāṁś (4) ca svabhāva śūnyan paśyast sma. (6) iha Śāriputra (6x) rūpaṁ śūnyatā śūnyataiva rūpaṁ, (7) rūpan na pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag rūpaṁ, (8) yad rūpaṁ sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpaṁ. (9) evam eva vedanā-samjñā-saṁskāra-vijñānam. (10) iha Śāriputra sarva-dharmāḥ śūnyatā-lakṣaṇā, (11) anutpannā aniruddhā, amalā avimalā, anūnā aparipūrṇāḥ. (12) tasmāc Chāriputra śūnyatāyāṁ (13) na rūpaṁ na vedanā na samjñā na saṁskārāḥ na vijñānam, (14) na cakṣuh-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāṁsi (15) na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya-dharmāḥ. (16) na cakṣur-dhātūr yāvan na manovijñāna-dhātuh. (17) na-avidyā na-avidyā kṣayo (18) yāvan na jarāmaraṇāṁ na jarāmaraṇakṣayo. (19) na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā. (20) na jñānam na prāptir na-aprāptih. (21) tasmāc Chāriputra aprāptivād (22) bodhisattvasya (23) prajñāpāramitām āśritya (24) viharaty acittāvaraṇāḥ. cittāvaraṇā- (25) nāstivād atrasto (26) viparyāsa-atikrānto (27) niṣṭhā-nirvāṇa-prāptaḥ. (28) tryadhvavyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ (29) prajñāpāramitām-āśritya- (30) anuttarāṁ samyaksambodhim abhisambuddhāḥ. (31) tasmāj jñātavyam: prajñāpāramitā (32) mahā-mantra (33) mahā-vidyā-mantra (34) 'nuttara-mantra (35) 'samasama-mantrāḥ, (36) sarva-duḥkha-praśamanāḥ, (37) satyam amithyatvāt. (38) prajñāpāramitāyāṁ ukto mantraḥ. (39) tadyathā: (40) om̄ gate gate (41) pāragate (42) pārasaṅgate (43) bodhi svāhā. (44) iti prajñāpāramitā-hṛdayam samāptam.

INGLÊS, tradução de F. Max Müller da versão Horyu-ji do Hridaya, 1984 (EM). Ver Capítulo 12.

(0) Pragñā-Pāramitā-Hridaya-Sūtra (0x) Adoration to the Omniscient! (1) The venerable Bodhisattva Avalokitesvara, (2) performing his study in the deep Pragñāpāramitā (perfection of wisdom), (3) thought thus: ‘There are the five Skandhas, (4) and these he considered as by their nature empty (phenomenal)’ (6) ‘O Śāriputra,’ he said, (6x) form here is emptiness, and emptiness indeed is form. (7) Emptiness is not different from form, form is not different from emptiness. (8) What is form that is emptiness, what is emptiness that is form.’ (9) ‘The same applies to perception, name, conception, and knowledge.’ (10) ‘Here, O Śāriputra, all things have the character of emptiness, (11) they have no beginning, no end, they are

faultless and not faultless, they are not imperfect and not perfect. (12) Therefore, O Sāriputra, in this emptiness (13) there is no form, no perception, no name, no concepts, no knowledge. (14) No eye, ear, nose, tongue, body, mind. (15) No form, sound, smell, taste, touch, objects.' (16) 'There is no eye,' &c., till we come to 'there is no mind.' (What is left out here are the eighteen Dhātus or aggregates, viz. eye, form, vision; ear, sound, hearing; nose, odour, smelling; tongue, flavour, tasting; body, touch, feeling; mind, objects, thought.) (17) 'There is no knowledge, no ignorance, no destruction of knowledge, no destruction of ignorance,' &c., till we come to (18) 'there is no decay and death, no destruction of decay and death; (19) there are not [the four truths, viz. that there] is pain, origin of pain, stoppage of pain, and the path to it. (20) There is no knowledge, no obtaining of [Nirvāna].' (23) 'A man who has approached the Pragñāpāramitā of (22) the Bodhisattva dwells (24) enveloped in consciousness. But when the envelopment of consciousness has been annihilated, (25) then he becomes free of all fear, (26) beyond the reach of change, (27) enjoying final Nirvāna. (28) All Buddhas of the past, present, and future, (29) after approaching the Pragñāpāramitā, (30) have awoke to the highest perfect knowledge.' (31) 'Therefore one ought to know the great verse of the Pragñāpāramitā, (33) the verse of the great wisdom, (34) the unsurpassed verse, (35) the peerless verse, (36) which appeases all pain (37) — it is truth, because it is not false — (38) the verse proclaimed in the Pragñāpāramitā: (43) 'O wisdom, (40) gone, gone, (41) gone to the other shore, (42) landed at the other shore. (43) 'O wisdom Svaha!' (44) Thus ends the heart of the Pragñāpāramitā.

PORTUGUÊS, tradução da versão em inglês de F. Max Müller.

(0) Pragñā-Pāramitā-Hridaya-Sūtra (0x) Adoração à Onisciente! (1) O venerável Bodhisattva Avalokiteshvara, (2) realizando seu estudo na profunda Pragñāpāramitā (perfeição da sabedoria), (3) pensou assim: "Há os cinco skandhas, (4) e estes ele considerou por sua própria natureza vazios (fenomênicos)" (6) "Ó Sāriputra," ele disse, (6x) a forma aqui é vacuidade, e vacuidade de fato é forma. (7) A vacuidade não é diferente da forma, a forma não é diferente da vacuidade. (8) Aquilo que é forma é vacuidade, aquilo que é vacuidade é forma." (9) "O mesmo se aplica à percepção, ao nome, à concepção e ao conhecimento." (10) "Aqui, Ó Sāriputra, todas as coisas possuem o caráter da vacuidade, (11) elas não possuem início nem

fim, são livres de falhas e não destituídas de falhas; elas não são imperfeitas e não são perfeitas. (12) Portanto, Ó Sāriputra, nesta vacuidade (13) não há forma, nem percepção, nem nome, nem conceitos, nem conhecimento. (14) Nem olho, nem ouvido, nem nariz, nem língua, nem corpo, nem mente. (15) Nem forma, nem som, nem cheiro, nem sabor, nem tato, nem objetos.” (16) “Não há olho,” etc., até concluirmos que “não há mente”. (O que não é apresentado aqui são os dezoito Dhātus ou agregados, ou seja, olho, forma, visão; ouvido, som, audição; nariz, odor, olfato; língua, sabor, paladar; corpo, tato, sensação; mente, objetos, pensamento.) (17) “Não há conhecimento, nem ignorância, nem destruição do conhecimento, nem destruição da ignorância, etc., até (18) “não há decrepitude e morte, nem destruição de decrepitude e morte; (19) não há [as quatro nobres verdades, ou seja, de que há] dor, origem da dor, cessação da dor, e o caminho para isto. (20) Não há conhecimento, nem obtenção do [Nirvāna].” (23) “Aquele que se aproximou da Pragñāpāramitā do (22) Bodhisattva repousa (24) envolvido pela consciência. Mas quando o envolvimento da consciência tiver sido aniquilado, (25) então ele se torna livre de todo medo, (26) além do alcance da mudança, (27) desfrutando o Nirvāna final. (28) Todos os Buddhas do passado, presente e futuro, (29) depois de se aproximarem da Pragñāpāramitā, (30) despertaram para o mais elevado e perfeito conhecimento.” (31) “Portanto, deve-se conhecer o grande verso da Pragñāpāramitā, (33) o verso da grande sabedoria, (34) o verso insuperável, (35) o verso incomparável, (36) que pacifica toda dor (37) — ele é verdade, por não ser falso — (38) o verso proclamado na Pragñāpāramitā: (43) “Ó sabedoria, (40) ido, ido, (41) ido para a outra margem, (42) tendo atravessado para a outra margem. (43) “Ó sabedoria, Svaha!” (44) Assim termina o coração da Pragñāpāramitā.

INGLÊS, tradução de D. T. Suzuki, 1953 (ES)
do Manual de Zen Budismo, pág. 26.

(0) Prajna-paramita-hridaya Sutra (1) When the Bodhisattva Avalokitesvara (2) was engaged in the practice of the deep Prajnaparamita, (3) he perceived: there are the five Skandhas; and these he saw (4) in their self-nature to be empty.(6) O, Sariputra, (6x) form is here emptiness, emptiness is form; (7) form is no other than emptiness, emptiness is no other than form; (8) what is form that is emptiness, what is emptiness that is form. (9) The same can be

said of sensation, thought, confection, and consciousness. (10) O Sariputra, all things are here characterized with emptiness: (11) they are not born, they are not annihilated; they are not tainted, they are not immaculate; they do not increase, they do not decrease. (12) Therefore, O Sariputra, in emptiness (13) there is no form, no sensation, no thought, no confection, no consciousness; (14) no eye, ear, nose, tongue, body, mind; (15) no form, sound, odour, taste, touch, objects; (16) no Dhatu of vision, till we come to no Dhatu of consciousness; (17) there is no knowledge, no ignorance, no extinction of knowledge, no extinction of ignorance, (18) till we come to there is no old age and death, no extinction of old age and death; (19) there is no suffering, no accumulation, no annihilation, no path; (20) there is no knowledge, no attainment, [and] no realization, (21) because there is no attainment. (22) In the mind of the Bodhisattva (23) who dwells depending on the Prajnaparamita (24) there are no obstacles; and because there are no obstacles in his mind, (25) he has no fear (26) and, going beyond the perverted views (27) he reaches final Nirvana. (28) All the Buddhas of the past, present, and future, (29) depending on the Prajnaparamita, (30) attain to the highest perfect enlightenment. (31) Therefore, one ought to know that the Prajnaparamita is (32) the great Mantram, (33) the Mantram of great wisdom, (34) the highest Mantram, (35) the peerless Mantram, (36) which is capable of allaying all pain; (37) it is truth because it is not falsehood; (38) this is the Mantram proclaimed in the Prajnaparamita. (39) It runs: (40) Gate, gate, (41) paragate, (42) parasamgate,(43) bodhi, svaha! (O Bodhi, gone, gone, gone to the other shore, landed at the other shore, Svaha!)

PORTUGUÊS, tradução da versão em inglês de D. T. Suzuki, 1953.

(0) Prajna-paramita-hridaya Sutra (1) Quando o Bodhisattva Avalokitesvara (2) estava realizando a prática da profunda Prajnaparamita, (3) ele percebeu: há os cinco skandhas; e estes ele viu (4) em sua própria natureza como sendo vazios. (6) Ó, Sariputra, (6x) a forma é aqui vacuidade, a vacuidade é forma; (7) forma nada mais é do que vacuidade, vacuidade nada mais é do que forma; (8) aquilo que é forma é vacuidade, aquilo que é vacuidade é forma. (9) O mesmo pode ser dito de sensação, pensamento, confecção e consciência. (10) Ó Sariputra, todas as coisas são aqui caracterizadas pela vacuidade: (11) elas não são nascidas, elas não são aniquiladas; elas não são maculadas, elas não são imaculadas; elas não crescem, elas não diminuem.

(12) Portanto, Ó Sariputra, na vacuidade (13) não há forma, nem sensação, nem pensamento, nem confecção, nem consciência; (14) nem olho, ouvido, nariz, língua, corpo, mente; (15) nem forma, som, odor, sabor, toque, objetos; (16) nem o Dhatu da visão, até nenhum Dhatu da consciência; (17) não há conhecimento, nem ignorância, nem extinção do conhecimento, nem extinção da ignorância; (18) nem velhice e morte, nem extinção de velhice e morte; (19) não há sofrimento, nem acumulação, nem aniquilação, nem caminho; (20) não há conhecimento, nem algo a atingir, [e] nem realização, (21) porque não há algo a ser atingido. (22) Na mente do Bodhisattva (23) que repousa com base na Prajnaparamita (24) não há obstáculos; e como não há obstáculos em sua mente (25) ele não tem medos (26) e, indo além das visões pervertidas, (27) alcança o Nirvana final. (28) Todos os Buddhas do passado, presente e futuro (29) por se basearem na Prajnaparamita, (30) atingem a mais elevada e perfeita iluminação. (31) Portanto, deve-se saber que a Prajnaparamita é (32) o grande Mantram, (33) o Mantram da grande sabedoria, (34) o Mantram mais elevado, (35) o Mantram incomparável, (36) que é capaz de aliviar toda a dor; (37) ele é verdade por não ser falsidade; (38) este é o Mantram proclamado na Prajnaparamita. (39) Ele é assim: (40) Gate, gate, (41) paragate, (42) parasamgate, (43) bodhi, svaha! (Ó Bodhi, ido, ido, ido para a outra margem, tendo chegado à outra margem, Svaha!)

INGLÊS, tradução de Edward Conze, 1958 (EC)

(0) The Heart Sutra (0x) Homage to the Perfection of Wisdom, the lovely, the Holy! (1) Avalokita, The Holy Lord and Bodhisattva, (2) was moving in the deep course of the wisdom which has gone beyond. (3) He looked down from on high, he beheld but five heaps, and he saw that (4) in their own-being they were empty. (6) Here O Sariputra, (6x) form is emptiness and the very emptiness is form; (7) emptiness does not differ from form, form does not differ from emptiness; (8) whatever is form, that is emptiness; whatever is emptiness, that is form, (9) the same is true of feelings, perceptions, impulses, and consciousness. (10) Here, O Sariputra, all dharmas are marked with emptiness; (11) they are not produced or stopped, not defiled or immaculate, not deficient or complete. (12) Therefore, O Sariputra, in emptiness (13) there is no form, nor feeling, nor perception, nor impulse, nor consciousness; (14) No eye, ear, nose, tongue, body, mind: (15) No forms, sounds, smells, tastes, touchables or objects of mind; (16) No sight-organ

element, and so forth, until we come to: No mind-consciousness element; (17) There is no ignorance, no extinction of ignorance, and so forth, (18) until we come to: there is no decay and death, no extinction of decay and death. (19) There is no suffering, no origination, no stopping, no path. (20) There is no cognition, no attainment and no non-attainment. (21) Therefore, O Sariputra, it is because of his non-attainmentness (22) that a Bodhisattva, (23) through having relied on the perfection of wisdom, (24) dwells without thought-coverings. In the absence of thought-coverings (25) he has not been made to tremble, (26) he has overcome what can upset, (27) and in the end he attains to Nirvana. (28) All those who appear as Buddhas in the three periods of time (30) fully awake to the utmost, right and perfect enlightenment (29) because they have relied on the perfection of wisdom. (31) Therefore one should know the prajñāpāramitā as (32) the great spell, (33) the spell of great knowledge, (34) the utmost spell, (35) the unequalled spell, (36) allayer of all suffering, (37) in truth — for what could go wrong? (38) By the prajñāpāramitā has this spell been delivered. (39) It runs like this: (40) Gone, gone, (41) gone beyond, (42) gone altogether beyond, (43) O what an awakening, all-hail! (44) This completes the Heart of perfect wisdom.

