

Revista de Estudios Budistas





Revista de Estudios Budistas

México · Buenos Aires

Número 6

Octubre 1993 a Marzo 1994

Revista de Estudios Budistas

Número 6

Octubre 1993 a Marzo 1994

Directorio

Directores:

Carmen Dragonetti (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina.
Fernando Tola (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

Consejo consultivo:

Luis Oscar Gómez (Universidad de Michigan)
Katsumi Mimaki (Universidad de Kioto)
Lambert Schmithausen (Universidad de Hamburgo)
Ernst Steinkellner (Universidad de Viena)
Akira Yuyama (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

*

André Bareau 1921-1993 (El Colegio de Francia)
Bimal K. Matilal 1935-1991 (Universidad de Oxford)

Editor: Sergio Mondragón

Consejo editorial: Benjamín Preciado, Marco Antonio Karam, Guillermo Quartucci

Asistente editorial: Adriana Segovia

Oficinas: Dr. Barragán 482, Colonia A. S. Narvarte, Deleg. Benito Juárez C.P. 03010, México, D.F. Tel. 530-01-36. FAX: 538-13-86.

Toda correspondencia internacional, a los directores y/o al editor, dirigirla a: *Revista de Estudios Budistas*, 2741 Sunset Boulevard, Los Angeles, California, 90026, USA.

La *Revista de Estudios Budistas* se publica dos veces por año, en abril y octubre. El precio de cada ejemplar es de NS25.00 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números), NS45.00 m.n.; Estados Unidos y Canadá, 30 US ds.; Centroamérica y Antillas, 24 US ds.; Sudamérica, 25 US ds.; Europa, 28 US ds.; Asia, África y Oceanía, 31 US ds. Estos precios incluyen correo aéreo certificado.

Las opiniones expresadas son responsabilidad de sus autores. Esta revista es publicada por la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, A.C., con sede en México. Apartado Postal # 19332, C.P. 03901 México, D.F. Certificado de licitud de título, 6285; de licitud de contenido, 4957; expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reserva de uso exclusivo del título, 389-93 de la Dirección General del Derecho de Autor.

Sumario

André Bareau 7

Artículos

La doctrina de la Naturaleza de Buda en el *Mahāparinirvāna-sūtra* del Mahāyāna: *Ming-Wood Liu* 9

Ahimsā y el vegetarianismo en la historia del Budismo: *David Seyfort Ruegg* 47

El Kacchapa-Jātaka en bajo relieve en el Caṇḍi Mēndut en Java Central: *Akira Yuyama* 63

Historia

Los cuatro concilios budistas: *B. Jinananda* 86

Términos y conceptos budistas: *Shūnyatā*, "Vaciedad"

"Vaciedad" y "Multilateralidad": *Bimal Krishna Matilal* 114

Abstracts 122

Textos

Meditación sobre la impermanencia. Capítulo I del *Caṇḍīśata-kaśāstra*: El tratado "Las Cuatrocientas Estrofas" de Āryadeva: *F. T. y C. D.* 125

Notas breves

Bimal Krishna Matilal (1935-1991): *F. T. y C. D.* 135

Institut du Hōbōgirin en Kyōto 140

Hsuan-tsang: *F. T. y C. D.* 145

La vida de Āryadeva y sus obras: *P. L. Vaidya* 151

P. L. Vaidya. *In memoriam*: *F. T. y C. D.* 161

Reseñas

Studies in the Literature of the Great Vehicle, Three Mahāyāna Buddhist Texts, edited by Luis O. Gómez and Jonathan A. Silk: F. T. y C. D. 163

The Lotus Sutra, The White Lotus of Marvelous Law, Translated from the Chinese of Kumārajīva, by Tsugunari Kubo and Akira Yuyama: F. T. y C. D. 164

Manuale di Storia del Buddhismo, de Amalia Pezzali: F. T. y C. D. 166

Noticias

Undécimo Congreso Internacional de la International Association of Buddhist Studies (IABS) 168

Seminario sobre Budismo en El Colegio de México 169

Third International Sakyadhīta Conference 169

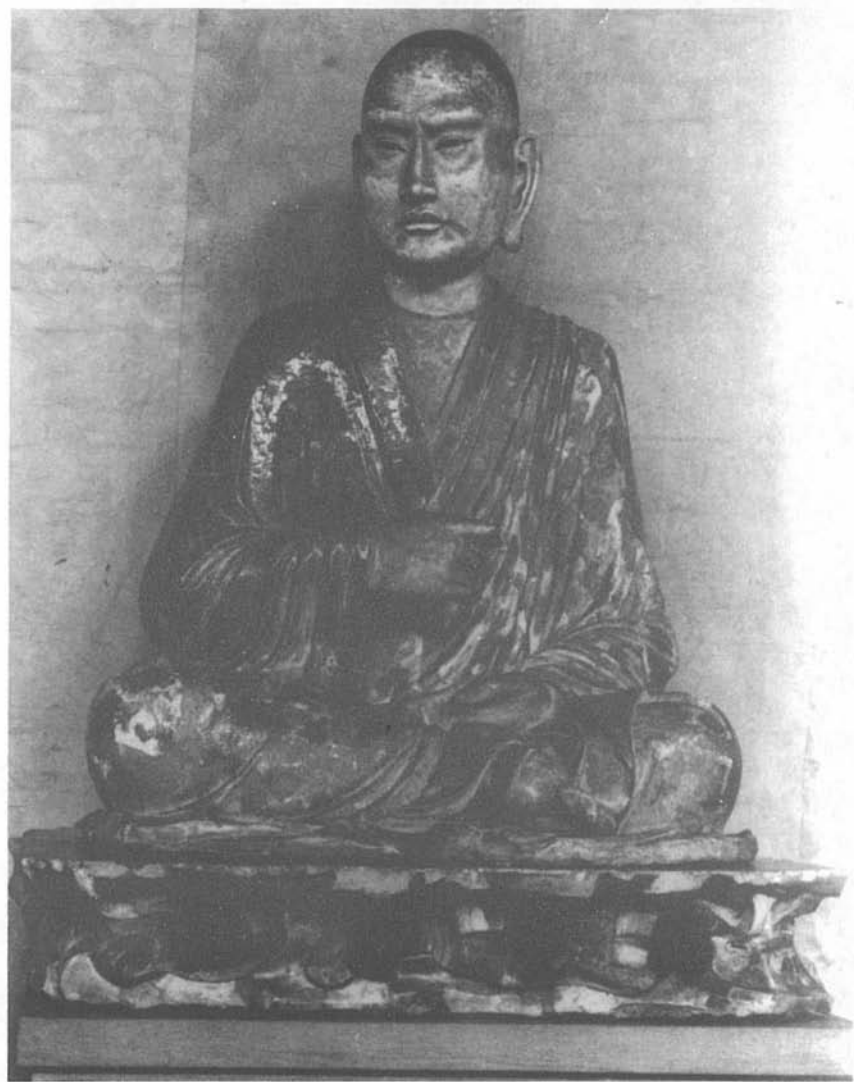
Acotaciones a las ilustraciones 171

Colaboradores 173

Portada: Buda Vairochana sentado. Templo Top'ian-sa, en Ch'orwon, Provincia de Kangwon, Corea. Siglo IX d. C. Hierro fundido. Altura 91 cm. Tomada del libro de Kim Won-yong, et al., *Korean Art Treasures*, publicado por Han Byong-Hwa, Yekyong Publications Co., Ltd., Seoul, Korea.

Ilustraciones: La de la página 5 fue proporcionada por The University Museum, University of Pennsylvania (neg. 54-13721 6a, object C-66, Terracotta Lohan); la de la página 6 pertenece al George Nixon Black Fund and Contribution Courtesy, Museum of Fine Arts, Boston; la de la página 8 es de The Nelson-Atkins Museum of Art, Kansas City, Missouri (Nelson Fund) 31-83; la viñeta de las páginas 143, 150 y 172 fue tomada de *Les vies antérieures du Bouddha*, Contes présentés par Alfred Foucher et illustrés par Jeannine Auboyer, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 81, tomada a su vez de A. Coomaraswamy, "La sculpture de Bôdhgaya", *Ars Asiatica*, XVIII, pl. LVIII, 3.