PORTUGUÊS, tradução da versão de Edward Conze, 1958 (EC)

(0) O Sutra do Coração (0x) Homenagem à Perfeição da Sabedoria, a adorável, a Sagrada! (1) Avalokita, O Sagrado Senhor e Bodhisattva, (2) movia-se no profundo curso da sabedoria que foi além. (3) Ele olhou para baixo de sua posição elevada, contemplou apenas cinco agregados, e ele viu que (4) em sua própria natureza eles eram vazios. (6) Aqui, Ó Sariputra, (6x) forma é vacuidade e a própria vacuidade é forma; (7) vacuidade não difere de forma, forma não difere de vacuidade; (8) tudo que é forma, é vacuidade; tudo que é vacuidade, é forma, (9) o mesmo é verdade para sensações, percepções, impulsos e consciência. (10) Aqui, Ó Sariputra, todos os dharmas estão marcados pela vacuidade; (11) eles não são produzidos ou cessados, nem maculados nem imaculados, nem deficientes nem completos. (12) Portanto, Ó Sariputra, na vacuidade (13) não há forma, nem sensação, nem percepção, nem impulso, nem consciência; (14) Nem olho, ouvido, nariz, língua, corpo, mente: (15) Nem formas, sons, cheiros, sabores, objetos táticos ou objetos da mente; (16) Nem elemento do órgão da visão, e assim

por diante, até chegarmos a: Nem elemento de consciência mental; (17) Não há ignorância, nem extinção da ignorância, e assim por diante, (18) até chegarmos a: não há decrepitude e morte, nem extinção de decrepitude e morte. (19) Não há sofrimento, nem origem, nem cessação, nem caminho. (20) Não há cognição, nem realização e nem não realização. (21) Portanto, Ó Sariputra, é devido à não realização (22) que um Bodhisattva, (23) por ter confiado na perfeição da sabedoria, (24) repousa sem obscurecimentos ao pensamento. Na ausência de obscurecimentos ao pensamento (25) ele não pode ser abalado, (26) ele superou aquilo que pode perturbar, (27) e no final ele atinge o Nirvana. (28) Todos aqueles que surgem como budas nos três períodos do tempo (30) despertam completamente para a mais elevada, correta e perfeita iluminação (29) por terem confiado na perfeição da sabedoria. (31) Portanto, deve-se conhecer a *prajñāpāramitā* como (32) o grande encantamento, (33) o encantamento do grande conhecimento, (34) o encantamento supremo, (35) o encantamento inigualável, (36) que alivia todo o sofrimento, (37) na verdade — pois o que poderia estar errado? (38) Pela *prajñāpāramitā* esse encantamento foi manifestado. (39) Ele é assim: (40) Ido, ido, (41) ido além, (42) ido completamente além, (43) Ó que despertar, que todos saúdem! (44) Isto completa o Coração da sabedoria perfeita.

INGLÊS, NOVA VERSÃO, tradução de Kazuaki Tanahashi e Joan Halifax, 2007 (ETH). Ver também Capítulo 1.

(0) The Sutra on the Heart of Realizing Wisdom Beyond Wisdom (1) Avalokiteśvara, who helps all to awaken, (2) moves in the deep course of realizing wisdom beyond wisdom, (3) sees that all five streams of body, heart, and mind (4) are without boundary, (5) and frees all from anguish. (6) O Sariputra, [who listens to the teachings of the Buddha], (7) form is not separate from boundlessness; boundlessness is not separate from form. (8) Form is boundlessness; boundlessness is form. (9) Feelings, perceptions, inclinations, and discernment are also like this. (10) O Sariputra, boundlessness is the nature of all things. (11) It neither arises nor perishes, neither stains nor purifies, neither increases nor decreases. (12) Boundlessness is (13) not limited by form, nor by feelings, perceptions, inclinations, or discernment. (14) It is free of the eyes, ears, nose, tongue, body, and mind; (15) free of sight, sound, smell, taste, touch, and any object

of mind; (16) free of sensory realms, including the realm of the mind. (17) It is free of ignorance and the end of ignorance. (18) Boundlessness is free of old age and death, and free of the end of old age and death. (19) It is free of suffering, arising, cessation, and path, (20) and free of wisdom and attainment. (21) Being free of attainment, (22) those who help all to awaken (23) abide in the realization of wisdom beyond wisdom (24) and live with an unhindered mind. Without hindrance, (25) the mind has no fear. (26) Free from confusion, those who lead all to liberation (27) embody complete serenity. (28) All those in the past, present, and future, (29) who realize wisdom beyond wisdom, (30) manifest unsurpassable and thorough awakening. (31) Know that realizing wisdom beyond wisdom (32) is no other than this wondrous mantra, (33) luminous, (34) unequaled, (35) and supreme. (36) It relieves all suffering. (37) It is genuine and not illusory. (38) So set forth this mantra of realizing wisdom beyond wisdom. (39) Set forth this mantra that says: (40) *Gaté, gaté* (41) *paragaté*, (42) *parasamgaté*, (43) *bodhi! Svaha!*

PORTUGUÊS, tradução da versão em inglês
de Kazuaki Tanahashi e Joan Halifax, 2007 (ETH)

(0) O Sutra sobre o Coração da Realização da Sabedoria além da Sabedoria (1) Avalokiteśvara, que ajuda todos a despertar, (2) move-se para o profundo curso da realização da sabedoria além da sabedoria, (3) vê que todos os cinco fluxos de corpo, coração e mente (4) são ilimitados (5) e livres de toda angústia. (6) Ó Sariputra, [que ouve os ensinamentos do Buda], (7) a forma não é separada da ausência de delimitações; a ausência de delimitações não é separada da forma. (8) Forma é a ausência de delimitações; a ausência de delimitações é forma. (9) Sensações, percepções, inclinações e discernimento também são assim. (10) Ó Sariputra, a ausência de delimitações é a natureza de todas as coisas. (11) Ela nem nasce nem perece, nem se macula nem se purifica, nem cresce nem diminui. (12) A ausência de delimitações (13) não é limitada por forma, nem por sensações, percepções, inclinações ou discernimento. (14) Ela está livre de olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo e mente; (15) livre de visão, som, cheiro, sabor, tato e qualquer objeto mental; (16) livre dos domínios sensoriais, incluindo o domínio da mente. (17) Ela está livre da ignorância e do fim da ignorância. (18) A ausência de delimitações está livre de velhice e morte, e livre do fim de

velhice e morte. (19) Ela está livre de sofrimento, surgimento, cessação e caminho, (20) e livre de sabedoria e realização. (21) Estando livres de realização, (22) aqueles que ajudam todos a despertar (23) repousam na realização da sabedoria além da sabedoria (24) e vivem com suas mentes livres de obstáculos. Sem obstáculos (25) a mente não apresenta medos. (26) Livres da confusão, aqueles que conduzem todos à liberação (27) corporificam a serenidade completa. (28) Todos aqueles no passado, presente e futuro (29) que realizam a sabedoria além da sabedoria (30) manifestam a iluminação insuperável e completa. (31) Saiba que a realização da sabedoria além da sabedoria (32) não é diferente deste mantra maravilhoso, (33) luminoso, (34) inigualável, (35) e supremo. (36) Ele alivia todo o sofrimento. (37) Ele é genuíno e não ilusório. (38) Assim, proclame este mantra da realização da sabedoria além da sabedoria. (39) Proclame este mantra que diz: (40) Gaté, gaté (41) paragaté, (42) parasamgaté, (43) bodhi! Svaha!

TEXTOS LONGOS

SÂNSCRITO, VERSÃO NEPALESA, aprox. depois de 1100 d.C., transcrição de Edward Conze. Ver Capítulo 12.

(0x) Om namo Bhagavatyai Ārya-prajñāpāramitāyai! Evam mayā śrutam ekasmin samaye. Bhagavān Rājagṛhe viharati sma Gr̥dhrakūṭa-parvate, mahatā bhikṣu-saṃghena sārdham mahatā ca bodhisattva-saṃghena. tena khalu punaḥ samayena Bhagavān gambhīra-avabhāsaṁ nāma dharmaparyāyaṁ bhāśitvā samādhīṁ samāpannah. tena ca samayena Ārya-avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo gambhīrāyāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāṁ caramāṇa evam vyavalokayati sma: pañca-skandhās tāmś ca svabhāva-śūnyān vyavalokayati. atha-āyuṣmāñc Chāriputro buddha-anubhāvena Ārya-avalokiteśvaraṁ bodhisattvam mahāsattvam etad avocat: yaḥ kaścit kūlaputro vā kuladuhitā vā asyāṁ gambhīrāyāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāṁ cartukāmas tena kathaṁ śikṣitavyam? evam ukta Ārya-avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo āyuṣmantam Śāriputram etad avocat: yaḥ kaścic Chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā asyāṁ gambhīrāyāṁ prajñāpāramitāyāṁ caryāṁ cartukāmas tenaivam vyavalokitavyam. (1) Ārya-avalokiteśvaro bodhisattvo (2) gaṃbhīram

prajñāpāramitā caryām caramāṇo (3) vyavalokayati sma: pañca-skandhās tāṁś (4) ca svabhāva-śūnyan paśyati sma. (6) iha Śāriputra (6x) rūpaṁ śūnyatā śūnyataiva rūpaṁ, (7) rūpān na pṛthak śūnyatā śūnyatāyā na pṛthag rūpaṁ, (8) yad rūpaṁ sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpaṁ; (9) evam eva vedanā-saṁjñā-saṁskāra-vijñānam. vijñānam. (10) iha Śāriputra sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā, (11) anutpannā aniruddhā, amalā avimalā, anūnā aparipūrṇāḥ. (12) tasmāc Chāriputra śūnyatāyām (13) na rūpaṁ na vedanā na saṁjñā na saṁskārāḥ na vijñānam. (14) na cakṣuh-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāṁsi. (15) na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya-dharmāḥ. (16) na cakṣur-dhātur yāvan na manovijñāna-dhātuḥ. (17) na-avidyā na-avidyā-kṣayo. (18) yāvan na jarā-maraṇam na jarāmaraṇakṣayo. (19) na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā. (20) na jñānam, na prāptir na aprāptih. (21) tasmāc (22) Chāriputra aprāptivād bodhisattvasya (23) prajñāpāramitām āśritya (24) viharaty acittāvaraṇāḥ. cittāvaraṇa- (25) nāstivād atrasto (26) viparyāsa-atikrānto (27) niṣṭhā-nirvāṇa-prāptah. (28) tryadhva-vyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ (29) prajñāpāramitām-āśritya- (30) anuttarām samyaksambodhim abhisambuddhāḥ. (31) tasmāj jñātavyam: prajñāpāramitā (32) mahā-mantra (33) mahā-vidyā-mantra (34) 'nuttara-mantra (35) samasama-mantrāḥ, (36) sarva-duḥkha-praśamanāḥ, (37) satyam amithyatvāt. (38) prajñāpāramitāyām ukto mantraḥ. (39) tadyathā (40) gate gate (41) pāragate (42) pārasamgate (43) bodhi svāhā. (43x) Evam Śāriputra gambhīram prajñāpāramitāyām caryāyām sīkṣitavyam bodhisattvena. Atha khalu Bhagavān tasmāt samādher vyuttāya-Ārya-avalokiteśvarāya bodhisattvāya mahāsattvāya sādhukāram adāt. sādu sādu kulaputra, evam etat kulaputra evam etad, gambhīrāyām prajñāpāramitāyām caryām cartavyam yathā tvayā nirdiṣṭam anumodyate anumodyate sarva-Tathāgatair arhadbhiḥ. idam avocad Bhagavān. āttamanā-āyuṣmāñc Chāriputtra Ārya-avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvas te ca bhikṣavas te ca bodhisattvā mahāsattvāḥ sā ca sarvāvatī parṣat sa-deva-mānuṣa-asura-garuḍa-gandharvaś ca loko Bhagavato bhāṣitam abhyanandann iti. (44) iti ārya-prajñāpāramitā-hṛdayam samāptam.

VERSÃO CHINESA, traduzida por Prajna, Liyan e outros, 790 d.C. (Do Taisho, nº 253).

(0) 般若 波羅蜜多心經 (0x) 如是我聞一時佛在王舍城耆闍崛山中 與大比丘衆及菩薩衆俱時佛世尊即入三昧名廣大甚深爾時衆中有菩薩摩訶

薩名 (1) 觀自在 (2) 行深般若 波羅蜜多時 (3) 照見五蘊 (4) 皆空 (5) 離 諸苦厄 (5x) 即時舍利弗承佛威力合掌恭F.M敬白觀 自在菩薩 摩訶薩言善男子若有欲學甚深般若波羅蜜多行者云何 修行如是問已爾時觀自在菩薩摩訶薩告具壽舍利弗言舍利子若 善男子善女人行甚深 般若波羅蜜多行時應觀五蘊性空 (6) 舍利子 (7) 色不異 空空不異色 (8) 色即是空空即是色 (9) 受想行識亦復如 是 (10) 舍利子是諸法空相 (11) 不生不滅不垢不淨不增不減 (12) 是 故空中 (13) 無色無受想行識 (14) 無眼耳鼻舌身意 (15) 無色聲香味 觸法 (16) 無眼界乃至無意識界 (17) 無無明亦無無明盡 (18) 乃至無 老死亦無老死盡 (19) 無苦集滅道 (20) 無智亦無得 (21) 以無所得故 (22) 菩提薩埵 (23) 依般若波羅蜜多故 (24) 心無罣礙無罣礙故 (25) 無有恐怖 (26) 遠離顛倒夢想 (27) 究竟涅槃 (28) 三世諸佛 (29) 依般若 波羅蜜多故 (30) 得阿耨多羅三藐三菩提 (31) 故知般若 波羅蜜 多 (32) 是大神咒 (33) 是大明咒 (34) 是無上咒 (35) 是無等等咒 (36) 能除 一切苦 (37) 眞實不虛 (38) 故說般若波羅蜜多咒 (39) 即說咒 曰 (40) 藥諦 藥諦 (41) 波羅藥諦 (42) 波羅僧藥諦 (43) 菩提娑婆訶 (43x) 如是舍利弗 諸菩薩摩訶薩於甚深般若波羅蜜多行應如是行 如是說已即時世尊從廣大甚深三摩地起讚觀自在菩薩 摩訶薩言 善哉善哉善男子如是如汝所說甚深般若波羅蜜多行應如是 行如是行時一切如來皆悉隨喜爾時世尊說是語已具壽舍利弗大 喜充遍 觀自在菩薩 摩訶薩亦大歡喜時彼衆說會天人阿修羅乾闥 婆等聞佛所說皆大歡喜信受奉行 (44) 般若波羅蜜多心經

VERSÃO CHINESA, traduzida por Prajna,
Liyan e outros, transliteração do texto acima.

(0) bo re bo luo mi duo xin jing (1x) ru shi wo wen yi shi fo zai wang she cheng qi she jue shan zhong yu da bi qiu zhong ji pu sa zhong ju shi fo shi zun ji ru san mei ming guang da shen shen er shi zhong zhong you pu sa mo he sa ming (1) guan zi zai (2) xing shen bo re bo luo mi duo shi (3) zhao jian wu yun (4) jie kong (5) li zhu ku e (5x) ji shi she li fu cheng fo wei li he zhang gong jing bai guan zi zai pu sa mo he sa yan shan nan zi ruo you yu xue shen shen bo re bo luo mi duo xing zhe yun he xiu xing ru shi wen yi er

shi guan zi zai pu sa mo he sa gao ju shou she li fu yan she li zi ruo shan nan
zi shan nü ren xing shen shen bo re bo luo mi duo xing shi ying guan wu yun
xing kong (6) she li zi (7) se bu yi kong kong bu yi se (8) se ji shi kong.
kong ji shi se (9) shou xiang xing shi yi fu ru shi (10) She li zi shi zhu fa
kong xiang. (11) bu sheng bu mie bu gou bu jing, bu zeng bu jian (12) shi gu
kong zhong (13) wu se, wu shou xiang xing shi (14) wu yan er bi she shen yi
(15) wu se sheng xiang wei chu fa (16) wu yan jie nai zhi wu yi shi jie (17)
wu wu ming yi wu wu ming jin (18) nai zhi wu lao si yi wu lao si jin. (19)
wu ku ji mie dao (20) wu zhi yi wu de (21) yi wu suo de gu (22) pu ti sa duo
(23) yi bo re bo luo mi duo gu (24) xin wu gua ai. wu gua ai gu (25) wu you
kong bu (26) yuan li dian dao meng xiang (27) jiu jing nie pan (28) san shi
zhu fo (29) yi bo re bo luo mi duo gu (30) de a nou duo luo san miao san pu
ti (31) gu zhi bo re bo luo mi duo (32) shi da shen zhou (33) shi da ming
zhou (34) shi wu shang zhou (35) shi wu deng deng zhou (36) neng chu yi
qie ku (37) zhen shi bu xu (38) gu shuo bo re bo lo mi duo zhou (39) ji shuo
zhou yue (40) jie di jie di (41) bo luo jie di (42) bo luo seng jie di (43) pu ti
suo po he (43x) ru shi she li fu zhu pu sa mo he sa yu shen shen bo re bo luo
mi duo xing ying ru shi xing ru shi shuo yi ji shi shi zun cong guang da shen
shen shan mo di qi zan guan zi zai pu sa mo he sa yan shan zai shan zai shan
nan zi ru shi ru shi ru su shuo shen shen bo re bo luo mi duo xing ying ru
shi xing ru shi xing shi yi qie ru lai jie xi sui xi er shi shi zun shuo shi yu yi
ju shou she li fu da xi chong bian guan zi zai pu sa mo he sa yi da huan xi shi
bi zhong shuo hui tian ren a xiu luo qian ta po deng wen fo suo shuo jie da
huan xi xin shou feng xing (44) bo re bo luo mi duo xin jing

VERSÃO TIBETANA, transcrita por
Christian P. B. Haskett para este livro.

(0) bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po bzhugs so
(0x1) bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po bzhugs
so (0x2) smra bsam brjod med shes rab pha rol phyin ma skyes mi 'gag nam
mkha'i ngo bo nyid so so rang rig ye shes spyod yul ba dus gsum rgyal ba'i
yum la phyag 'tshal lo. (0x3) rgya gar skad du bha ga wa ti pra dznyA pA ra
mi tA hri da ya. (0x4) bod skad du, bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol
tu phyin pa'i snying po. (0x5) bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu
phyin pa la phyag 'tshal lo. (0x6) 'di skad bdag gis thos pa dus gcig na.
bCom lDan 'Das rgyal bo'i khab Bya rGod Phung Po'i Ri na, dge slong gi

dge 'dun chen po dang, byang chub sems dpa'i dge 'dun chen po dang thabs gcig tu bzhugs te. de'i tshe, bCom lDan 'Das zab mo snang ba zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs kyi ting nge 'dzin la snyoms par zhugs so. yang de'i tshe, (1) Byang Chub Sems dPa' Sems dPa' Chen po 'Phags Pa sPyan Ras gZigs dBang Phyug shes rab kyi pha rol tu phyin pa zab mo'i spyod pa nyid la rnam par blta zhing (3) phung po lnga po de dag la yang rang bzhin gyis stong par rnam par lta'o. (0x7) de nas Sangs rGyas kyi mthus Tshe dang lDan Pa ShA Ri'i Bus Byang Chub Sems dPa Sems dPa' Chen po 'Phags Pa sPyan Ras gZigs dBang Phyug la 'di skad ces smras so. rigs kyi bu 'am rigs kyi bu mo gang la la shes rab kyi pha rol tu phyin pa zab mo'i spyod pa spyad par 'dod pa des ji ltar bslab par bya. de skad ces smras pa dang, Byang Chub Sems dPa Sems dPa' Chen po 'Phags Pa sPyan Ras gZigs dBang Phyug gis Tshe Dang lDan Pa ShA Ra Dwa Ti'i Bu la 'di skad ces smras so. ShA Ri'i Bu, rigs kyi bu 'am rigs kyi bu mo gang la la shes rab kyi pha rol tu phyin pa zab mo'i spyod par 'dod pa des 'di ltar rnam par blta bar bya ste. (3) phung po lnga po de dag kyang (4) rang bzhin gyis stong par yang dag par rjes su blta'o. (8) gzugs stong pa'o. stong pa nyid gzugs so. (7) gzugs las stong pa nyid gzhan ma yin stong pa nyid las kyang gzugs gzhan ma yin no. (9) de bzhin du tshor ba dang 'du shes dang 'du byed dang rnam par shes pa rnams stong pa'o. (10) shA ri'i bu, de ltar chos thams cad stong pa nyid de. mtshan nyid med pa. (11) ma skyes pa. ma 'gags pa. dri ma med pa. dri ma dang bral ba med pa. bri ma med cing. gang ba med pa'o. (12) ShA ri'i bu, de lta bas na, stong pa nyid la (13) gzugs med, tshor ba med, 'du shes med, 'du byed rnams med, rnam par shes pa med. (14) mig med, rna ba med, sna med, lce med, lus med, yid med. (15) gzugs med, sgra med, dri med, ro med, reg bya med, chos med do. (16) mig gi khams med pa nas yid kyi khams med. (16x) yid kyi rnam par shes pa'i khams kyi bar du yang med do. (17) ma rig pa med, ma rig pa zad pa med pa nas (18) rga shi med, rga shi zad pa'i bar du yang med do. (19) de bzhin du, sdug bsngal ba dang. kun 'byung ba dang. 'gog pa dang. lam med. (20) ye shes med, thob pa med, ma thob pa yang med do. (22) ShA Ri'i Bu. (21) de lta bas na. (22x) byang chub sems dpa' rnams ni thob pa med pa'i phyir. (23) shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di la brten cing gnas te. (24, 25) sems la sgrib pa med pas skrag pa med de. (26) phyin ci log las shin tu 'das nas, (27) mya ngan las 'das pa'i mthar phyin to. (28) dus gsum du rnam par bzhugs pa'i sangs rgyas thams cad kyang (29) shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di la brten nas bla na med pa (30) yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu mngon par rdzogs par sangs

rgyas so. (31) de lta bas na, shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i sngags. (32) rig pa chen po'i sngags. (33) bla na med pa'i sngags. (34) mi mnyam pa dang (35) mnyam par byed pa'i sngags. (36) sdug bsngal thams cad rab tu zhi bar byed pa'i sngags. (37) mi brdzun pas na bden par shes par bya ste. (38) shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i sngags smras pa. (39) ta dya thA. (40) ga te ga te. (41) pa ra ga te. (42) pa ra sam ga te. (43) bo dhi svA hA. (43x) ShA Ri'i Bu, byang chub sems dpa' sems dpa' chen pos de ltar shes rab kyi pha rol tu phyin pa zab mo la bslab par bya'o. de nas bCom lDan 'Das ting nge 'dzin de las bzhengs nas. Byang Chub Sems dPa Sems dPa' Chen po 'Phags Pa sPyan Ras gZigs dBang Phyug la legs so zhes bya ba byin te, legs so legs so. rigs kyi bu de de bzhin no. de de bzhin te. ji ltar khyod kyis bstan pa de bzhin du shes rab kyi pha rol tu phyin pa la spyad par bya ste, de bzhin gshegs pa rnames kyang rjes su yi rang ngo. bCom lDan 'Das kyis de skad ces dka' stsal nas, Tshe Dang lDan Pa ShA Ri'i Bu dang, Byang Chub Sems dPa Sems dPa' Chen po 'Phags Pa sPyan Ras gZigs dBang Phyug dang, thams cad dang lDan pa'i 'khor de dag dang, lha dang, mi dang, lha ma yin dang, dri zar bcas pa'i 'jig rten yi rangs te, bCom lDan 'Das kyis gsungs pa la mngon par bstod do. (44) bcom lDan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo rdzogs so.

INGLÊS, tradução da versão tibetana por Christian P. B. Haskett.

(0) bcom lDan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po bzhugs so
(0x1) [prefatory matter] Here sits the Bhagavatī Prajñāpāramitā hrdaya.
(0x2) [introductory verse]

Inexpressible, Inconceivable, Ineffable Perfection of Wisdom
Unborn, Unobstructed, the Essence of Space
Realm of Self-aware Primordial Wisdom
Mother of the Victors of the Three Times, to You I prostrate.

(0x3) [Transliterated Sanskrit title] In the language of India, bhagavatī prajñāpāramitā hrdaya (0x4) [Translated Tibetan title] In the language of Tibet, the Blessed One, Heart of the Perfection of Wisdom.
(0x5) [Introductory verse of veneration]

Reverence to you

O Blessed One
Perfection of Wisdom.

(0x6) [Prefatory Matter] Thus did I hear once: The Bhagavan was staying on Vulture Peak in Rājagrha, together with a great assembly of monks and a great assembly of bodhisattvas. At that time, the Bhagavan was absorbed in the deep concentration on the expression of the dharma known as "The Profound Illumination." (1) And at that time, the Bodhisattva Mahāsattva, the Noble Avalokiteśvara (2) looked at the activities of the Profound Perfection of Wisdom (3) and saw that the five aggregates (4) were devoid of self-nature. (0x7) Then, by the power of the Buddha, the Elder Śāriputra spoke to the Bodhisattva Mahāsattva, the Noble Avalokiteśvara: "How should a Noble Son or Noble Daughter train, who wishes to engage in the profound activities of the Perfection of Wisdom?" The Bodhisattva Mahāsattva, the Noble Avalokiteśvara, said to Śāradvatiputra these words: "O, Śāriputra, a Noble Son or Daughter who wishes to engage in the profound activities of the Perfection of Wisdom should consider thusly, and should regard the five aggregates as devoid of self-nature. (8) Form is empty. Emptiness is form. (7) Emptiness is not other than form, nor is form other than emptiness. (9) Similarly, sensations, conceptions, formations, and consciousnesses are empty. (10) Śāriputra, in that way all phenomenon are emptiness. They have no characteristics. (11) They are not born. They do not cease. There is no defilement. There is no lack of defilement. There is no taking away, and there is no filling. (12) O Śāriputra, therefore, in emptiness there is (13) no form, no sensation, no conception, no formations, no consciousness. (14) There is no eye, no nose, no ear, no tongue, no body, no mind. (15) There is no form, no sound, no scent, no taste, no touch, and no phenomenon. (16) There is no visual sphere, and on through to no mental sphere, (16x) up to: there being no sphere of mental consciousness either. (17) There is no ignorance, nor is there anything from elimination of ignorance to (18) there being no aging and death, up to: there being no end to aging and death either. (19) Similarly, there is no suffering, source, cessation, or path. (20) There is no primordial wisdom, there is no attainment, and there is no non-attainment. (22) O Śāriputra, (21) Therefore (22x) Because for bodhisattvas there is no attainment, (23) then remaining in reliance on the Perfection of Wisdom, (24, 25) Because there is no obstruction to the mind, there is no fear. (26) Having completely gone

beyond perversity (27) They have reached the end, nirvana. (28) All the Buddhas who reside in the three times, too, (29) having relied on the Perfection of Wisdom, (30) have completely awakened into enlightenment, total and complete, the unsurpassable. (31) Therefore, there is the mantra of the Perfection of Wisdom. (32) It is the mantra of great awareness. (33) It is the unsurpassable mantra. (34, 35) It is the mantra that is the equal of the unequalled. (36) It is the mantra which pacifies all suffering. (37) Because it is not false, it should be known as true. (38, 39) The mantra of the Perfection of Wisdom is spoken: (40) ga te ga te. (41) pa ra ga te. (42) pa ra sam̄ ga te. (43) bodhi svāhā. (43x) O Śāriputra, the Mahāsattva Bodhisattva should train in the profound Perfection of Wisdom in just that way.” Then, the Blessed One, having risen from his meditation, spoke to the Mahāsattva Bodhisattva Avalokiteśvara and giving his endorsement, said, ”Excellent! Excellent! O Noble son, it is just that way. It being just that way, One should engage in the Perfection of Wisdom just as you have taught, and even the tathāgatas will rejoice.” The Blessed One having uttered these words, the Elder Śāriputra, the Mahāsattva Bodhisattva ārya Avalokiteśvara, the entire retinue, and the whole world including gods, humans, demi-gods, and gandharvas, all rejoiced. (44) This concludes the Blessed One, the Mahāyāna Sūtra called the Heart of the Perfection of Wisdom.

PORTUGUÊS, tradução da versão inglesa de Christian P. B. Haskett.

(0) bcom ldan ’das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i snying po bzhugs so
(0x1) [temas introdutórios] Aqui se encontra a Bhagavatī Prajñāpāramitā hrdaya.