Agradecemos la colaboración fotográfica de Jorge Sandoval y Armando Mora, que realizaron la transparencia para la portada, así como la ayuda del maestro Alfredo Romero, y de Joel Phillips Carbajal, Gilda Melgar Navas, Mónica Jasso Aburto y Blanca Luz Pulido, para este número de la *REB*.



Lohan



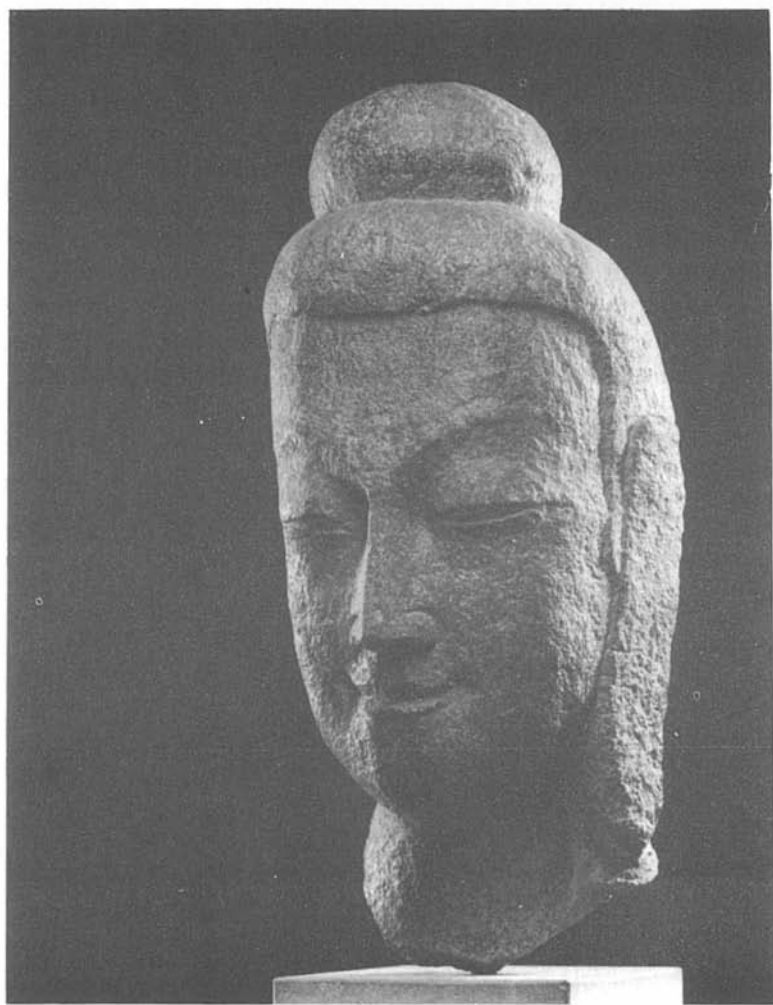
Príncipe Siddharta, el joven Buda sentado

André Bateau

Constituye para nosotros un penoso deber informar a nuestros lectores que el 2 de marzo del presente año falleció el Doctor André Bateau, Profesor Honorario de Estudios Budistas en el Collège de France, que nos honró aceptando ser miembro del Consejo Consultivo de la *Revista de Estudios Budistas* y que siempre nos brindó generosamente su consejo y su colaboración. En un número ulterior de la *Revista* rendiremos un homenaje a su memoria.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti
Directores de REB

16 de marzo de 1993



Cabeza de Buda

La doctrina de la Naturaleza de Buda en el *Mahāparinirvāṇa-sūtra* del Mahāyāna*

Ming-Wood Liu

Nota preliminar

El *Mahāparinirvāṇa-sūtra* del Mahāyāna es una enorme obra del periodo medio del Mahāyāna que tiene como escenario los últimos días de la vida de Buda. Traducido al chino a comienzos del s. V, fue de gran influencia en la antigua China, y fue aclamado por muchos como el texto budista por excelencia. El Sūtra es mayormente conocido por sus ideas sobre la naturaleza permanente de Buda y por la inmanencia de la Naturaleza de Buda en los seres vivos. Por sostener estas ideas, los eruditos modernos lo consideran muchas veces como perteneciente a un grupo de textos budistas conocidos como las "escrituras del tathāgatagarbha", que incluyen textos tales como el *Shrīmālādevīsīṃhanāda-*

* El presente artículo es la traducción española del texto "The Doctrine of the Buddha-Nature in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra" del profesor Ming-Wood Liu, aparecido en *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 5, No. 2, 1982, pp. 63-94. Agradecemos al Dr. Roger Jackson, editor de dicha revista, por habernos autorizado a realizar la traducción del artículo y a publicarla en REB.

sūtra, el Ratnagotravibhāga y el Lañkāvatāra-sūtra, y que tienen como su principal interés la demostración del carácter supramundano de Buda y el desarrollo de la idea de la presencia de una mente originalmente pura en cada ser vivo. Hoy, el original sánscrito del Sūtra se ha perdido, y el estudio del mismo debe basarse en sus traducciones china o tibetana.

I. Introducción

En el Canon Budista existen dos cuerpos principales de textos que llevan el nombre de *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (de aquí en adelante más abreviado: *MNS*) y tienen como tema principal la narración de los hechos y diálogos de los últimos días de Buda. El primero, presumiblemente de origen anterior, es un amplio compendio de las ideas y los preceptos del Hīnayāna. Existe hoy en sus versiones en pāli, sánscrito y chino, y por el énfasis puesto por él en detalles sobre hechos reales se recurre a él como principal fuente de referencia en la mayoría de los estudios corrientes sobre la vida de Buda. En lo que se refiere al segundo, sólo sus traducciones china y tibetana han sido conservadas.¹ Mientras también relata algunos de los bien conocidos episodios de los meses finales del Buda Shākyamuni, en especial su enfermedad y la última comida ofrecida por Chunda, tales narraciones son tratadas en el texto sólo como ocasiones convenientes para la expresión de las ideas corrientes del Mahāyāna, como la naturaleza eterna de la Buidad y la eficacia como método de instrucción. Tanto en estilo como en contenido, este cuerpo muestra poca atención por los detalles históricos y en cambio una fascinación por lo sobrenatural y lo ideal que caracteriza a los escritos del Mahāyāna en general. Como Sūtra del Mahāyāna, es de fecha más bien tardía, ya que menciona en su texto obras influyentes del "Mahāyāna medio" tales como el *Saddharmapuṇḍarika-*

sūtra y el *Shūramgamasamādhi-nīrdesha* y, por lo tanto, no podría haber sido compilado antes del segundo siglo d.C.² Es esta versión Mahāyāna del *MNS* la que vamos a examinar en el presente estudio.

En la actualidad existen tres traducciones chinas de esta versión Mahāyāna del *MNS*. La más antigua es la que completara el famoso peregrino chino Fa-hsien y Buddhahadra (359-429) en la capital meridional de Chien-k'ang en el 418. La segunda traducción, llevada a cabo casi simultáneamente por Dharmakshema (385-433) en el reino septentrional de Pei Liang, fue terminada en el 421. La comparación de ambas muestra que la versión de Fa-hsien corresponde en lo principal con los primeros cinco capítulos de la versión de Dharmakshema, y dado que se sabe que el *MNS* existía en partes separadas, la posteridad a menudo llama a la traducción de Dharmakshema la "primera porción" (ch'ien-fen). La tercera versión china apareció en el sur alrededor del 436, y, como consecuencia, se hace referencia a ella como la "edición del Sur"; en contraposición a ella la versión de Dharmakshema es designada habitualmente como la "edición del Norte". Compilada por los monjes Hui-yen (363-443) y Hui-kuan (?-453) y el poeta Hsieh Ling-yun (385-433), esta edición del Sur no es una nueva traducción, sino una revisión estilística de la edición del Norte. Dado que el original sánscrito no fue consultado al hacerse los cambios, la edición del Sur, a pesar de su gran popularidad, es una fuente menos confiable para el estudio del *MNS* que la edición del Norte. Así, basaremos nuestro comentario del *MNS* en el texto de la versión de Dharmakshema.³

El *MNS* concitó una inmediata atención al ser introducido en China y fue tan extensamente discutido y comentado en el período de las Dinastías del Sur y del Norte (quinto y sexto siglos) que los historiadores hablan de la existencia en esa época de una escuela Nirvāṇa, que tenía como principal interés la exposición y la propagación de las enseñanzas

contenidas en el *MNS*.⁴ Aun cuando el estudio del *MNS* declinó rápidamente con el advenimiento de la Dinastía T'ang (s. VII), una cantidad de ideas y dichos del *MNS* se habían para entonces arraigado tan profundamente en la mente de los budistas chinos que quedaron como elementos permanentes del mundo budista chino y continuaron ejerciendo enorme influencia. Un buen ejemplo es la doctrina de la Naturaleza de Buda. En verdad, no es exagerado decir que el *MNS* ha dado el punto de partida histórico así como la principal base textual para la investigación del problema de la Naturaleza de Buda en China. Y sería difícil, si no imposible, comprender el significado del concepto y su subsecuente evolución en el Budismo Chino sin una correcta comprensión de las enseñanzas del *MNS* sobre el tema.⁵

Hay tres preguntas que los budistas chinos se hacen con mayor frecuencia cuando tratan el problema de la Naturaleza de Buda, y estas preguntas proveen un marco conveniente para investigar las enseñanzas de la Naturaleza de Buda en el *MNS*:

1. ¿Qué es la Naturaleza de Buda?
2. ¿Qué quiere decir el Sūtra cuando habla de que los seres vivos "tienen" Naturaleza de Buda?
3. ¿Poseen todos los seres vivos Naturaleza de Buda?

Dado que contestar la última pregunta requeriría una investigación exhaustiva de la posición del *MNS* sobre el problema de los *icchantikas*, es decir, el problema de si existen seres vivos que estén privados de las raíces de la bondad y por lo tanto nunca alcanzarán la Iluminación, prefiero posponer esta discusión para otro artículo.⁶ Entre tanto, doy por descontada la posición ortodoxa de que el *MNS* enseña que todos los seres vivos poseen la Naturaleza de Buda, y examinaré las respuestas del *MNS* a las dos primeras preguntas sobre la base de ese supuesto.

II. ¿Qué es la Naturaleza de Buda?

I. La Naturaleza de Buda es uno de los temas centrales del MNS

Hablando de las ventajas de tener amigos virtuosos, el autor del *MNS* explica qué quiere decir con “escuchar realmente el Dharma”:

Escuchar realmente el Dharma significa escuchar a y aceptar [la enseñanza de] el *MNS*. Dado que uno aprende del *MNS* que [todos los seres vivos] poseen la Naturaleza de Buda y el tathāgata no entra en el nirvāṇa final, se dice que uno está escuchando el Dharma con mente atenta [cuando uno escucha el *MNS*].⁷

En este pasaje, el autor afirma que el *MNS* es el modelo del Dharma budista, y la razón dada para esta afirmación es que el sūtra enseña la naturaleza eterna del tathāgata y la presencia de la Naturaleza de Buda en todos los seres vivos. En efecto, las dos tesis de “la eterna e inmutable naturaleza del tathāgata” y “la presencia universal de la Naturaleza de Buda” son mencionadas repetidamente como los principios fundamentales del *MNS*. Así, el *MNS* exhorta a sus lectores a “aprehender perfectamente el significado y el sabor” del *MNS*, que consiste en comprender que “el tathāgata es eterno, inmutable y perfectamente dichoso” y que “todos los seres vivos poseen la Naturaleza de Buda”.⁸ Uno de los beneficios de seguir las instrucciones del *MNS*, de acuerdo con su autor, es “oír algo que uno antes no había oído”, dentro de lo cual están las doctrinas de “Todos los seres vivos poseen la Naturaleza de Buda” y “Ningún Buda entra al Nirvāṇa final, todos son eternos e inmutables.”⁹ Finalmente, su prédica de la idea de la Naturaleza de Buda se da como la principal marca de excelencia del *MNS*:

¡Nuevamente, buenos hijos! Así como todos los ríos fluyen hacia el mar, todos los sūtras y todas las formas de meditación llevan en última instancia al *MNS*. ¿Por qué? Porque expone de la forma más excelsa [la doctrina de que todos los seres vivos] poseen la Naturaleza de Buda.¹⁰

Así, es notoriamente claro que la “Naturaleza de Buda” es uno de los temas centrales del *MNS*.

2. La Naturaleza de Buda significa “La Naturaleza propia de un Buda”¹¹

Encontramos la siguiente definición de “Naturaleza de Buda” en el *MNS*, luego de una exposición sobre la importancia de entender la verdad del Surgimiento Condicionado:

¡Buenos hijos! Ésta es la razón de por qué yo enseñé en distintos sūtras que si una persona percibe los doce eslabones de la cadena del Surgimiento Condicionado, ve el Dharma. Ver el Dharma es ver a Buda, y el [término] “Buda” [alude a] la misma [cosa] que [el término] “Naturaleza de Buda”. ¿Por qué? Porque todos los budas tienen la [Naturaleza de Buda] como su naturaleza propia.¹²

Cuando se dice que el término “Buda” alude a lo mismo que el término “Naturaleza de Buda” debido a que todos los Budas se tornan Budas en virtud de la “Naturaleza de Buda”, se entiende evidentemente que “Naturaleza de Buda” indica lo que constituye a un Buda, o la Naturaleza de un Buda. Que el *MNS* usa a menudo el término “Naturaleza de Buda”, de esta forma está atestiguado por una serie de conceptos que son citados a menudo en el sūtra como sinónimos de “Naturaleza de Buda”, entre los que están “el dominio de los tathāgatas” y “la más perfecta Iluminación”:

¡Buenos hijos! En caso de que haya gente que pueda comprender y captar los significados del *MNS*, debe entenderse que perciben la Naturaleza de Buda. La Naturaleza de Buda es inconcebible. Es el dominio de los Budas y tathāgatas, y no puede ser conocida por *shrāvakas* y *pratyekabuddhas*.¹³

Aquellos que realmente comprenden el significado [de Dharma] saben que todos los seres vivos poseen la Naturaleza de Buda. Por Naturaleza de Buda, queremos decir la más perfecta Iluminación.¹⁴

Ya que uno no puede convertirse en un Buda sin lograr “el dominio de los tathāgatas” y “la más perfecta Iluminación”, ambas representan las condiciones esenciales para ser un Buda, a lo que se refiere el término “Naturaleza de Buda”. Más aún, dado que la liberación del dominio del *samsāra* y la aptitud para entrar en el *nirvāṇa* son también rasgos característicos de la Buidad, el *MNS* también los considera como parte del significado del término “Naturaleza de Buda”:

La “Naturaleza de Buda” es equivalente a “tathāgata”. “Tathāgata” es equivalente a “todas las características distintivas [de Buda]”. “Características distintivas [de Buda]” es equivalente a “liberación”. “Liberación” es equivalente a “*nirvāṇa*”.¹⁵

Además de tales definiciones generales, el *MNS* también asocia a la “Naturaleza de Buda” con una cantidad de atributos más específicos generalmente considerados como las marcas de un Buda. Por ejemplo, habla de seis o siete aspectos de la “Naturaleza de Buda”:

¿Cómo conocen los bodhisattvas la Naturaleza de Buda? La Naturaleza de Buda tiene seis aspectos. ¿Cuáles son estos seis? [Son:] primero, ser eterna, segundo, ser pura, tercero, ser real, cuarto, ser virtuosa, quinto, ser capaz de ser percibida en el futuro

[por todos], y, sexto, ser verdadera. También tiene siete aspectos: el primero es “poder ser alcanzada [por todos]”, mientras que los seis restantes son los mismos que [los seis aspectos detallados] anteriormente. [Cuando los bodhisattvas reconocen estos aspectos de la Naturaleza de Buda,] decimos que conocen la Naturaleza de Buda.¹⁶