(0x2) [Verso introdutório]

Inexprimível, Inconcebível, Inefável Perfeição da Sabedoria
Não nascida, Desimpedida, Essência do Espaço
Domínio da Sabedoria Primordial Autoconsciente
Mãe dos Vitoriosos dos Três Tempos, a Você eu me prostro.

(0x3) [Título em sânscrito transliterado] Na língua da Índia, bhagavatī prajñāpāramitā hrdaya (0x4) [Título em tibetano traduzido] Na língua do Tibete, a Abençoad, Coração da Perfeição da Sabedoria.

(0x5) [Verso introdutório de veneração]

Reverência a você
Ó Abençoada
Perfeição da Sabedoria.

(0x6) [Tema introdutório] Assim eu ouvi certa vez: O Bhagavan se encontrava no Pico do Abutre em Rājagṛha, acompanhado por uma grande assembleia de monges e uma grande assembleia de bodhisattvas. Nessa ocasião, o Bhagavan estava absorto na profunda concentração da expressão do dharma conhecida como “A Profunda Iluminação”. (1) E naquele momento o Bodhisattva Mahāsattva, o Nobre Avalokiteśvara (2) olhou para as atividades da Profunda Perfeição da Sabedoria (3) e viu que os cinco agregados (4) eram desprovidos de natureza própria. (0x7) Então, pelo poder do Buddha, o Venerável Śāriputra disse ao Bodhisattva Mahāsattva, o Nobre Avalokiteśvara: “Como deveria um Nobre Filho ou Nobre Filha treinar ao desejar se engajar nas profundas atividades da Perfeição da Sabedoria?” O Bodhisattva Mahāsattva, o Nobre Avalokiteśvara, disse a Sāradvatiputra estas palavras: “Ó Śāriputra, um Nobre Filho ou Nobre Filha que deseje se engajar nas profundas atividades da Perfeição da Sabedoria deveria considerar da seguinte forma, e deveria considerar os cinco agregados como desprovidos de natureza própria. (8) Forma é vazio. Vacuidade é forma. (7) Vacuidade não é diferente da forma, nem é a forma diferente da vacuidade. (9) Do mesmo modo sensações, concepções, formações e consciências são vazios. (10) Śāriputra, dessa forma todos os fenômenos são vacuidade. Eles não têm características. (11) Eles não nascem. Eles não cessam. Não há máculas. Não há ausência de máculas. Não há diminuição, e não há preenchimento. (12) Ó Śāriputra, portanto, na vacuidade não há (13) forma, nem sensação, nem concepção, nem formações, nem consciência. (14) Não há olho, nem nariz, nem ouvido, nem língua, nem corpo, nem mente. (15) Não há forma, nem som, nem cheiro, nem sabor, nem tato, e nem fenômenos. (16) Não há esfera visual, e assim por diante até nem esfera mental, (16x) e prosseguindo até: a não existência de esfera de consciência mental também. (17) Não há ignorância, nem há coisa alguma desde a eliminação da ignorância até (18) a inexistência de envelhecimento e morte, até: a inexistência da eliminação de envelhecimento e morte também. (19) Da mesma forma, não há sofrimento, origem, cessação ou caminho. (20) Não há sabedoria primordial, não há realização e não há não realização. (22)

Ó Śāriputra, (21) Portanto, (22x) Como para os bodhisattvas não há realização, (23) então eles permanecem na confiança na Perfeição da Sabedoria, (24, 25) Como não há obstruções para a mente, não há medo. (26) Tendo ido completamente além da perversidade (27) Eles alcançaram o fim, nirvana. (28) Todos os Budas que repousam nos três tempos, também, (29) tendo confiado na Perfeição da Sabedoria (30) despertaram completamente para a iluminação, total e completa, insuperável. (31) Portanto, há o mantra da Perfeição da Sabedoria. (32) Este é o mantra da grande lucidez. (33) É o mantra insuperável. (34, 35) É o mantra que é a igualdade do que é desigual. (36) É o mantra que pacifica todo o sofrimento. (37) Como não é falso, deveria ser reconhecido como verdadeiro. (38, 39) O mantra da Perfeição da Sabedoria é pronunciado: (40) ga te ga te. (41) pa ra ga te. (42) pa ra sam̄ ga te. (43) bodhi svāhā. (43x) Ó Śāriputra, o Mahāsattva Bodhisattva deveria treinar na profunda Perfeição da Sabedoria apenas desta forma.” Então, o Abençoado, saindo de sua meditação, falou com o Mahāsattva Bodhisattva Avalokiteśvara e concordando, disse: “Excelente! Excelente! Ó Nobre filho, é exatamente assim. Sendo assim todos deveriam se engajar na Perfeição da Sabedoria como você ensinou, e mesmo os tathāgatas se regozijarão.” Tendo o Abençoado pronunciado essas palavras, o Venerável Śāriputra, o Mahāsattva Bodhisattva Ārya Avalokiteśvara, todo o séquito, e todo o mundo incluindo deuses, humanos, semideuses e gandharvas, todos se regozijaram. (44) Isto conclui a Abençoada, o Sūtra Mahāyāna denominado Coração da Perfeição da Sabedoria.

VERSÃO EM MONGOL

Transcrita por Erdenebaatar Erdene-Ochir para este livro.

(0) Bilgiin zürxän xämääx sudar orshwoi (0x) Iin xämään minii sonsson nägän cagt Yalj Tögs Nögqsön bäär xaany xarsh Xajir Shuvuud Cogcolson uuland ayagxa täximlägiin ix xuwraguud xiigääd bodisadwa naryn ix xuwraguud lugaa xamt nägänää suun bülgää. Tär cagt Yalj Tögs Nögqsön Gün nariinyg üzäxüi xämäägdäx nomyn züil toony samadid tägsh orshwoi. Mön tär cagt (1) bodisadwa maxasadwa xutagt Nüdäär Üzägq Ärhät q bilgiin qanadad xürsän gün nariin yawdlyg tiin üzääd (2) tädgäär tawan cogcyg q mon canaraar xooson xämään tiin bogood üzväi. (2x) Tändääs Burxany xüqääär nasnaa tögöldör Shaaryn xöwgüün bäär bodisadwa

mahūsadwa xutagt Nüdäär Üzägq Ärxätäd iin xämäään ögüülwäi,
“Yazguurtany xöwgüün ba yazguurtany oxin xän zarimuud bilgiin qanadad
xürsnii gün yawdlaar yawsugaï xämäään xüsägch täd bääär yamar mät suralcax
buï?” Tiin xämäään ögüülsänd bodisadwa mahūsadwa xutagt Nüdäär Üzägq
Ärxät bääär nasanaa tögöldör Shaaryn höwgüünd iin xämäään ögüülwäi,
“Shaaryn xöwgüün ää! Yazguurtany xöwgüün ba yazguurtany oxin xän
zarimuud bilgiin qanadad xürsnii gün yawdlaar yawsugaï xämäään xüsägg täd
bääär änä mät tiin üzäx bögööd (3) tädgäär tawan cogcyg q (4) mön qanaraar
xooson xämäään ünäxäär dagan üzäx boloï. (8) Dürs xooson boloï. Xooson
dürs boloï. Dürsnäas q xooson angid bus boloï. Xoosnoos q dürs angid bus
boloï. (9) Tüünqlän mädräxüi xiigääd xuraan mädäxüi ba xuraan üildäxüi,
tiin mädäxüünüüd xooson boloï. (10) Shaaryn xöwgüün ää! Tär mätiin tuld
xamag nom xooson bögööd bilig qanar ügүү, (11) török ügүү, türdäx ügүү, xir
ügүү, xirääs xagacsan ügүү, buurax ügүү, nämäx ügүү boloï. (12) Shaaryn
xöwgüün ää! Tär mätiin tuld xoosond (13) dürs ügүү, mädräxüi ügүү, xuraan
mädäxüi ügүү, xuraan üildäxüünüüd ügүү, tiin mädäxüi ügүү, (14) nüd ügүү,
qix ügүү, xamar ügүү, xäl ügүү, bie ügүү, sätgäl ügүү, (15) dürs ügүү, duu
ügүү, ünär ügүү, amt ügүү, xürälcäxüi ügүү, nom ügүү boloï. (16) Nüdniï oron
ügүүгääs sätgäliin oron ügүү. (16x) Sätgäliin tiin mädäxüün orond xürtäl ügүү
boloï. (17) Munxag ügүү, munxag baragdaxuï ügүүгääs (18) ötlöxüi üxäxüi
ügүү, ötlöxüi üxäxüi baragdaxuïd q xürtäl ügүү boloï. (19) Tüünqlän zowlon
ba büxän garax xiigääd türdäxüi ba mör ügүү. (20) Bälgä bilig ügүү, oloxuï
ügүү, ül oloxuï bääär q ügүү boloï. (22) Shaaryn xöwgüün ää! (21) Tär mätiin
tuld, (22x) bodisadwa nar oloxuï ügүün tul (23) bilgiin qanadad xürsän gün
üünd shütän orshood, (24 & 25) sätgäld tüitgär ügүү bolood aïx ügүү buyuu.
(26) Qanx buruugaas mashid nøxqij, (27) nirwaany äcäst xürwäi. (28)
Gurwan cag dor ilt suusan xamag burxan bääär (29) bilgiin qanadad xürsän
gün üünd shütäj däär ügүү (30) ünäxäär tuulsan bodi dor ilt tögsgön burxan
bolwoï. (31) Tär mätiin tuld bilgiin qanadad xürsnii tarni, (32) ix uxanya
tarni, (33) tänsäl ügүү tarni, (34) sac bus lugaa (35) sacuu tarni, (36) xamag
zowlong mashid amirluulagq tarni, (37) xudal busyn tuld ünän xämäään
mädääd (38) bilgiin qanadad xürsnii tarniig ögüülwäi. (39) Dadyata, Um
(40) gadä gadä (41) baara gadä (42) baara sam gadä (43) bodi suuxaa. (43x)
Shaaryn xöwgüün ää! Bodisadwa, maxasadwa nar bääär tär mät gün bilgiin
qanadad xürsänd suralcax boloï.” Tändääs Yalj Tögs Nögqsön tär
samadigaas bosoj, bodisadwa maxasadwa xutagt Nüdäär Üzägq Ärhätäd
“Saïn” xämäään ögööd “Saïn saïn. Yazguurtany xöwgüün tär tüünqlän boloï.

Tär tüünqlän bögööd qiniï yamar mät üzüülsen tüünqlänxüü gün bilgiin qanadad xürsänd yawagdax buï. Tüünqlän irsänüüd bääär dagan bayasalcaxuï boloï.” Yalj Tögs Nögqsön tiïn xämäään zarlig bolsond nasnaa tögöldör Shaaryn xöwgüün xiigääd bodisadwa maxasadwa xutagt Nüdäär Üzägq Ärhät ba xamag lugaa tögöldörüüd tädgäär ba tängär xümüün ba asuri, gandari sält ertönc daxin dagan bayasalcaad Yalj Tögs Nögqsön bääär nomlosnyg ilt mögtwäi. (44) Yalj Tögs Nögqsöniï ix bilgiin qanadad xürsniï zürxän xämääx sudar tögsöw. Ölziï orshix boltugaï.

APÊNDICE 2: EXPRESSÕES IDÊNTICAS NOS TEXTOS EM CHINÊS

A lista nas páginas seguintes mostra como os antigos tradutores chineses adotaram expressões das obras de tradutores anteriores e acrescentaram suas próprias expressões. A dominância da letra “K” demonstra a influência predominante de Kumarajiva em todas as traduções do Sutra do Coração.

(...): expressão original ou levemente diferente de uma versão anterior.
K: idêntica à expressão no Grande Sutra da Prajna Paramita traduzido por Kumarajiva.

D: idêntica à expressão no Dazhidu Lun.

α: idêntica à expressão na Versão α do Sutra do Coração.

X: idêntica à expressão na versão de Xuanzang do Sutra do Coração.

P, DC, Z, C, DP: Prajna e outros. Dharmachandra; Zhihuilun; Chosgrub; Danapala; respectivamente.

SEGMENTO	G RANDE	D AZHIDU	T EXTO	T EXTO
	S UTRA	L UN	C URTO	C URTO
	K UMARAJIVA	K UMARAJIVA		X UANZANG

0 (α) (X)

0X

1 (α) (X)

2 (α) (X)

3 (α) (X)

4 (α) (X)

5 (α) A

5X

6 (K) K K (X)

6X (K) K K

7 (K) (D) D K

8 (K) K K K

9 (K) K K K

9X

10 (K) K K (X)

11 (K) K K K

11X (K) K K

12 (K) K K

13 (K) K K K

14 (K) K K K

15 (K) K K K

16 (K) K K K

17 (K) K K K

18 (K) K K K

19 (K) K K K

20 (K) K K K

20X

21 (α) A

22 (α) (X)

23 (α) (X)

24 (α) A

25 (α) A
26 (α) (X)
27 (α) A
28 (α) A
29 (α) (X)
30 (α) A
30X
31 (α) (X)
32 (X)
33 (α) A
34 (α) (X)
35 (α) (X)
36 (α) A
37 (α) α
38 (α) (X)
39 (α) α
40 (α) (X)
41 (α) (X)

42 (α) (X)

43 (α) α

43X

44 (α) (X)

SEGMENTO **TEXTO** **TEXTO** **TEXTO** **TEXTO** **TEXTO**
 LONGO **LONGO** **LONGO** **LONGO** **LONGO**
PRAJNA **DHARA-** **ZHIHUILUN** **CHOSGRUB** **DANAPALA**
ET AL. CHANDRA

0 X (DC) X X (DP)

0X (P) (DC) (Z) (C) (DP)

1 (P) (DC) (Z) (C) (DP)

2 X X (Z) X (DP)

3 X X X (C) (DP)

4 X (DC) DC (C) (DP)

5 (P) P

5X (P) (Z) (C)

6 X X (C) X

6X (Z) (C) (DP)

7 K K K K K (DP)

8 K K (Z) K K (DP)

9 K K K (C) K

9X (DC)

10 X X (Z) (C) (DP)

11 K K K (C) (DP)

11X

12 K K K (C) K

13 K K K (C) K

14 K K K (C) K

15 K K K (C) K

16 K K K K (DP)

17 K K K K K (DP)

18 K K (Z) K K

19 K K K K K

20 K K (Z) (C) (DP)

20X (C) (DP)

21	A	α	A	α	(DP)
22	X	X	X	(C)	(DP)
23	X	X	(Z)	(C)	(DP)
24	X	X	(Z)	(C)	(DP)
25	A	α	A	α	α
26	X	X	X	(C)	(DP)
27	A	α	(Z)	α	(DP)
28	A	α	A	(C)	(DP)
29	X	X	X	X	(DP)
30	A	α	A	(C)	α
30X			(Z)	(C)	
31	X	X	X	(C)	(DP)
32	X	X	(Z)	(C)	(DP)
33	A	α	(Z)	α	(DP)
34	X	X	(Z)	X	(DP)
35	X	X	(Z)	X	(DP)
36	A	α	A	(C)	(DP)

37 A α A (C) (DP)

38 X X (Z) (C) (DP)

39 A X (Z) (C) (DP)

40 (P) X (Z) (C) (DP)

41 (P) X (Z) (C) (DP)

42 (P) X (Z) (C) (DP)

43 (P) α (Z) α (DP)

43X (P) (DC) (Z) (C) (DP)

44 (P) (DC) X X (DP)

APÊNDICE 3: NOMES NA IDEOGRAFIA

Como uma sílaba romanizada ou um conjunto de sílabas correspondem a uma variedade de ideogramas com diferentes significados, é difícil adivinhar ou identificar ideogramas de nomes a partir de sua soletração alfabética. A lista apresentada aqui mostra como nomes próprios citados nesse livro são representados em sua forma ideográfica.