Más aún, a la Naturaleza de Buda se la equipara en el *MNS* con el *ekayāna* (vehículo único), “el estado de suprema excelencia”, y el *Shūraṅgama-samādhi*, la “madre de todos los Budas”.¹⁷ En un pasaje, la “Naturaleza de Buda” es considerada como la correcta designación de una serie de atributos, incluyendo “la gran compasión y la gran piedad”, “la gran dicha y el gran abandono”, “la gran fe”, “el estado de [perfecto amor, en el cual uno trata a todos los seres como al propio] único hijo”, “el cuarto de los diez poderes”, etc., todos los cuales constituyen los rasgos característicos del tathāgata. De un modo similar, el sūtra asocia a la Naturaleza de Buda con los diez poderes,¹⁸ las cuatro formas de carencia de temor¹⁹ y “la atención bajo las tres condiciones”²⁰ —siendo todos estos atributos perfecciones de Buda.²¹

Además de decirnos lo que es la Naturaleza de Buda, el *MNS* también nos informa lo que no es la Naturaleza de Buda, y lo que enseña al respecto también sirve para indicar que en el *MNS* la Naturaleza de Buda es a menudo tomada con el significado de “la esencia del ser de un Buda”. Así, se nos dice que cuando el tathāgata habla sobre la Naturaleza de Buda, toma en cuenta lo que tiene así como lo que no tiene:

En lo que [la Naturaleza de Buda] tiene, [se incluyen] las llamadas treinta y dos marcas y ocho nobles características [de Buda],²² los diez poderes, las cuatro formas de la carencia de temor, la atención bajo las tres condiciones, la gran compasión, la gran piedad, el

infinito *Shūramgama-samādhi*, el infinito *Vajra-samādhi*, el infinito *Upāya-samādhi*, y el infinito *Pañcha-jñānika-samādhi*. Esto se conoce como lo que [la Naturaleza de Buda] tiene. En cuanto a lo que [la Naturaleza de Buda] no tiene, [se incluyen] los así llamados karmas buenos, malos, y ni buenos ni malos y sus frutos, impurezas, los cinco skandhas y los doce eslabones de la cadena del Surgimiento Condicionado. Esto se conoce como lo que [la Naturaleza de Buda] no tiene.²³

En síntesis, lo que la Naturaleza de Buda tiene son las marcas distintivas de un Buda, y lo que no tiene son los rasgos del dominio del saṃsāra. En relación con el carácter no saṃsárico de la Naturaleza de Buda, el *MNS* repetidamente observa que la Naturaleza de Buda no es “una forma de ser condicionado” (*saṃskṛta dharma*),²⁴ y que “aquellos que ven la Naturaleza de Buda no son ya seres vivos.”²⁵ Los términos negativos son usados frecuentemente a efectos de enfatizar la naturaleza trascendente de la Naturaleza de Buda:

¡Buenos hijos! La Naturaleza de Buda es materia, no-materia, y no es ni materia ni no-materia. Es con marcas, sin marcas, y no es ni con marcas ni sin marcas. Es una, no una, y no es ni una ni no una. No es permanente ni impermanente, y ni es permanente ni impermanente. Es ser, no-ser, y no es ni ser ni no-ser. Es finita, infinita, y no es ni finita ni infinita. Es causa, efecto, y no es ni causa ni efecto...²⁶

En otra instancia, la Naturaleza de Buda es comparada con el espacio, que “no ha nacido ni se ha originado, no ha sido hecho ni ha sido creado, y no es un ser condicionado”.²⁷

III. La Naturaleza de Buda y los seres vivos

En la sección previa, hemos visto que el *MNS* toma a la “Naturaleza de Buda” básicamente con el significado de la Naturaleza propia de Buda. Sin embargo, el *MNS* también aplica frecuentemente el término “Naturaleza de Buda” a los seres vivos, y habla de que todos los seres vivos tienen Naturaleza de Buda. Dado que los seres vivos son por definición todos los seres del dominio del *samsāra*, es improbable que el *sūtra* sostenga que todos los seres vivos estén en posesión presente de la esencia de la Budidad. Así, en el *MNS*, el término “Naturaleza de Buda” debe traer consigo una connotación peculiar en relación con los seres vivos, y es el propósito de esta sección el develar esta connotación especial así como explorar su significado general.

1. En lo que respecta a todos los seres vivos, tener la Naturaleza de Buda significa estar en condiciones de lograr la Naturaleza de Buda en el futuro

Al explicar qué significa que los seres vivos tengan la Naturaleza de Buda, el *MNS* distingue tres formas diferentes de entender el término “tener”, a saber, tener en el pasado, tener en el presente y tener en el futuro:

¡Buenos hijos! Existen tres formas de tener: primero, tener en el futuro, segundo, tener en el presente, y tercero, tener en el pasado. Todos los seres vivos *tendrán en épocas futuras la más perfecta Iluminación, es decir, la naturaleza de Buda*. Todos los seres vivos *tienen en el presente* lazos de impurezas, y por ello no poseen ahora las treinta y dos marcas y las ochenta nobles características [de Buda]. Todos los seres vivos *tuvieron en épocas pasadas* [actos tendientes a] la eliminación de las impurezas, y de este modo pueden ahora percibir

la Naturaleza de Buda [como su meta futura]. Por tales razones, siempre proclamo que todos los seres vivos tienen la Naturaleza de Buda... ¡Buenos hijos! Es como un hombre que tiene leche cuajada en su casa. Si alguien le pregunta “¿Tienes manteca?”, responderá, “Tengo”. La manteca estrictamente hablando no es leche. [Sin embargo,] ya que usando el método apropiado, uno *inevitablemente obtendrá* [manteca a partir de la leche], el hombre contesta que tiene manteca, [aun cuando todo lo que tiene es leche]. Lo mismo es cierto en los seres vivos, todos los cuales están dotados de una mente. Dado que cualquiera que esté dotado de una mente *inevitablemente obtendrá* la más perfecta Iluminación, siempre proclamo que todos los seres vivos tienen la Naturaleza de Buda.²⁸

Dado que el pasaje anterior identifica las formas en que los seres vivos poseen la Naturaleza de Buda con la tercera forma de tenerla, es decir, tenerla en el futuro, es evidente que al predicar la doctrina de que todos los seres vivos poseen la Naturaleza de Buda, el *MNS* no abriga la idea de que todos los seres vivos están en el presente dotados con todos los rasgos y excelencias de Buda. En verdad, como se presenta en la cita anterior, la doctrina no es más que la manera propia del Mahāyāna de presentar una intuición que estaba ya presente en el Budismo Primitivo en la forma de las últimas dos de las Cuatro Nobles Verdades, es decir, hay cesación del sufrimiento y hay un camino que conduce a esta cesación, de modo que todos los seres con vida (“capaces de pensamiento”), siempre que estén dispuestos a seguir el camino, lograrán tarde o temprano la Liberación final. Que “tener la Naturaleza de Buda” en el caso de los seres vivos significa “tener la Naturaleza de Buda en el futuro” es un punto al que el *MNS* retorna una y otra vez a lo largo de la exposición. Para citar otro ejemplo:

¡Buenos hijos! Dado que el tathāgata es eterno, lo describimos como el Yo. Dado que el dharmakāya del tathāgata es sin ataduras y todo

lo compenetra, nunca llega a ser ni perece, y está dotado con los ocho poderes [que surgen del conocimiento de la pāramitā del ser personal],²⁹ lo describimos como el Yo. Los seres vivos no están en el presente en posesión de tal Yo y sus [concomitantes] propiedades. Sin embargo, ya que [todos ellos] *inevitablemente obtendrán* la forma más suprema de vaciedad [en el futuro], los designamos [con el término] de “Naturaleza de Buda”.³⁰

Buda usa el término “Naturaleza de Buda” para describir a los seres vivos no porque piense que todos ellos hayan ya logrado los caracteres y los poderes del tathāgata, sino porque con su habilidad para aprender y con la ayuda del esfuerzo incesante de Buda por enseñar cada uno de ellos eventualmente “obtendrá inevitablemente la forma más suprema de vaciedad”, es decir, la verdadera sabiduría de Buda.

Otra prueba de que el *MNS* tiene en mente lo que vendrá después, más bien que el presente cuando dice que todos los seres vivos tienen la Naturaleza de Buda, está constituida por la vehemente crítica que dirige contra aquellos que interpretan la doctrina de la presencia de la Naturaleza de Buda en todos los seres vivos como la enseñanza de que todos los seres vivos han ya logrado la Iluminación, y piensan que, como consecuencia, la práctica religiosa no es ya necesaria:

Supongan que alguien declara que ya ha logrado la más perfecta Iluminación. Cuando se le pregunta la razón, [responde]: “Es porque [el tathāgata enseña que todos los seres vivos] tienen la Naturaleza de Buda. Ya que cualquiera que esté en posesión de la Naturaleza de Buda debe haber ya logrado la más perfecta Iluminación, [declaro] que yo he alcanzado la Iluminación ahora”. Debe entenderse que tal persona es culpable de *pārājika*.³¹ ¿Por qué? Es porque, aunque [Buda enseña que todos los seres vivos] poseen la Naturaleza de Buda, ellos no han aún cultivado distintos medios benéficos, y por lo

tanto todavía no perciben [la Naturaleza de Buda que van a tener]. Debido a que aún no perciben [la naturaleza de Buda], no han alcanzado la más perfecta Iluminación.³²

La práctica de distintos medios benéficos es necesaria a efectos de que la Naturaleza de Buda sea percibida, porque aunque Buda, con su compasivo corazón, profunda sabiduría e infinito poder, tiene la certeza de que tarde o temprano va a traer a todos los seres vivos a su dominio, y atribuye la Naturaleza de Buda a cada uno de ellos sobre esa base, la posesión presente de la Naturaleza de Buda en el caso de los seres vivos es todavía un asunto de un futuro lejano; y para asegurar que este glorioso futuro no esté pospuesto para siempre, la iniciativa por parte de los propios seres vivos es absolutamente esencial. Es por ello que el sūtra afirma que “Aun cuando todos los seres vivos tienen la Naturaleza de Buda pueden percibirla sólo si mantienen las reglas de la disciplina”.³³ El *MNS* abunda en ejemplos que dicen de la necesidad del esfuerzo por parte de los seres vivos a pesar de la presencia universal de la Naturaleza de Buda. Son típicas las comparaciones siguientes:

Si se dice que los seres vivos no necesitan practicar los caminos sagrados [porque todos ellos tienen la Naturaleza de Buda], eso no es cierto. ¡Buenos hijos! Es como un hombre que viajando por la selva se acerca a un pozo cuando está sediento y cansado. Aun cuando el pozo sea profundo y oscuro y él no pueda ver el agua, sabe que debe haber agua [en el fondo]. Y si con distintos medios oportunos, consigue un recipiente y una soga y sube el agua, la verá. Lo mismo es cierto con relación a la Naturaleza de Buda. Aun cuando todos los seres vivos tengan la Naturaleza de Buda, deben practicar los caminos puros y sagrados antes de poder percibirla.

¡Buenos hijos! cuando tenemos semillas de cáñamo, [sabemos que] veremos aceite; y sin embargo, sin [aplicar] distintos medios

oportunos [a las semillas de cáñamo], nunca percibiremos el aceite. Lo mismo es cierto con la caña de azúcar [y el azúcar]... Así como los seres vivos no pueden ver las raíces del pasto y el agua subterránea, porque están escondidas en el suelo, lo mismo es cierto con relación a la Naturaleza de Buda, que no pueden percibir los seres vivos, porque no practican los caminos sagrados.³⁴

Uno puede preguntarse si el *MNS* confunde a sus lectores cuando asevera que todos los seres vivos tienen la Naturaleza de Buda, aunque no estén aún en posesión de la misma. La respuesta del *MNS* es que, en la conversación diaria, empleamos frecuentemente el término “tener” para indicar “tener en el futuro”, de modo que al decir que los seres vivos tienen la Naturaleza de Buda en el sentido de “tenerla en el futuro”, en realidad no se ha apartado del uso común del término. Hemos visto ya los casos de la leche cuajada y la manteca, el viajero sediento y el agua en el pozo, y las semillas de cáñamo y el aceite, cuando la gente habla de que “A tiene B” sin que B esté realmente a la mano o ni siquiera exista. Otro ejemplo que cita el sūtra es la manera en la que usamos los términos “criaturas del infierno” o “criaturas del cielo” para nombrar a otra gente. Ante la pregunta de si es necesario que los seres vivos sigan las reglas de conducta, aun cuando se entienda que la Naturaleza de Buda se refiere al dominio de Buda y, más aún, se entienda que todos los seres vivos tienen Naturaleza de Buda, el *MNS* explica que así como a veces llamamos a una mala persona “una criatura del infierno” y a una buena persona “una criatura del cielo”, considerando que caerán a los infiernos o ascenderán a los cielos respectivamente *en el futuro*, también podemos llamar a los seres vivos que aún no tengan las treinta y dos marcas y ochenta nobles características del tathāgata “seres con la Naturaleza de Buda”, considerando que todos ellos alcanzarán la Budidad algún día.³⁵ Por otro lado, el *MNS* acepta que también podemos sostener que los seres vi-

vos no tienen la Naturaleza de Buda, si restringimos el sentido de “tener” al significado de “tener en el presente”. Así, en conexión con los seres vivos, podemos decir al mismo tiempo que la Naturaleza de Buda es tanto existente como inexistente, es decir, existente con respecto al futuro, e inexistente con respecto al ahora. Esto, de acuerdo con el autor del *MNS*, es una instancia de la verdad del camino medio:

Así [mantenemos en referencia a los seres vivos,] que la Naturaleza de Buda no es existente ni inexistente, [o] es ambas cosas, existente e inexistente. ¿Por qué decimos que la Naturaleza de Buda es existente? Porque todos [los seres vivos] *la tendrán* [en el futuro]. Dado que los seres vivos continuarán [pasando de una vida a otra] sin interrupción, como la llama de una lámpara, hasta que alcancen la más perfecta Iluminación, decimos que [con respecto a los seres vivos, la Naturaleza de Buda] es existente. ¿Por qué decimos que la Naturaleza de Buda es inexistente? Decimos que [la Naturaleza de Buda en referencia a los seres vivos] es inexistente, porque todos los seres vivos *no poseen aún* [las excelencias de] ser eternos, dichosos, personales y puros, características de todos los dharmas de Buda. La unión de [los dos aspectos de] existencia e inexistencia es el camino medio.³⁶

2. *La Naturaleza de Buda como causa y como efecto*

Como la Naturaleza de Buda indica el dominio de Buda, no es una entidad de nuestro mundo cotidiano de existencia condicionada. De modo tal que, estrictamente hablando, la categoría de causa y efecto no le es aplicable. Sin embargo, como la Naturaleza de Buda no ha sido aún percibida por los seres vivos, y los seres vivos son seres del dominio de la causa y del efecto, el *MNS* a menudo recurre a los términos “causa” y “efecto” al tratar de la realización de

la Naturaleza de Buda en los seres vivos. Por ello, habla de dos tipos de causas de la Naturaleza de Buda cuando la Naturaleza de Buda es considerada en referencia a los seres vivos:

¡Buenos hijos! En lo que respecta a los seres vivos, la Naturaleza de Buda también consiste en dos clases de causas: primero, causa directa (*cheng-yin*), y segundo, causa auxiliar (*yüan-yin*). La causa directa (de la Naturaleza de Buda) es los seres vivos y la causa auxiliar son las seis pāramitās.³⁷

El *MNS* explica el significado de “causa directa” y “causa auxiliar” con una analogía:

¡Buenos hijos! Existen dos tipos de causas: primero, causa directa y segundo, causa auxiliar. La causa directa es como la leche que produce crema y la causa auxiliar es como el calor y el fermento [que se agregan a la leche para producir la crema]. Dado que [la crema] se produce de la leche, decimos que la naturaleza de la crema está en la leche.³⁸

Como nunca se puede obtener crema sin leche, se dice que la leche es la causa directa de la crema. Sin embargo, dado que la leche nunca se hará crema sin haber sido procesada con calor y fermento, llamamos al calor y al fermento causas auxiliares de la crema. Una relación similar existe entre los seres vivos, las seis pāramitās y la Naturaleza de Buda. Ya que nadie más que los seres vivos que están “dotados de una mente”³⁹ pueden contener la Naturaleza de Buda, describimos a los seres vivos como causa directa de la Naturaleza de Buda. Sin embargo, esta posibilidad de todos los seres vivos de convertirse en Buda nunca se hará realidad a menos que cada uno siga los caminos

sagrados, tales como las seis pāramitās. Así, llamamos a las seis pāramitās causas auxiliares de la Naturaleza de Buda.