Amoghavajra	不空
Anhuo Jingjiao	安國淨覺
Asangha	無着
Avatamsaka Sutra	華嚴經
Baekje	百濟
Biografia dos Elevados Monges da Grande Tang Que Buscaram o Dharma no Ocidente	大唐西遊求法高僧傳
Biografia do Mestre do Dharma Tripitaka do Monastério Da Ci'en da Grande Tang	大唐大慈恩寺三藏法師傳

Bodhiruchi	菩提流支
Busan	釜山
Catálogo Completo de Livros Japoneses	国書総目録
Catálogo da Era Kaiyuan dos Ensinamentos de Shakyamuni	開元釋教錄
Catálogo Showa de Tesouros do Dharma	昭和法寶錄
Chang'an	長安
Chave Secreta para o Sutra do Coração	心經秘鍵
Chengshi, Escola	成實宗
Chiko	智光
Chitatsu	智達
Chitsu	智通
Chosgrub	法成
Chu Suiliang	褚遂良
Coleção de Ensinamentos Excepcionais dos Monastérios Zen	禪苑集英語錄
Coleção de Livros Categorizados	群書類從
Comentário Eloquente sobre o Sutra do Coração da Prajna Paramita	般若波羅蜜多心經華言

Comentário Venenoso sobre o Sutra do Coração	般若心經毒語
Consciência Apenas	唯識
Conto de Genji	源氏物語
Cronologia dos Budas Patriarcas	佛祖統紀
Cuiwei, Palácio	翠微宮
Dabianzheng Guanzhi (Amoghavajra)	大辯正廣智
Da Ci'en Si	大慈恩寺
Dadian Fatong	大顛寶通
Dai Thua Dang	大乘燈
Dajian Huineng, Sexto Patriarca	大鑑慧能
Daman Hongren, Quinto Patriarca	大滿弘忍
Danapala	施護
Daoxuan	道宣
Da Xingshan, Monastério	大興善寺
Despertar da Fé no Mahayana	乘起信論
Dharmachandra	法月
Dharmapala	護法

Diamante, Sutra do	金剛經
Documentos da Fonte de Tesouros de Shoso-in	正倉院文書
Dosho	道昭
Dunhuang	敦煌
Eihei Dogen	永平道元
Ensinamentos Registrados do Mestre de Dhyana Huong Hai	香海禪師語錄
Estágios da Yogachara	瑜伽師地論
Fabao	法寶
Fang, Monte	房山
Faxiang, Escola	法相宗
Fonte de Tesouros do Verdadeiro Olho do Dharma	正法眼藏
Fonte de Tesouros Universal do Sutra do Coração da Sabedoria Prajna Paramita	普遍智藏般若波羅蜜多心經
Furong Daokai	芙蓉道楷
Gikaku	義覺
Goryeo	高麗

Goryeo Tripitaka	高麗版大藏經
Grande Sutra	大經
Grande Sutra da Prajna Paramita	大般若般波羅蜜多經
Guang Hongming-ji	廣弘明集
Gyoin Hashimoto	橋本凝胤
Haein, Monastério	海印寺
Hakuin	白隱
Harshavandhana, Rei	戒月王
Hejian	荷堅
Histórias de Agora e Depois	今昔物語
Hokiichi Hanawa	塙保己一
Hongfu, Monastério	弘福寺
Horyu, Monastério	法隆寺
Huairen	懷仁
Huayuan, Escola	華嚴宗
Huijing	慧淨
Huili	慧立

Ikkyu	一休
Imperador Dai	代宗
Imperador Gao	高宗
Imperador Gomizuno'o	後水尾天皇
Imperador Gonara	後奈良天皇
Imperador Hyeon	顯宗
Imperador Qianlong	乾隆帝
Imperador Se	世宗
Imperador Sushun	崇峻天皇
Imperador Tai	太宗
Imperador Wen	文帝
Imperador Yang	煥帝
Imperial, Modelo	帝範
Introdução às Sagradas Escrituras da Grande Tang	大唐聖教序
Jiguo, Monastério	紀國寺
Jin, Dinastia	金朝
Jornada para o Ocidente	西遊記

Jushe, Escola	俱舍宗
Kaifeng	開封
Kofuku-ji	興福寺
Koin Takada	高田好胤
Koya, Monte	高野山
Kuji	窺基
Kukai	空海
Kumarajiva	鳩摩羅什
Kusha, Escola	俱舍宗
Lady Aoi	葵上
Lanxi Daolong	蘭溪道隆
Liang	梁
Li Shimin (Imperador Tai)	李世民
Livro Japonês de Histórias Milagrosas	日本靈異記
Liyan	利言
Li Yuan	李淵
Lokakshema	支縷迦纖
Louvor ao Sutra do Coração	般若心經贊

Louvor Sutil ao Sutra do Coração da Prajna Paramita	般若波羅蜜多心經幽贊
Lu Guang	呂光
Luoyang	洛陽
Madhyamika, Tratado	中論
Mãe Sagrada dos Budas Sutra do Coração da Prajna Paramita	聖佛母般若波羅蜜多經
Maha Prajna Paramita	摩訶般若波羅蜜多
Maha Prajna Paramita Sutra do Grande Dharani	摩訶般若波羅蜜多大明呪經
Maha Prajna Paramita, Sutra do Coração	摩訶般若波羅蜜多心經
Maha Prajana Paramita Sutra	大般若波羅蜜多經
Maitribhadra	慈賢
Minh Chau Huong Hai	明珠香海
Mogao, Grupo de Cavernas	莫高窟
Nagarjuna	龍樹
Nalanda, Monastério	那蘭陀寺
Nanyang Huizhong	南陽慧忠
	若波羅蜜多心經疏

Notas Gerais sobre o Sutra do
Coração da Prajna Paramita

Pessoa da Nuvem Louca (Ikkyu) 狂雲子

Prajna 般若

Prajnacakra 智慧輪

Prajna Paramita Segundo
o Sutra do Coração 般若波羅蜜多隨心經

Prajna Paramita Mantra Sutra 般若波羅蜜咒經

Puguang 普光

Registro da Região Ocidental Compilado

durante a Grande Dinastia Tang 大唐西域記

Registro do Tripitaka Traduzido 出三藏記集

Revelando o Segredo 解深密經

Rinzai, Escola 臨濟宗

Samadhi Nirmacana, Escritura 解深密經

Sengyou 僧祐

Sengzao 僧肇

Shakyamuni Buda 釋迦牟尼佛

Shentai 神泰

Shikshananda	實叉難陀
Shilabhadra	戒賢
Shingon, Escola	真言宗
Shu	蜀
Shu, versão	蜀版
Silla	新羅
Significado Essencial de Prajna	理趣分
Soto, Escola	曹洞宗
Suki	守其
Sutra do Coração de Prajna Ilustrado	般若心經圖繪
Sutra dos Grandes Encantamentos	大陀羅尼經
Suy, Dinastia	隨朝
Taisho, Cânone	大正大藏經
Texto de Mil Caracteres	千字文
Thanh Dam	清潭
Tianshan, Montanhas	三論宗
Tiantai, Escola	天臺宗

Tojung	道證
Torei	東嶺
Tratado sobre a Completitude da Consciência Apenas	成唯識論
Tratado sobre a Realização da Grande Sabedoria (Dazhidu Lun)	大智度論
Três Tratados, Escola dos	三論宗
Tripitaka	大藏經
Tu Turong	慈祥
Vasubandhu	世親
Versão Sino-sânscrita do Sutra do Coração da Prajna Paramita	梵本般若多心經
Wang Xizhi	王羲之
Wang Xuanmo	王玄謨
Wang Yuanlu	王圓籙
Wonch'uk	圓測
Xiaoyao, Jardim	逍遙園
Ximing, Vila	西明閣
Xixia	西夏

Xuanzang	玄奘
Y Lan, Rainha	倚蘭皇后
Yakushi-ji	藥師寺
Yancong	彥悰
Yaoxing	姚興
Yijing	義淨
Yogachara	瑜伽行
Yulin, Grupo de Cavernas	榆林窟
Yumen, Barreira	玉門閥
Yu Shinan	虞世南
Zanning	贊寧
Zen, Escola	禪宗
Zhihuilun	智慧輪
Zhipan	志磐
Zhiqian	支謙
Zhiren	知仁
Zhisheng	智昇
Zhongnan, Montanha	終南山

Zizhou Zhishen

資州智詵

Zou, Dinastia

周

Zou Xingsi

周興嗣

BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA

INGLÊS

- Bokar Rinpoche e Khenpo Donyo. *Profound Wisdom of the Heart Sutra and other Teachings*. São Francisco: ClearPoint Press, 1994. Traduzido do francês por Christian Buchet.
- Brünhölzl, Karl. *The Heart Attack Sutra: A New Commentary on the Heart Sutra*. Ithaca: Snow Lion Publications, 2012.
- Chang, Garma C. C. *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. Londres: Allen & Unwin, 1972.
- Conze, Edward. *Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra and The Heart Sutra*. Londres: Allen & Unwin, 1958.
- . *The Prajnaparamita Literature*. The Hague: Mouton, 1960.
- . *Thirty Years of Buddhist Studies*. Oxford: Bruno Cassirer Publishers, 1967.
- , (trad./ed.). *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayalankara*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Cook, Francis. “Fa-tsang’s Brief Commentary on the Prajnaparamita-hrdaya-sutra,” in *Mahayana Buddhist Meditation: Theory and Practice* por Minoru Kiyota, p.167–206. Honolulu: University of Hawaii Press, 1978.
- Eckel, M. David. “Indian Commentaries on the *Heart Sutra*: The Politics of Interpretation.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10, n. 2, 1987, p.69–79.
- Evans-Wentz, W. Y. *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*. Nova York: Oxford University Press, 1935.
- Fox, Douglas A. *The Heart of Buddhist Wisdom: A Translation of the Heart Sutra, with Historical Introduction and Commentary. Studies in Asian Thought and Religion* 3. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1985.
- Glassman, Bernie. *Infinite Circle: Teachings in Zen*. Boston: Shambhala Publications, 2002.
- Gyatso, Geshe Kelsang. *Heart of Wisdom: A Commentary to the Heart Sutra*. Londres: Tharpa Publications, 1986.

- Hakuin. *Zen Words for the Heart: Hakuin's Commentary on The Heart Sutra*. Traduzido por Norman Waddell. Boston: Shambhala Publications, 1996.
- Hasegawa, Seikan. *The Cave of Poison Grass: Essays on the Hannyā Sutra*. Arlington: Great Ocean Publishers, 1975.
- Hua, Hsuan. *The Heart of Prajna Paramita Sutra. With "Verses without a Stand" and Prose Commentary*. São Francisco: Buddhist Text Translation Society, 1980. Traduzido pela Buddhist Text Translation Society.
- K'ueichi. *Comprehensive Commentary on the Heart Sutra*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2001. Traduzido do chinês de K'uei-chi por Heng-ching Shih.
- Kukai. *Major Works. With an Account of His Life and a Study of His Thought*. Nova York: Columbia University Press, 1972. Traduzido por Yoshito S. Hakeda.
- Leggett, Trevor. *The Tiger's Cave*. Londres: Rider & Company, 1964.
- . *Zen and the Ways*. Boulder: Shambhala Publications, 1978.
- Loori, John Daido. *Mountain Record of Zen Talks*. Boston: Shambhala Publications, 1988.
- Lopez, Donald S., Jr. *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- . *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sutra*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Luk, Charles (Lu K'uan Yu). *Ch'an and Zen Teaching*. Londres: Rider & Company, 1961.
- Maha Prajna Paramita Hridaya Sutra: Heart of the Great Wisdom Paramita Sutra*. Chicago: The Dharma House, 1975. Tradução com comentários por Gyomay M. Kubose.
- McRae, John R. “Ch'an Commentaries on the *Heart Sutra*: Preliminary Inferences on the Permutation of Chinese Buddhism”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, v.11, n.2. 1988, p.87–115.
- Mu Soeng Sunim. *Heart Sutra: Ancient Buddhist Wisdom in the Light of Quantum Reality*. Cumberland: Primary Point Press, 1991.
- Müller, F. Max, e Bunyiu Nanjo (eds.) “The Ancient Palm-leaves Containing the Prajnaparamita-hridaya-sutra and the Ushnisha-vigaya-dharani”. *Anecdota Oxoniensia*, Aryan Series, v.1, p.3. Oxford: Clarendon Press, 1884.
- Müller, Max F. (ed.) *Buddhist Mahayana Texts. The Sacred Books of the East*, vol. 49. Oxford: Oxford University Press, 1894.
- Nattier, Jan. “The *Heart Sutra*: A Chinese Apocryphal Text?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, v.15, n.2, 1992, p.153–223.
- Nhat Hanh, Thich. *The Heart of Understanding*. Berkeley: Parallax Press, 1988. Editado por Peter Levitt.