También significativo para el posterior desarrollo de la doctrina de la Naturaleza de Buda en China es el análisis en el *MNS* de la Naturaleza de Buda en “causa”, “causa frente a causa”, “efecto” y “efecto frente a efecto” en conexión con su obtención por los seres vivos:

¡Buenos hijos! la Naturaleza de Buda tiene [los aspectos de] causa, causa frente a causa, efecto, y efecto frente a efecto. La causa es la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado, la causa frente a causa es el conocimiento, el efecto es la perfecta Iluminación y el efecto frente a efecto es el supremo nirvāṇa.⁴⁰

La razón para nombrar a la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado “la causa” y al conocimiento la “causa frente a causa” de la Naturaleza de Buda es aludida en un pasaje anterior, donde se indica que así como a veces nos referimos al pepino como fiebre sobre la base de que consumir pepino produce fiebre, también podemos referirnos a la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado como la Naturaleza de Buda, ya que el conocimiento que surge de la meditación en la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado es “la semilla de la más perfecta Iluminación”.⁴¹ Ahora bien, ambas, “la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado” y el “conocimiento” que surge de la meditación en ella son factores que contribuyen a la realización de la Naturaleza de Buda en los seres vivos, y de ahí que un análisis más exacto hable de ellas como las *causas* de la Naturaleza de Buda más bien que, en forma general, como “Naturaleza de Buda”. Más aún, dado que el “conocimiento” sólo surge con “la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado” como su objeto, el conocimiento es una causa (es

decir, causa de la Naturaleza de Buda) que en sí misma necesita de otra causa (es decir, la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado). Es por eso que el sūtra designa al “conocimiento” como la “causa frente a causa” de la Naturaleza de Buda, mientras alude a la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado simplemente como “la causa”. El mismo principio puede aplicarse para explicar por qué el *MNS* hace una distinción entre “la más perfecta Iluminación” y “el nirvāṇa supremo” al referirse a la primera como “el efecto” y al último como al “efecto frente a efecto”. Como se indicara anteriormente, el *MNS* a menudo identifica a “la más perfecta Iluminación” y al “nirvāṇa” con la Naturaleza de Buda, y cuando así se entiende ninguno de ellos puede ser llamado “efecto”, ya que la Naturaleza de Buda misma no es un efecto. Sin embargo, cuando es vista en relación con su realización en los seres vivos, ambos son los frutos resultantes de meditar sobre la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado, y por lo tanto ambos pueden ser considerados como “efecto”. Además, dado que es de práctica común considerar al “nirvāṇa” como la consumación final de “la más perfecta Iluminación”, al primero se le da el nombre de “efecto frente a efecto”, dado que es un efecto derivado de otro efecto (es decir, la más perfecta Iluminación), mientras que la segunda es simplemente presentada como “el efecto”.

A pesar de la frecuente asociación de la Naturaleza de Buda con los conceptos de “causa” y “efecto”, el *MNS* es muy cuidadoso en observar que tal análisis es sólo aplicable a la “Naturaleza de Buda en referencia a los seres vivos” (*chung-sheng fo-hsing*), mientras que la Naturaleza de Buda en sí misma, entendida como la esencia de Buda, no es un objeto mundano susceptible de tal categorización. Los comentarios siguientes se encuentran justo a continuación de la arriba citada exposición de la Naturaleza de Buda

como causa, causa frente a causa, efecto, y efecto frente a efecto:

¡Buenos hijos! “Ser causa y no efecto” es como la Naturaleza de Buda [considerada respecto de los seres vivos]. “Ser efecto y no causa” es como el supremo nirvāṇa. “Ser a la vez causa y efecto” es como los dharmas que surgen de la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado. El “no ser ni causa ni efecto”, es lo que se conoce como la Naturaleza de Buda.⁴²

La Naturaleza de Buda considerada en referencia a los seres vivos es “causa y no efecto”, dado que la Naturaleza de Buda permanece como una posibilidad abstracta pendiente de realización en el caso de los seres vivos. El nirvāṇa supremo es “efecto y no causa”, porque el nirvāṇa indica el completo aniquilamiento de todas las impurezas, cuando las bases de futuros renacimientos finalmente son destruidas. Los dharmas que surgen de la cadena de doce miembros del Surgimiento Condicionado son “a la vez causa y efecto”, ya que como entidades en el dominio del saṃsāra, están condicionados por hechos pasados así como sirven de base para la formación de hechos futuros. Finalmente, la Naturaleza de Buda, considerada en sí misma, no es “ni causa ni efecto”, ya que como ideal supremo, ella es ontológicamente distinta del mundo saṃsárico de la existencia interdependiente, y su perfección no depende de su obtención por los seres vivos.

3. Por qué todos los seres vivos poseerán eventualmente la Naturaleza de Buda: un examen de varias comparaciones

Si el *MNS* enseña que todos los seres vivos tienen la Naturaleza de Buda, porque todos ellos tienen la capacidad de alcanzar la Budidad en el futuro, y además los describe

como "la causa directa" de la Naturaleza de Buda por esa razón, pareciera relevante preguntarse sobre qué bases se sustentan esos pensamientos. Así, podemos preguntarnos si esta creencia en una futura Iluminación de todos los seres vivos en el *MNS* es una conclusión extraída de una teoría particular de su estructura ontológica, o si la doctrina es principalmente soteriológica en intención, enseñada por consideraciones de tipo religioso más que de tipo filosófico.

Al demostrar cómo los seres vivos llegan a alcanzar la Naturaleza de Buda, el *MNS* a menudo se sirve de comparaciones; y en lo que concierne a estas comparaciones, el *sūtra* parece incorporar varias respuestas diversas a la pregunta planteada. Una de las más conocidas comparaciones en el *MNS* con respecto al problema de la Naturaleza de Buda es la perla del hombre fuerte:

¡Buenos hijos! Es como en el caso de un hombre muy fuerte que había en la familia real, quien tenía una perla extremadamente dura entre sus cejas. Cuando luchaba con otro hombre fuerte [un día], el otro hombre fuerte lo golpeó en la ceja con la cabeza, y como consecuencia, la perla se hundió bajo su piel y desapareció. Cuando un tumor [comenzó a] formarse en el lugar, el hombre fuerte llamó a buenos médicos para curarlo. En ese tiempo, había un buen doctor muy experto en diagnosticar enfermedades, y supo que el tumor había sido causado por una perla que había entrado en el cuerpo y estaba oculta bajo la piel. Entonces el médico le preguntó al hombre fuerte: "¿A dónde se fue la perla de tu ceja?"

Muy alarmado, el hombre fuerte le respondió a ese rey de médicos: "¿Se perdió la perla de mi ceja? ¿Dónde está la perla ahora? ¿Se ha volatilizado?" y [hablando así, comenzó a] gemir de ansiedad y desesperación.

Entonces el buen médico consoló al hombre fuerte: "¡No tienes por qué estar tan profundamente triste! La perla entró en tu cuerpo cuando peleabas, y ahora es apenas perceptible bajo la piel. Debido a que estabas lleno de cólera y malignidad cuando luchabas, ni siquiera notaste cuando la perla se hundió en tu cuerpo".

En ese momento, el hombre fuerte no confió en las palabras del médico, [y preguntó:] “Si la perla está [oculta] bajo la piel, ¿por qué no salió con el pus ensangrentado y otras impurezas? Si está dentro del músculo, no la podrías ver. ¿Por qué tratas de engañarme?”

Entonces el médico tomó un espejo y le mostró al hombre fuerte su propia cara; y allí la perla apareció claramente en el espejo. Cuando el hombre fuerte la vio, se sorprendió mucho, y un pensamiento de asombro surgió en su mente.

¡Buenos hijos! Lo mismo es verdadero para todos los seres vivos. Dado que no aprecian a los amigos virtuosos, no pueden percibir la Naturaleza de Buda aun cuando [todos ellos] la posean...