- Osho. *The Heart Sutra: Discourses on the Prajnaparamita Hridayam Sutra of Gautama the Buddha*. Shaftesbury: Element Books, 1994.
- Prajnaparamita and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*. Editado por Lewis Lancaster. Berkeley: Buddhist Studies Series 1. Berkeley: University of California, 1977.
- Red Pine. *The Heart Sutra: The Womb of Buddhas*. Washington, DC: Shoemaker & Hoard, 2004.
- Rinchen, Geshe Sonam. *The Heart Sutra: An Oral Teaching*. Ithaca: Snow Lion Press, 2003. Traduzido e editado por Ruth Sonam.
- Suzuki, Daisetz T. *Manual of Zen Buddhism*. Londres: Rider, 1950.
- Swearer, Donald K., ed. *Secrets of the Lotus*. Nova York: The Macmillan Company, 1971.
- Tenzin Gyatso, o Décimo Quarto Dalai Lama. *Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings*. Somerville: Wisdom Publications, 2002. Traduzido e editado por Geshe Thupten Jinpa.
- Trungpa, Chögyam. *Além do materialismo espiritual*. Teresópolis: Editora Lúcida Letra, 2016.
- Vira, Raghu e Lokesh Chandra, eds. *Gilgit Buddhist Manuscripts*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995), v.1, p.215–216.
- Wei Wu Wei. *Open Secrets*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1965.

JAPONÊS

- Fujita, Hironori. *Hannya Shingyo “Ku” no Seiko Hosoku* [O Sutra do Coração de Prajna: As Leis da Vacuidade do Sucesso]. Tóquio: Yamashita Shuppan, 1996.
- Fujiyoshi, Jikai. *Hannya Shingyo to Chado* [Sutra do Coração de Prajna e Cerimônia do Chá]. Tóquio: Daito Shuppansha, 1993.
- Fukui, Fumimasa-Bunga, *Hannya Shingyo no Sogoteki Kenkyu* [Estudo Abrangente do Sutra do Coração]. Tóquio: Shunjusha, 2000.
- Hannya Shingyo Uranai* [Sutra do Coração de Prajna Divinatório]. Tóquio: Shogakukan Publications, 2000.
- Hasegawa, Yozo. “*Hannya Shingyo*” no Kenkyu: Kore wa Daizange no Kyoten de Aru. [Estudo do Sutra do Coração de Prajna: Esta é uma Escritura de Grande Penitência]. Tóquio: Kobunsha, 1989.
- Hiro, Sachiya. *Hannya Shingyo Jissenho: Nayami ga Mirumiru Kaisetsusuru* [O Modo de Prática do Sutra do Coração de Prajna: Preocupações São Instantaneamente Solucionadas]. Tóquio: Shogakukan, 2000.
- . *Hannya Shingyo Nihyaku Rokujunimoji no Uchu* [Sutra do Coração de Prajna: Um Universo de 262 Caracteres]. Tóquio: Shogakukan, 1998.

- Itokawa, Hideo. *Hannya Shingyo to Saishin Uchuron: Uchu no Meikyu e no Chosen: Saisentan Kagaku no Kabe wo Uchiyabutta Shoeki no Kagi* [O Sutra do Coração de Prajna e a Cosmologia Mais Recente: Desafio para o Labirinto do Cosmos; Uma Chave Surpreendente Que Rompeu a Barreira da Ciência Mais Avançada]. Tóquio: Seishun Shuppansha, 1994.
- Iyanaga, Nobumi. *Kannon Hen'yotan* [A História da Transformação de Avalokiteshvara]. Quioto: Hozokan, 2002.
- Kajiyama, Yuichi. *Hannya Kyo* [Sutra de Prajna]. Tóquio: Chuokoron-sha, 1976.
- Kanaoka, Shuyu. *Hannya Shingyo* [Sutra do Coração da Prajna Paramita]. Tóquio: Kodansha, 2001.
- Kimura, Toshihiko, e Tomoyasu Takenaka. *Zenshu no Darani* [Dharanis na Escola Zen]. Tóquio: Daito Shuppansha, 1998.
- Kiriyama, Yasuo. *Hannya Shingyo Meisoho* [O Modo de Meditação do Sutra do Coração de Prajna]. Tóquio: Hirakawa Shuppansha, 1994.
- Konno, Ken'ichi. *Hannya Shingyo wa Shitte Ita: Sentan Kagaku no Shikaku* [O Sutra do Coração de Prajna Sabia: O Ponto Cego da Ciência Mais Avançada]. Tóquio: Tokuma Shoten, 2000.
- Kubo, Shunryo. *Hannya Shingyo 90 no Chie: 276 Ji ni Kome rare ta Ikikata no Shinzui* [90 Sabedorias do Sutra do Coração de Prajna: A Essência da Vida Condensada em 276 Ideogramas]. Tóquio: Mikasa Shobo, 1985.
- . *Hannya Shingyo: Jinsei wo Tsuyoku Ikiru 101 no Hintō* [O Sutra do Coração de Prajna: 101 Sugestões para uma Vida Poderosa]. Tóquio: Mikasa Shobo, 1993.
- Matsumoto, Yukio. *Hannya Shingyo 100 no Seiko Hosoku: Gammo ga Jitsugensuru Kiseki no Godairiki* [As Cem Leis para o Sucesso do Sutra do Coração de Prajna: Cinco Grande Poderes Milagrosos para Realizar os Desejos]. Tóquio: Uiguru, 1986.
- Muraoka, Tasaburo. *Hannya Shingyo to Seisho* [O Sutra do Coração de Prajna e as Bíblias]. Quioto: Uchuronsha, 1980.
- Nakamura, Hajime, e Kazuyoshi Kino. *Hannya Shingyo / Kongohanna-kyo* [O Sutra do Coração da Prajna Paramita e o Sutra do Diamante]. Tóquio: Iwanami Shoten, 1959, 2001.
- Nakano, Yudo. *Hannya Shingyo no Kakumei: Tohigan no Shugyo wo Toku* [A Revolução do Sutra do Coração de Prajna: Expondo a Prática para Atingir a Outra Margem]. Tóquio: Genshu Shuppansha, 1993.
- Nhat Hanh, Thich. *Tikku Natto Han no Hannya Shingyo* [O Sutra do Coração de Prajna por Thich Nhat Hanh]. Tradução de Kazuaki Tanahashi de *The Heart of Understanding*. Tóquio: Sojinsha, 1995. Originalmente publicado como *The Heart of Understanding*. Berkeley Press, 1988.
- Osuga, Katsumi. *Hannya Shingyo de Tsukamu Ki no Gokui* [O Segredo Definitivo para Conseguir Ki com o Sutra do Coração de Prajna]. Tóquio: Purejidento-sha, 1993.
- Setouchi, Jakuchō, Umehara Takeshi, et al. *Hannya Shingyo no Kokoro: Torawareni Ikikata wo Motomete* [Coração do Sutra do Coração de Prajna: Em Busca de uma Forma de Viver sem Limites]. Tóquio: Purejidento-sha, 2000.

Suzuki, Isao. *Eigo to Hannya Shingyo wo Musubu Gogen no Hashi* [Uma Ponte Etimológica entre o Inglês e o Prajnaparamita-hridaya]. Nagoya: Chunichi Bunka, 1981.

Takubo, Shuyo. *Kaisetsu Hannya Shingyo* (Comentários sobre o Sutra do Coração de Prajna). Tóquio: Hirakawa Shuppansha, 1983.

Que muitos seres sejam beneficiados.

NOTAS

- [1] Edward Conze, *The Prajnaparamita Literature* (The Hague: Mouton, 1960; Tóquio: The Reiyukai, 1978), p.11.
- [2] D. T. Suzuki. *Essays in Zen Buddhism: 1-3 Series* (Londres: Rider & Co., 1973), p.27.
- [3] Karl Brunnholzl, *The Heart Attack Sutra: A New Commentary on the Heart Sutra* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2012), p.7.
- [4] Jon Kabat-Zinn, “Selected Scientific Papers on Mindfulness and MBSR”, no Apêndice: Reading List for *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain and Illness* (Nova York: Delacorte Press, 1990), 452. Jon Kabat-Zinn e Richard J. Davidson (eds.) com Zara Houshmand, *The Mind’s Own Physician: A Scientific Dialogue with the Dalai Lama on the Healing Powers of Meditation* (Oakland, Calif.: New Harbinger Publications, 2011).
- [5] Kazuaki Tanahashi, ed., *Treasury of the True Dharma Eye: Zen Master Dogen’s Shobo Genzo* (Boston: Shambhala Publications, 2010), p.332.
- [6] Ibid.
- [7] Ibid., p.5.
- [8] Ibid., p.29.
- [9] Ibid.
- [10] Sobre estudos científicos a respeito da eficácia da oração para a cura, ver Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine* (São Francisco: Harper San Francisco, 1993), p.169.
- [11] Tanahashi, ibid., p.287.
- [12] Ibid., p.25.
- [13] *Biography of the Tripitaka Dharma Master of the Da Ci’en Monastery of the Great Tang Dinasty,* Taisho*, nº 2053. Também busquei referências nos relatos de Eryu (Huili*) e Genso (Yancong*), em Kazutoshi Nagasawa, tradutor, *Genjo Sanzo: Saiiki, Indo Kiko* (Tripitaka Master

Xuanzang: Central Asia and India Journal) (Tóquio: Kodansha, 1998). Para descrições adicionais da vida de Xuanzang, ver Samuel Beal (trad.) *The Life of Hiuen-tsiang* (Londres, 1888, 1914), ou a tradução de Li Yunghsi, *The Life od Hsüan-tsang* (Pequim: The Chinese Buddhist Association, 1959).

The Silk Road Journey with Xuanzang por Sally Hovey Wriggins (Boulder, Col.: Westview Press, 2004) oferece um excelente relato da jornada de Xuanzang. Neste livro, segui amplamente a escolha das melhores versões dos nomes de localidades.

[14] *Hongguang Mingji** por Sengzao* afirma que Xuanzang partiu em 627. Eryu (Huili) e Genso, *Genjo Sanzo*, p.54.

[15] Este texto existe apenas na forma de uma tradução chinesa por Xuanzang.

[16] *Records of the Western Regions Compiled during the Great Tang Dynasty,* Taisho*, nº 2087.

[17] O monumento de pedra para gravar esta introdução foi erigido no Monastério Da Ci'en de Xuanzang em 656, três anos depois da morte de Tai. A caligrafia foi feita por Chu Suiliang,* o calígrafo da corte.

[18] Esta história foi registrada no Fascículo 8 de *Kaiyuan Era Catalog of Shakyamuni's Teachings* (Kaiyuan Shijiao Lu)*, compilado por Zhisheng em 730. *Taisho*, nº 2154, v. 55, 555c.

[19] Este texto, o *Grande Sutra da Prajna Paramita,* Taisho*, nº 220, ocupa os volumes 5 a 7, três dos 85 volumes de literatura no *Taisho Shinshu Daizokyo* em cem volumes (abreviado neste livro como *Taisho*), o mais extenso cânone budista na língua chinesa.

[20] *Japanese Book of Miraculous Stories* (Nihon Ryoi Ki)*, vol. 1, seção 14.

[21] Ibid., vol. 2, seção 15.

[22] Fumimasa-Bunga Fukui, *Comprehensive Study of the Heart Sutra* (Hannya Shingyo no Sogoteki Kenkyu), p.49.

[23] *Complete Collection of the National Treasures and Important Cultural Properties* (Kokuho Juyo Bunkazai Taizen) (Tóquio: Mainichi Shinbunsha, 1997), p.1: 626.

[24] Shinko Mochizuki, ed., *Mochizuki's Great Encyclopedia of Buddhism* (Mochizuki Bukkyo Daijiten) (Tóquio: Sekai Seiten Kanko Kyokai, 1954-63) p.9: 456.

[25] *Great Dictionary of Classical Japanese Literature* (Nihon Koten Bungaku Daijiten), p.5: 113.

[26] Roger S. Keyes, *Ehon: The Artist and the Book in Japan* (Nova York: The New York Public Library; Seattle: University of Washington Press, 2006), p.1.

[27] Frances Wood e Mark Barnard, *The Diamond Sutra: The Story of the World's Earliest Dated Printed Book* (Londres: British Library Board, 2010), p.6.

[28] Shuyu Kanaoka e outros, *Great Encyclopedia of Buddhist Culture* (Bukkyo Bunka Daijiten) (Tokyo Kosei Publications, 1989), p.98.

[29] Genmyo Ono, ed., *Great Dictionary of Explanations on Buddhist Books* (Bussho Kaisetsu Daijiten) (Tóquio: Daito Publications, 1936), 12:691.

[30] Fukui, ibid., p.441.

[31] Dado o status proeminente do Sutra do Coração, conforme discutirei no capítulo “Entusiasmo Chinês”, não vejo razão para sua exclusão de qualquer uma destas versões do *Tripitaka*.

[32] Lewis R. Lancaster, com Sung-bae Park. *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue* (Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1979), 15. Ahn Kay-hyon, “Publication of Buddhist Scriptures in the Goryeo Period” em *Buddhist Culture in Korea*, Chun Shin-yong (ed.). Seul: International Cultural Foundation, p.87.

[33] Ibid. Os números de blocos e escrituras variam segundo os estudiosos.

[34] Superfície de alívio se refere aqui a uma matriz de impressão, semelhante às matrizes de xilogravura.

[35] Ver Lancaster, p.16.

[36] Tsunekazu Nishioka, e outros, *Yomigaeru Yakushi-ji Saito* (The Yakushi-ji West Pagoda Ressurrected, Tóquio: Soshisha, 1981), p.127.

[37] Ibid., p.195.

[38] Muitos estudiosos japoneses contemporâneos estimam as datas de 448 a 368 a.C., com base na tradição textual do norte. Segundo Paul Harrison, professor de estudos budistas na Universidade de Stanford, em sua comunicação por e-mail, comigo, de 2013: “Muitos estudiosos, hoje, acreditam que as datas 566-486 são antigas demais. Alguns colocam a morte do Buda mais próxima do final do século V, ou seja, 400 a.C. De qualquer forma, não há consenso sobre esse tema hoje.”

[39] Kazuaki Tanahashi e Peter Levitt, tradução e novo relato. *A Flock of Fools: Ancient Buddhist Tales of Wisdom e Laughter from the One Hundred Parable Sutra* (Nova York: Grove Press, 2004), p.13.

[40] Edward Conze, *The Prajnaparamita Literature* (The Hague: Mouton, 1960; Tóquio: The Reiyukai, 1978), 9. *The Thirty Years of Buddhist Studies* (Oxford: Bruno Cassirer Publishers, 1967), p.123.

[41] Raghu Vira e Lokesh Chandra (eds.) *Gilgit Buddhist Manuscripts: Revised and Enlarged Compact Facsimile Edition* (*Bibliotheca Indo-Buddhica Series* Nº 150) (Déli: Sri Satguru Publications, 1995), vol. 1, placas 215-216.

[42] Jan Nattier, “The Heart Sutra: A Chinese Apocryphal Text?” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, v. 2 (1992), 204, nota 15.

[43] Fukui, ibid., p.11.

[44] Taisho, nº 250.

[45] Taisho, nº 251.

[46] Fukui, *ibid.*, p.69.

[47] Taisho, nº 252.

[48] Taisho, nº 253.

[49] Taisho, nº 255.

[50] Taisho, nº 254.

[51] Taisho, nº 257.

[52] Fukui, *ibid.*, p.12.

[53] A “inclusão” da assim denominada tradução Zhiqian do Sutra do Coração na lista de Sengyou é discutida por Jan Nattier. Sua observação é introduzida no capítulo 13.

[54] Wood e Barnard, *ibid.*, p.20.

[55] Fukui, *ibid.*, p.25.

[56] Masayoshi Kaneko acredita que o material no qual este manuscrito foi escrito não é a folha de palmeira, e que esta foi criada na China. Shuyo Takubo e Shoki Kanayama, *Bonji Shittan* (As escritas Sânscrita e Siddham; Tóquio: Hirakawa Publications, 1981), 58.

[57] F. Max Müller (ed.), *Buddhist Texts from Japan* (Oxford: Clarendon Press, 1881).

[58] *Mikkyo Kenkyu* (Estudo do Budismo Esotérico), v. 70. Ver Nakamura Hajime e Kino Kazuyoshi, *Hannya Shingyo/Kongo Hannya Kyo* (Sutra do Coração da Prajna e Sutra do Diamante; Tóquio: Iwanami Shoten, 1959, 2001), p.172.

[59] Takubo e Kanayama, *ibid.*, p.42, p.180.

[60] *Ibid.*, p.56.

[61] A palavra *ushnisha* se refere à protuberância carnosa sobre a coroa, uma das 32 marcas do Buda.

[62] Takubo e Kanaoka, *ibid.*, p.168.

[63] Müller, *Buddhist Texts from Japan*.

[64] Shuyu Kanaoka, *Hannya Shingyo* (Sutra do Coração da Prajna Paramita; Tóquio: Kodansha, 2001), p.17, p.166.

[65] *Taisho*, nº 256; Stein, nº 700 (Londres: The British Library).

[66] Fukui, *ibid.*, p.95. (A citação foi traduzida por Tanahashi).

[67] Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, p.154.

[68] Fukui, *ibid.*, p.63, p.64.

[69] Donald S. Lopez Jr., *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries* (Albany: State University of New York Press, 1988), p.5.

[70] Nattier, ibif. A Dra. Nattier foi anteriormente professora no Instituto Internacional de Pesquisas de Budologia Avançada da Universidade de Soka, em Tóquio. Alterei a transliteração chinesa que ela usou para o sistema pinyin, e alterei as divisões das palavras nos títulos dos sutras, de modo a manter a consistência de estilo deste livro.

[71] Ele é conhecido como *Maha Prajna Paramita Sutra** ou *Grande Sutra* a partir do seu título chinês, mas seu título em sânscrito pode ser traduzido como “Prajna Paramita em 25 mil Linhas” e não contém a palavra “sutra”.

[72] Por exemplo, Nattier demonstra que a versão em sânscrito da *Prajna Paramita em 25 mil Linhas*, “*na ... utpadyate, na nirudhyate ...*” ([Ele] não nasce, não é extinto...) *Grande Sutra* em chinês e *Sutra do Coração* em chinês, “*bu sheng bu mie*” *Sutra do Coração* em sânscrito, “*anutpanna aniruddh*” ([Eles] são não nascidos, não extintos ...). Entre esses dois textos em sânscrito, a gramática difere – verbos vs. adjetivos, singular vs. plural. Está no segmento 11, em minha divisão. (Ver apêndice 1). Para mais comparações destes dois textos em sânscrito, ver Nattier, ibid., p.163.

[73] Nattier, ibid., p.172.

[74] O mantra do Sutra do Coração é encontrado no terceiro fascículo do *Sutra de uma Coleção de Dharanis*, Taisho, nº 901, p.18:807.

[75] Nattier cita a fonte desta história como Arthur Waley, *The Real Tripitaka and Other Pieces* (Londres: Allen & Unwin, 1952), p.53. Nattier, ibid., n. 61.

[76] Nattier, ibid., p.182. E ver John McRae, “Ch’án Commentaries on the Heart Sutra: Preliminary Inferences on the Permutation of Chinese Buddhism”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 11:88 (1988).

[77] Nattier, ibid., p.183.

[78] Ibid., n71 cita Fukui, ibid., p.177.

[79] Nattier, ibid., p.187. Comparem o segmento 7, nesses textos, no apêndice 1.

[80] Ibid., p.188.

[81] Ibid., p.189.

[82] Ibid., p.189.

[83] Ibid., p.191.

[84] Ibid., p.190.

[85] Ibid., p.194.

[86] Ibid., p.199.

[87] Fukui, ibid., p.549. A citação foi traduzida por Tanahashi.

[88] Ibid. A citação foi traduzida por Tanahashi.

[89] Ibid., p.561. A citação foi traduzida por Tanahashi.

[90] Red Pine, *The Heart Sutra* (Washington, D.C.: Shoemaker & Hoard, 2004), 23.

[91] Ver acima, p.69, a linha do Sutra do Coração bilíngue de Amoghavajra*. (fig. 7).

[92] Segundo Nattier: “Enquanto o Grande Sutra foi traduzido para o chinês pelo final do século III d.C., o Sutra do Coração aparece pela primeira vez muito depois, no século V d.C. na possibilidade mais antiga, e bem provavelmente não apareceu antes do século VII.” (Ibid., 166).

[93] Ibid., 191: “Se estas linhas não foram removidas pelo próprio Xuanzang, então elas devem ter sido extraídas em algum momento antes de ele encontrar o texto.” Ela parece implicar que a versão de Xuanzang veio depois da assim chamada versão de Kumarajiva do Sutra do Coração. Estes são os segmentos 6x e 11x, em minha divisão.

[94] A razão para essa conjectura é que, se a versão de Kumarajiva tivesse surgido depois da versão de Xuanzang, as duas seções que foram retiradas na versão de Xuanzang teriam sido recolocadas na versão de Kumarajiva.

[95] Isto corresponde ao segmento 32 de minha divisão.

[96] Segmento 6x, logo antes do segmento 7, na minha divisão.

[97] Fukui, ibid., p.78.

[98] Ibid., p.562.

[99] Nattier, ibid., p.189.

[100] O sucessor de Xuanzang, Kuiji*, escreveu outro relato: “Mais adiante, quando Xuanzang fazia meditação caminhando ao redor do relicário dos sutras no Monastério de Nalanda, Índia, aquele monge reapareceu e se identificou como Avalokiteshvara, ofereceu-lhe bônçãos para um retorno seguro para casa, e desapareceu”. (Fukui, ibid., 79). O texto que inclui esta introdução menciona o nome póstumo de Amoghavajra.* Isso significa que foi copiado depois de sua morte em 774 d.C.

[101] Nattier, ibid., p.196.

[102] O texto de Kuiji* foi gravado na parede de pedra no Monastério Da Xingshan*, no oeste da capital. (Fukui, ibid., p.78).

[103] Segundo a *Eulogy to Dharma Master Kumarajiva**, de um de seus principais alunos, Sengzao*, incluído no *Hongming Mingji*.*

[104] *Great Dictionary of Buddhist Culture*, 320. *Satyasiddhi* é um tratado de Harivarana (250-350) discutindo “Tudo é shunyata.” *Three Treatises* consiste de dois tratados atribuídos a Nagarjuna e um a Aryadeva.

[105] Por exemplo, comparem o segmento 9 do texto dele com o dos textos precedentes.

[106] Idênticos na tradução de Kumarajiva do Grande Sutra e na versão de Xuanzang do Sutra do Coração chinês são os segmentos 7-9 e 11-20. Além disso, os segmentos 6 e 10 são similares, exceto pelos ideogramas diferentes para o nome de Shariputra. Ver Apêndice 2, Expressões idênticas nos textos chineses.

[107] Esta linha idêntica nos dois textos é apontada por Nattier, ibid., 171. Ver o segmento 7 em minha divisão. Notem que o Dazhidu Lun tem uma expressão diferente sobre este segmento.

[108] Nattier, ibid., 184.

[109] Eles são os segmentos, 5, 8, 9, 11, 13-21, 24, 25, 27, 28, 30, 33, 36, 37, 39 e 43. Onze dos 23 segmentos compartilhados entre as versões α e de Xuanzang são idênticos àqueles do Grande Sutra de Kumarajiva. Ver Apêndice 2, Expressões idênticas nos textos chineses.

[110] Eles são os segmentos 6 e 40-42.

[111] Nos segmentos 2, 23, 31 e 38.

[112] Xuanzang eliminou caracteres dos segmentos 6x, 11x e 22. Ele acrescentou caracteres nos segmentos 2, 4, 22, 23, 29, 31 e 38.

[113] Ver o segmento 0 na parte Termos e Conceitos.

[114] Ver a discussão sobre *mantra* no segmento 33 em Termos e Conceitos.

[115] Idênticos na tradução do texto mais longo e na tradução de Xuanzang são os segmentos 6-39.

[116] Ver Nattier, ibid., p.177.

[117] O primeiro texto mais longo do Hridaya que conhecemos é uma tradução para o chinês por Dharmachandra, que chegou à China em 732 d.C.; ele é intitulado “Fonte de Tesouros da Sabedoria Universal Sutra do Coração da Prajna Paramita.”

[118] O monastério Hongfu foi onde Xuanzang começou a se engajar nas traduções de 645 a 648, quando se transferiu para o monastério Da Ci'en.* Ver Fukui, *Hannya Shingyo no Sogoteki Kenkyu* p.27, para o texto da gravação relativa ao Sutra do Coração. E também Shunkei Iijima, ed., *Shodo Jiten* [Grande Enciclopédia de Caligrafia] (Tóquio: Tokyodo Shuppan, 1995), p.59.

[119] Fukui, *Hannya Shingyo no Sogoteki Kenkyu*, p.365.

[120] *Taisho*, nº 1710. Este texto também é traduzido como “Comentário Abrangente sobre o Sutra do Coração”. Ver a Bibliografia Selecionada para detalhes.

[121] *Taisho*, ibid., 33-524a.

[122] John R. McRae, “Chán Commentaries”, p.91.

[123] Ibid., p.92.

[124] Ibid.

[125] Ibid., p.87.

[126] *Taisho*, nº 1711.

[127] Eunsu Cho, “Wonch’uk’s Place in the East Asian Buddhist Tradition”, “*Currents and Countercurrents*”, ed. Robert E. Buswell Jr. (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), p.198.

[128] Yijing (635-713), *Da Tang xiyu quifa gaoseng zhuan* (Biografia dos Grandes Monges na Grande Tang Que Buscaram o Dharma no Ocidente)*, *Taisho*, v. 51, n. 2066, p.4, 8; Zanning (919-1001), *Song gaoseng zhuan* (Biografia dos Grandes Monges na Song), *Taisho*, v. 50, nº 2061, p.727.

[129] Sugerido por meu pesquisador vietnamita, Quang Huyen.

[130] *Thien uyen tap anh ngu luc* (Ensinamentos Extraordinários Reunidos dos Monastérios Zen*), 19a-21b.

[131] Isto está incluído nos *Ensinamentos Registrados do Mestre de Dhyana Huong Hai**, ed. Tu Turong.* Soc Thien Pagoda, 1833.

[132] *The History of Buddhism in Vietnam*, ed. Nguyen Tai Thu (The Council for Research in Values and Philosophy, 2008), p.247.

[133] Minhas breves referências a alguns dos comentários indianos e tibetanos neste capítulo se devem, em grande medida, ao grande estudo de Donald S. Lopez em *The Heart Sutra Explained*.

[134] Ibid., p.3.

[135] Ibid., p.8, 71. Eu mesmo reorganizei a frase a partir da linha traduzida por Lopez.

[136] Ibid., p.130. Esta linha representa o resumo de Lopez de uma afirmação de Atisha.

[137] Shu’yu Kanaoka, *Hannya Shin Gyo* [Sutra do Coração da Prajna Paramita] (Tóquio: Kodansha, 2001), p.208.

[138] Lopez, p.68, 112.

[139] Esta informação tem por base minha correspondência de 2013 com Tempa Dukte Lama de Humla, Nepal, e Changa Dorji, da Universidade Real do Butão.

[140] Lopez, p.14.

[141] Ibid., p.143.

[142] Ibid., p.148.

[143] James Gentry, “Representation of Efficacy: The Ritual Expulsion of Mongol Armies in the Consolidation and Expansion of the Tsang (Gtsang) Dynasty”, em *Tibetan Ritual*, ed. José Ignacio Cabezón (Oxford: Oxford University Press, 2010), p.150.

[144] Vesna Wallace, “Texts as Deities: Mongols’ Rituals of Worshipping Sutras and Rituals of Accomplishing Various Goals by Means of Sutras”, *ibid.*, p.219. (Eu troquei os nomes dos sutras em sânscrito por suas traduções em inglês.)

[145] *Ibid.*, p.218, 220.

[146] Patrick Hanan (ed.), *Treasures of the Yenching* (Cambridge: Harvard-Yenching Library, Harvard University, 2003), 112.

[147] Tanahashi, *ibid.*, p.28.

[148] Esta citação é uma tradução minha de *Illustrated Prajna Heart Sutra* (Hannya Shingyo Zue) (Kyoto: Zen Bunka Kenkyu-jo, 1995), p.1.

[149] Esta citação é uma tradução minha de *Complete Works of Priest Hakuin* (Hakuin Osho Zenshu), v. 2, ed. Mitsumura Goto (Tóquio: Ryukinsha, 1935), p.8. Ver também *Zen Words for the Heart: Hakuin’s Commentary on the Heart Sutra*, tradução Norman Waddell (Boston: Shambhala Publications, 1996).

[150] Takubo e Kanayama, *Sanskrit Letters and Shiddham* (Bonji Shittan) (Tóquio: Hirakawa Shuppan, 1981), p.25.

[151] *Ibid.*, p.40-57.

[152] Akira Suganuma, *New Basics for Sanskrit* (Shin Sansukuritto no Kiso) (Tóquio: Hirakawa Shuppan, 1994), p.1-13.

[153] Anshuman Pandey, “Proposal to Encode the Siddham Script in ISO/IEC 10646”, www.unicode.org/L2/L2012/12234r-n4294-siddham.pdf

[154] Peter B. Golden, *Central Asia in World History* (Nova York: Oxford University Press, 2011), p.47.

[155] Abdurishid Yakup, *Prajnaparamita Literature in Old Uyghur* (Thurnhout, Bélgica: Brepol Publishers, 2010), 223.