¡Buenos hijos! Así como el buen médico le mostró al hombre fuerte la dura perla [bajo la piel], del mismo modo el tathāgata enseña que todos los seres vivos poseen la Naturaleza de Buda. Los seres vivos, debido a la sobreimposición de miles de impurezas, no logran darse cuenta de la Naturaleza de Buda [que tienen]. Cuando todas las impurezas cesen, podrán discernirla perfectamente, así como el hombre fuerte reconoció claramente la perla preciosa en el brillante espejo.⁴³

Dado que la preciosa perla fue inicialmente parte de la constitución del hombre fuerte, y nunca se perdió, aun cuando hubiera desaparecido bajo la piel, la comparación de la Naturaleza de Buda con la perla parece implicar que la Naturaleza de Buda es una esencia innata de los seres vivos, aun cuando los seres vivos la ignoren en el presente debido a la sobreimposición de miles de impurezas. La comparación trae a nuestra mente la doctrina de la conciencia intrínsecamente pura que se encuentra en el *Ta-ch'eng ch'i-hsin lun* (*El Despertar de la Fe en el Mahāyāna*) y es enseñada por maestros de la escuela Ti-lun y la escuela She-lun en las dinastías del norte y del sur.⁴⁴ De acuerdo con esa doctrina, hay –inmanente en todo ser vivo desde el pasado sin comienzo– una mente pura, o el tathāgatagarbha, y así cada uno está destinado a la Iluminación –como había nacido el hombre fuerte con

una perla preciosa en su entrecejo, que continuó siendo de su propiedad para siempre. Sin embargo, debido a la compenetración de la ignorancia, los seres vivos no notan esta naturaleza de Iluminación que poseen desde el origen —como el hombre fuerte que peleó con otro hombre fuerte “lleno de cólera y malignidad”, y no notó que la perla preciosa se había hundido bajo su piel. El despertar religioso, cuando se interpreta en el marco de esta teoría, significaría el hacerse patente el conocimiento de la esencia pura intrínseca inherente a todos los seres vivos, de la misma manera como el hombre fuerte, cuando el rey de los médicos le diera un espejo, llegó a percibir la perla preciosa que creía perdida. En realidad, no faltan indicaciones en el *MNS* de que la obtención de la Naturaleza de Buda por parte de todos los seres vivos en el futuro se entiende como un redescubrimiento de algo con lo que cada uno está dotado desde siempre, y la obtención se considera posible también por esa razón. Además de la comparación de la piedra preciosa del hombre fuerte, las comparaciones en el *MNS* de la Naturaleza de Buda con la mina de oro y el diamante sepultado bajo tierra también parecen acarrear connotaciones similares.⁴⁵ Repetidamente, encontramos en el sūtra la observación de que todos los seres vivos están en posesión efectiva de la Naturaleza de Buda, pero no logran percibirla porque está oculta por las impurezas.⁴⁶ Y si el *Ta-ch'eng ch'i-hsin lun* dice que la mente pura de los seres vivos es “eterna e inmutable”, pero “estando impurificado por la ignorancia, un impuro [estado mental] surge a la existencia”,⁴⁷ también encontramos en el *MNS* la afirmación de que la Naturaleza de Buda “no es un dharma creado recientemente, pero escapa a la visión debido [a la presencia de] impurezas adventicias”.⁴⁸

No obstante, si no es difícil citar pasajes que sirvan de fundamento a la idea de la unión del concepto de la Naturaleza de Buda en el *MNS* con el concepto de la

conciencia intrínsecamente pura en el *Ta-ch'eng ch'i-hsin lun* y en las enseñanzas de los maestros de las escuelas Ti-lun y She-lun, es fácil también presentar pasajes del sūtra que prueben lo contrario. Por ejemplo, inmediatamente después de la última cita, encontramos que el sūtra compara la Naturaleza de Buda con flores brotando en los colmillos de elefantes:

Todos los colmillos de los elefantes producen flores cuando las nubes y truenos se reúnen en el cielo, y sin [el temblor] de los truenos, no aparecerán las flores, ni siquiera sus imágenes. Lo mismo es verdad para la Naturaleza de Buda en relación a los seres vivos (*chung-sheng fo-hsing*), que permanecen siempre fuera de la visión debido a la sobreimposición de todas las formas de impureza. Por esta razón, enseño que los seres vivos son sin Yo. [Sin embargo,] si tienen la suerte de escuchar la profunda Escritura que es el *MNS*, percibirán la Naturaleza de Buda, así como las flores [florecerán] en los colmillos de los elefantes [cuando sean despertadas por los truenos].⁴⁹

En este pasaje, se traza un paralelo entre la relación de la Naturaleza de Buda con los seres vivos, y la relación de las flores con los colmillos de los elefantes donde florecen. Así como los colmillos de los elefantes producen flores cuando son estimulados por los truenos, los seres vivos acceden a la Naturaleza de Buda cuando llegan a estar bajo la benéfica influencia de las enseñanzas del *MNS*. Sin embargo, de modo diferente a la perla preciosa, que era desde siempre propiedad del hombre fuerte, las flores claramente no forman parte de la composición intrínseca de los colmillos de elefante. A lo más, podemos sólo decir que los colmillos de elefante contienen la posibilidad de producir flores. Cuando esta comparación es aplicada a la interpretación de la relación de la Naturaleza de Buda con los seres vivos, la conclusión sería que la Naturaleza de Buda no preexiste en los seres vivos en la forma en que la

mente pura preexiste en todos los hombres, como se expone en el *Tu-ch'eng ch'i-hsin lun* y en las obras de los maestros de las escuelas Ti-lun y She-lun. Lo máximo que podemos inferir de esta comparación es que está inmanente en todos los seres vivos el potencial de desarrollar la Naturaleza de Buda cuando surge la ocasión correcta. Que el *MNS* concibe la posesión de la Naturaleza de Buda por todos los seres vivos en el futuro como una actualización en el futuro de una facultad latente, está fuertemente sugerido por su frecuente uso de la metáfora de la semilla para ilustrar la Naturaleza de Buda. Así, se hace una vez referencia en el sūtra a la Naturaleza de Buda como "la semilla del camino medio, que es la más perfecta Iluminación de todos los Budas".⁵⁰ En otra ocasión, se dice que Buda afirmó que tenía dentro de su cuerpo "la semilla de la Naturaleza de Buda".⁵¹

Sin embargo, si aceptamos la exposición anterior como ejemplo de la posición general del *MNS*, estaremos muy confundidos cuando nos encontremos más adelante en el sūtra con la historia del rey y el laúd, cuyo objetivo manifiesto es rechazar cualquier intento de fundamentar la idea de la futura Iluminación de los seres vivos sobre un particular entendimiento de su constitución metafísica:

iBuenos hijos! Había un rey que al oír el sonido claro y melodioso de un laúd se sintió profundamente atraído; y lo gozó y añoró tanto que no podía sacárselo de la cabeza. Así, le preguntó [a uno de sus] ministros: "¿De dónde viene tan melodioso sonido?"

El ministro respondió: "Tan melodioso sonido viene de un laúd".

Entonces, el rey le ordenó [al ministro]: "Tráeme el sonido".

Así, el ministro le trajo un laúd inmediatamente; y colocándolo frente al rey, le anunció: "¡Majestad! Aquí está el sonido que deseabais".

Entonces, el rey se dirigió al laúd: "¡Habla! ¡Habla!" Sin embargo, el laúd permaneció en silencio. [En un ataque de impaciencia,]

el rey cortó las cuerdas [del laúd], pero aun así no se produjo sonido alguno. Y aun cuando el rey [procedió a] romper la caja y la estructura [del laúd] para llegar al sonido, no pudo obtener [lo que deseaba]. Entonces el rey [miró] enojado al ministro [y le preguntó]: “¿Por qué me engañas?”

El ministro le explicó al rey: “¡Majestad! Ésta no es la forma de obtener el sonido. El laúd sólo sacará sonido cuando todas las [necesarias] condiciones [se hayan cumplido] y cuando se le toque de la manera apropiada”.