[156] Akira Nakanishi, *Writing Systems of the World* (Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle Co., 1980), 96.

[157] Prods Oktor Skjørvø, “The Khotanese Hrdayasutra” em *A Green Leaf: Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, ed. W. Sundermann et al. (Leiden: E. J. Brill: 1988), 157.

[158] Yakup, *Prajnaparamita Literature*, 223; ver também figuras 79-88.

[159] Nakanishi, *Writing Systems of the World*, p.90.

[160] Takubo e Kanayama, *Bonji Shittan*, p.97.

[161] Andrew Robinson, *The Story of Writing* (Londres: Thames and Hudson, 1995), p.16.

[162] *Ibid.*, p.11.

[163] Gordon J. Hamilton, *The Origins of the West Semitic Alphabet in Egyptioan Scripts* (Washington, D.C.: The Catholic Biblical Association of America, 2006), p.16.

[164] Geoffrey Sampson, *Writing Systems: A Linguistic Introduction* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1985), p.99.

[165] Um gráfico na parte interna da capa traseira de *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 4^a ed., apresenta as relações genealógicas das línguas desta família.

[166] Sampson, p.150.

[167] Andrew Dalby, *Dictionary of Languages* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1998).

[168] Nankei Tachibana, *Hoppo Kiko* (Journal in the North), em Mochizuki, *Mochizuki Bukkyo Daijiten*, p.1085.

[169] Sampson, p.120.

[170] *Garuda* (Berkeley: Shambhala, 1973), p.3:40.

[171] Discutirei a similaridade e as diferenças entre *dharani* e *mantra* em Termos e Conceitos.

[172] D. T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, p.26.

[173] Edward Conze, *Buddhist Wisdom Books: Containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra* (Londres: Allen & Unwin, 1958), p.77.

[174] Hideo Itokawa, *Hannya Shingyo to Saishin Uchuron: Uchu no Meikyu e no Chosen: Saisentan Kagaku no Kabe wo Uchiyabutta Shogeki no Kagi* [Sutra do Coração de Prajna e a mais Recente Cosmologia: Desafio para o Labirinto do Cosmos; Chave Surpreendente que Rompeu a Barreira da Ciência Mais Avançada] (Tóquio: Sheisun Shuppansha, 1994), p.33. Para outras discussões sobre a relação entre o Sutra do Coração e a física quântica, ver *Heart Sutra: Ancient Buddhist Wisdom in the Light of Quantum Reality*, por Mu Soeng.

[175] Este é um trecho de minha entrevista com Dr. Hut em minha casa, em Berkeley, Califórnia, em abril de 2013.

[176] Neil D. Theise, “From the Bottom Up”, *Tricycle: The Buddhist Review*, Verão de 2006, p.24.

[177] Ibid.

[178] Este é um resumo de uma comunicação com Dr. Kaszniak, em 16 de maio de 2007.

[179] Ibid.

[180] Isto também vem de minha entrevista com Dr. Hut, em abril de 2013.

[181] Para o estudo semântico de palavras sânscritas, baseei-me especialmente em Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford, Clarendon Press, 1899) [daqui em diante abreviado SED].

[182] Para o estudo comparativo linguístico de palavras sânscritas eu me baseei especialmente no SED, assim como em Julius Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* [Dicionário Etimológico Indo-Germânico], v. 1 (Berna: Francke, 1959; daqui em diante abreviado IEW). Eu também utilizei o livro editado por Calvert Watkins, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, 2000 (daqui em diante abreviado AHDIER) e a obra de Isao Suzuki, *Eigo to Hannya Shingyo wo Musubu Gogen no Hashi* [Uma Ponte Etimológica entre o Inglês e o Prajnaparamitahridaya], (Chubu Nihon Kyoiku Bunka Kai, 1981).

[183] Sobre a análise gramatical do sânscrito no Sutra do Coração, eu me utilizei de Shuyo Takubo, *Kaisetsu Hannya Shingyo* [Comentário sobre o Sutra do Coração] (Tóquio: Hirakawa Shuppansha, 1983).

[184] Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, v. 1 (Delhi: Motilal Banarsi das, 1953), p.1.

[185] Conze, *Thirty Years*, 153; Fukui, *Hannya-shin-gyo*, 174. Eu discutirei “dharani” mais adiante, na seção 32 desta parte.

[186] *Zhongguo Meishu Quanji* [Coleção Completa da Fina Arte Chinesa], v. 2 (Pequim: Renmin Meishu Chuba She, 1986), Calligraphy and Seals, p.153.

[187] Fukui, p.39.

[188] Pokorny, IEW, 708; AHDIER, p.52.

[189] Monier-Williams, SED, p.652; Pokorny, IEW, p.810; AHDIER, p.65.

[190] Pokorny, IEW, p.376; AHDIER, p.32.

[191] Nakamura e Kino, *Hannya Shingyo*, p.17.

[192] Yuichi Kajiyama, *Hannya Kyo* [Prajna Sutra] (Tóquio: Chuokoron-sha, 1976), p.100.

[193] Dogen, “Manifestação da Grande Prajna,” em Tanahashi, ed., *Treasury of the True Dharma Eye* (Boston: Shambhala Publications, 2013), p.25.

[194] Monier-Williams, SED, p.1302; Pokorny, IEW, p.579; AHDIER, p.41.

[195] AHDIER, 89.

[196] *Suttanipāta* é uma exceção notável.

[197] Monier-Williams, SED, p.152.

[198] Nakamura e Kino, *Hannya Shingyo*, p.18. E também, segundo Nobumi Iyanaga, *Kannon Hen'yo Tan* [A História da Transformação de Avalokiteshvara], (Kyoto: Hozokan, 2002), p.335, o nome Avalokitashvara é encontrado em um antigo manuscrito do Sutra do Lótus descoberto na Ásia central. A respeito da discussão sobre a origem do nome da deidade, Iyanaga cita M. Th. de Mallmann, *Introduction à l'Étude d'Avalokiteshvara* [Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, v. 57]

(Paris: P.U.F., 1967), p.59–82. Ver também Mircea Eliade et al., eds., *The Encyclopedia of Religion* (Nova Iorque: Macmillan, 1987), 11, sob a entrada “Avalokiteshvara.”

[199] *Taisho*, no. 2087, 2–11, 932. Ver também Iyanaga, *Kannon Hen’yo Tan*, 335.

[200] Shuyo Takubo, *Shingon Darani no Kaisetsu* [Comentários sobre a Fonte de Tesouros de Mantra e Dharani] (Tóquio: Shingon-shu Buzan-ha Shumu-cho, 1960), p.120. E também Toshihiko Kimura e Chitai Takenaka, *Zenshu no Darani* [Dharanis na escola Zen], (Tóquio: Daito Shuppansha, 1998), 138. Joan Halifax e eu traduzimos esse texto esotérico em sânscrito seguindo as interpretações de Takubo e Takenaka: “Homenagem aos Três Tesouros. Homenagem ao nobre Avalokiteshvara, o nobre Bodhisattva Mahasattva, que corporifica a grande compaixão. Om. Homenagem a você que protege todos aqueles amedrontados. Unindo-me a você, nobre Avalokiteshvara de pescoço azulado, eu cultivo o seu coração radiante que concede todos os desejos, supera obstáculos e purifica a delusão. Aqui está o mantra: Om. Você é luminoso com uma sabedoria brilhante. Você transcende o mundo. Ó Rei Leão, grande bodhisattva. Relembre, relembre, este coração. Aja, aja. Realize, realize. Continue, continue. Vitorioso, grande vitorioso. Sustente, sustente. Corporificação da Liberdade. Eleve-se, eleve-se, ser imaculado, ser livre de negatividades. Avance, avance. Você é supremo nesta terra. Você remove os prejuízos da cobiça. Você remove os prejuízos do ódio. Você remove os prejuízos da delusão. Rei Leão, remova, remova todas as máculas. O lótus universal cresce de seu umbigo. Aja, aja. Cesse, cesse. Flua, flua. Desperto, desperto. Ser compassivo, ilumine, ilumine. Aquele de pescoço azulado, você traz alegria àqueles que desejam ver com clareza. *Svaha*. Você obteve sucesso. *Svaha*. Você obteve grande sucesso. *Svaha*. Você aperfeiçou a prática. *Svaha*. Ser de peçoço azulado. *Svaha*. Ser de face de javali, ser de face de leão. *Svaha*. Você carrega o lótus. *Svaha*. Você carrega a roda. *Svaha*. Você libera através do som da concha. *Svaha*. Você carrega um grande cetro. *Svaha*. Você é o conquistador da escuridão que se encontra próximo ao ombro esquerdo. *Svaha*. Você veste uma pele de tigre. *Svaha*. Homenagem aos Três Tesouros. Homenagem ao nobre Avalokiteshvara. *Svaha*. Compreenda todas as frases deste mantra. *Svaha*.”

[201] Iyanaga, *Kannon Hen’yo Tan*, p.317.

[202] Pokorný, IEW, 340; AHDIER, p.24.

[203] Bernie Glassman, *Infinite Circle: Teaching in Zen* (Boston: Shambhala Publications, 2002), p.17.

[204] Pokorný, IEW, 808; AHDIER, p.64.

[205] Myo Dennis Lahey, um dos meus consultores em sânscrito, prefere *skandhān*, o caso acusativo plural de *skandha*, nesta sentença, como o objeto do verbo *avalok*.

[206] Thich Nhat Hanh, *Heart of Understanding* (Berkeley: Parallax Press, 1988), p.9.

[207] Pokorný, IEW, 882; AHDIER, p.87.

[208] Monier-Williams, SED, p.760. Ver também Pokorný, IEW, p.146; AHDIER, p.11.

- [209] Eliade, *Encyclopedia of Religion*, p.14:153 (a seção “Śūnyam e Śūniyatā”).
- [210] Charles Seife, *Zero: The Biography of a Dangerous Idea* (Nova York: Penguin Books, 2000).
- [211] Ver suas traduções em Textos para Comparaçāo, nos Apêndices.
- [212] Monier-Williams, SED, p.632; Pokorny, IEW, p.842; AHDIER, p.62.
- [213] Monier-Williams, SED, p.523; Pokorny, IEW, p.756; AHDIER, p.57.
- [214] Monier-Williams, SED, p.434; Pokorny, IEW, p.1086; AHDIER, p.92.
- [215] Monier-Williams, SED, p.1015; Pokorny, IEW, p.1124; AHDIER, p.96.
- [216] Monier-Williams, SED, p.1152; Pokorny, IEW, p.902; AHDIER, p.75.
- [217] Conze, *Buddhist Wisdom*, p.82.
- [218] Pokorny, IEW, 720; AHDIER, p.53.
- [219] Nakamura e Kino, *Hannya Shingyo*, p.185.
- [220] Myo Dennis Lahey alerta que isto é um erro e deveria ser *samskārā*.
- [221] Pokorny, IEW, p.726; AHDIER, p.54.
- [222] Chögyam Trungpa, *The Profound Treasury of the Ocean of Dharma*, v. 2 (Boston: Shambhala Publications, 2013), 123.
- [223] Pokorny, IEW, 390; AHDIER, p.27.
- [224] Pokorny, IEW, 735; AHDIER, p.55.
- [225] Monier-Williams, SED, p. 483.
- [226] Red Pine, *Heart Sutra*, p.119.
- [227] Pokorny, IEW, 5; AHDIER, p.4.
- [228] Pokorny, IEW, 1095; AHDIER, p.93.
- [229] Fukui, *Hannyashin-gyo*, p.49.
- [230] Monier-Williams, SED, 1262; Pokorny, IEW, 1004; AHDIER, p.84.
- [231] Pokorny, IEW, 6; AHDIER, p.95.
- [232] Monier-Williams, SED, 457; Pokorny, IEW, 1090; AHDIER, p.93.
- [233] Pokorny, IEW, 1103; AHDIER, p.94.
- [234] Tenzin Gyatso, *Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings*, trad. e ed. Geshe Thupten Jinpa (Somerville, Mass.: Wisdom Publications, 2002), p.129.
- [235] Pokorny, IEW, 726; AHDIER, p.54.

[236] Edward Conze, *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra* (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1975), p.488.

[237] Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, p.216.

[238] Nakamura e Kino, *Hannya Shingyo*, 36; e também Edgerton, *Buddhist Hybrid*, 566.

[239] Pokorny, IEW, 1135; AHDIER, 97.

[240] Monier-Williams, SED, 347; Pokorny, IEW, 463; AHDIER, 33.

[241] Monier-Williams, SED, 352; Pokorny, IEW, 463; AHDIER, 33.

[242] Monier-Williams, SED, 1284.

Table of Contents

[Folha de rosto](#)

[Créditos](#)

[Dedicatória](#)

[Sumário](#)

[Ilustrações](#)

[Prefácio e agradecimentos](#)

[Notas para o leitor](#)

[Parte um: O Sutra do coração aqui e agora](#)

[1. Uma nova tradução](#)

[2. Encontrando o enigma](#)

[3. Inspiração do sutra](#)

[Parte dois: A história do Sutra](#)

[4. Peregrinação para o Ocidente](#)

[5. Um pequeno texto por um grande tradutor](#)

[6. O talismã dos talismãs](#)

[7. Publicado há mil anos](#)

[Parte três: Estudos acadêmicos modernos \(séculos XIX e XX\).](#)

[8. Uma antiga torre ressurgida](#)

[9. A mais antiga escritura mahayana](#)

[10. Prajna Paramita como a base para o Sutra do Coração](#)

[11. Versões do Sutra do Coração em chinês](#)

[12. Versões do Hridaya](#)

[Parte quatro: Estudos acadêmicos mais recentes \(1992 em diante\)](#)

[13. Um texto apócrifo chinês?](#)

[14. Pensamentos sobre a teoria do apócrifo](#)

[15. Os papéis dos antigos tradutores chineses](#)

[Parte cinco: Globalizando o sutra](#)

[16. Emergência e expansão do Sutra do Coração](#)

[17. Entusiasmo chinês](#)

[18. A experiência pan-asiática](#)

[19. Interpretações japonesas](#)

[20. Modos de escrita](#)

[21. Rituais no mundo ocidental](#)

[22. Pensamento científico](#)

Parte seis: Termos e conceitos

Apêndices

Apêndice 1: Textos para comparação

Textos mais antigos

Textos curtos

Textos longos

Apêndice 2: Expressões idênticas nos textos em chinês

Apêndice 3: Nomes na ideografia

Bibliografia selecionada

Notas



Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.



z-library.se singlelogin.re go-to-zlibrary.se single-login.ru



[Official Telegram channel](#)



[Z-Access](#)



<https://wikipedia.org/wiki/Z-Library>