[¡Buenos hijos!] Lo mismo es verdadero acerca de la Naturaleza de Buda respecto de los seres vivos. *No permanece en lugar alguno y se le capta cuando se practican los medios oportunos.* Al captarla, se logrará la más perfecta Iluminación.⁵²

Esta historia traza un paralelo entre el sonido producido por un laúd y la Naturaleza de Buda. La lección que trata de transmitir es que así como es alocado tratar de llegar al claro y melodioso sonido de un laúd rompiendo su caja y estructura, es también fútil analizar a los seres vivos a fin de llegar a un principio metafísico (sea en la forma de una potencialidad latente o en la forma de una conciencia intrínsecamente pura) con el que pudiera explicarse el eventual logro de la Budidad. El tema central de la historia está resumido en la conclusión de que la Naturaleza de Buda “no habita en parte alguna”, a saber, no está inmanente en alguna forma en los seres vivos, así como el sonido no es inmanente a ninguna parte del laúd. Del mismo modo en que el sonido se produce cuando todas las condiciones necesarias se han satisfecho, la Naturaleza de Buda se revelará en sí misma a los seres vivos cuando practiquen en forma seria el camino a la Iluminación prescrito por el tathāgata.

4. *Por qué todos los seres vivos poseerán eventualmente la Naturaleza de Buda: El propósito de la doctrina de la Naturaleza de Buda*

Nuestro sumario examen de varias comparaciones en el *MNS* relativas al problema de la Naturaleza de Buda ha abierto al menos tres posibles respuestas a la pregunta de por qué todos los seres vivos poseerán eventualmente la Naturaleza de Buda:

a. Porque todos ellos están dotados de una esencia intrínsecamente pura, de la cual tendrán plena conciencia cuando hayan puesto fin a la obra de la ignorancia.

b. Porque todos albergan la potencia o “la semilla” de la Budidad, que dará su fruto cuando todas las condiciones necesarias sean satisfechas.

c. Porque el camino que conduce a la Iluminación está abierto a todos los que quieran seguirlo, y uno puede estar seguro de lograr la Budidad si sigue este camino.

Las especulaciones metafísicas, como las planteadas en (a) y (b), son irrelevantes para el real logro de la Naturaleza de Buda en los seres vivos en el futuro.

Nuestra próxima tarea será determinar cuál de las tres respuestas es más representativa del punto de vista general del *MNS*. Admitiendo que las tres posiciones tienen apoyo textual en el *MNS* se le debe dar preferencia a (c) por las siguientes razones:

i. Es más afín al tono antimetafísico general del *MNS*. El *MNS* repetidamente exhorta a quienes escuchan sus enseñanzas a permanecer al margen de las especulaciones metafísicas y a concentrar sus mentes en la búsqueda de la liberación final. Así, se dice que la Naturaleza de Buda no será percibida por los Bodhisattvas que albergan

opiniones específicas respecto de los dharmas.⁵³ Las bien conocidas cuestiones no explicadas, tales como “si el mundo es eterno o no eterno”, “si el mundo es finito o infinito”, “si el tathāgata existe o no existe después de la muerte”, etc., aparecen varias veces en el *MNS*, y se las descarta por ser conducentes al apego más que a la cesación de los males.⁵⁴ Más aún, el desapego frente a las opiniones está representado en el *MNS* como la marca distintiva del sabio⁵⁵ y del tathāgata,⁵⁶ y está además equiparado con el “nirvāṇa supremo”, “la forma suprema de la Vaciedad” y “la más perfecta Iluminación”.⁵⁷

ii. En el *MNS*, encontramos declaraciones que rechazan abiertamente la idea de que la Naturaleza de Buda es una entidad inmanente en los seres vivos.

¡Buenos hijos! Si se dice que la Naturaleza de Buda permanece en los seres vivos [es un error]. ¡Buenos hijos! Los dharmas que son eternos no permanecen en lugar alguno. Si un dharma permanece en algún lugar no es eterno [en su naturaleza].⁵⁸

Nuevamente, se observa:

¡Buenos hijos! Si alguien sostiene que todos los seres vivos definitivamente poseen la Naturaleza de Buda que es eterna, feliz, personal y pura, [y además sostiene que la Naturaleza de Buda] no es ni producida ni nacida, y no es percibida por los seres vivos debido a la presencia de las impurezas, debe entenderse que él ha calumniado a Buda, al Dharma y al Saṅgha.⁵⁹

iii. Además de la historia del rey y el laúd, encontramos en el *MNS* diversos comentarios y comparaciones que indican una fuerte oposición a cualquier intento de basar la futura Iluminación del hombre sobre la existencia en él,

en el presente, de un principio latente. Un ejemplo bien conocido es la comparación de la crema obtenida de la leche con la Naturaleza de Buda que debe ser alcanzada por los seres vivos.

¡Buenos hijos! Sólo los ignorantes hablarían como ustedes lo han hecho: que si la leche no tuviera la naturaleza de la crema, no podría producir crema, así como si las semillas de la higuera no tuvieran la naturaleza de ser de cinco *chang* de altura⁶⁰, no podrían producir [árboles] concretos de cinco *chang* de altura. El sabio nunca hablaría de esa forma. ¿Por qué? Porque [entiende que las cosas] no tienen naturaleza [definida].

¡Buenos hijos! Si la leche ya tiene la naturaleza de la crema, no necesitaría el apoyo de otras condiciones [para producir crema].

¡Buenos hijos! La leche nunca se hará crema si se la mezcla con agua aun si la dejáramos descansar por un mes, pero si le agregamos una gota de jugo del árbol de *p'o-chiu*,⁶¹ la crema se hará de inmediato. Si la leche ya tiene [la naturaleza de la] crema, ¿por qué depende de [tales] condiciones [como el jugo del árbol de *p'o-chiu* para producir crema]? Lo mismo es cierto de la Naturaleza de Buda en relación a los seres vivos (*chung-sheng fo-hsing*). La Naturaleza de Buda es captada [por los seres vivos] luego del cumplimiento de distintas condiciones... Dado que [los seres vivos] alcanzan la Naturaleza de Buda en dependencia de varias condiciones, no tienen naturaleza [definida] alguna, y dado que [los seres vivos] no tienen naturaleza [definida] alguna, pueden alcanzar la más perfecta Iluminación.⁶²

Viendo que la leche, cuando es apropiadamente procesada, se hace crema, el sentido común normalmente infiere que debe residir en la leche la naturaleza de la crema, que explica su tendencia a ser transformada en crema. Es esta actitud de sentido común la que el *MNS* intenta desafiar, cuando declara que “las cosas no tienen naturaleza definida”, y señala que si la leche ya tuviera la naturaleza de la crema, no requeriría del apoyo de condiciones externas

antes que su transmutación en crema pudiera tener lugar. Cuando se aplica este argumento a la Naturaleza de Buda en relación con los seres vivos, habla en contra de la tendencia de inferir del eventual logro de la Budidad por parte de los seres vivos la existencia en ellos en el presente de una disposición ontológica a asumir las características de Buda. Así como la transformación de la leche en crema no debe entenderse como la actualización de la naturaleza de la crema en la leche, la realización de la Naturaleza de Buda en los seres vivos tampoco debe ser interpretada como la actualización de una facultad innata en los seres vivos. Y si la necesidad de la acción del jugo de los árboles de *p'o-chiu* es una prueba contra la presencia de la naturaleza de la crema en la leche, la existencia de tales prerequisites para el logro de la Naturaleza de Buda, como la observancia de las reglas monásticas y el escuchar la enseñanza del *MNS*, también se opone a la atribución a los seres vivos de una esencia innata para convertirse en Buda.⁶³

Esta comparación de la Naturaleza de Buda con la crema se complementa con una serie de otras comparaciones, todas las cuales transmiten la misma lección. Lo que sigue son algunos de los ejemplos más prominentes, cuyo significado puede fácilmente inferirse siguiendo la línea de razonamiento arriba descrita:

¡Buenos hijos! Si existe [la naturaleza de la] crema en la leche como ustedes sostienen, ¿por qué los vendedores de leche piden sólo el precio de la leche, y no el precio de la crema también? ¿Por qué los vendedores de yeguas piden sólo el precio de la yegua y no el precio de los potrillos [que nacerán de las yeguas] también? Un hombre de mundo pide la mano de una mujer porque no tiene descendencia; y una vez que una mujer se embaraza, no será más llamada niña. Ahora, si se dice que una niña se casa con la naturaleza de un hijo en ella, sería esto errado. ¿Por qué? Porque si tuviera la naturaleza de un hijo, también tendría [la naturaleza de] un nieto; y si tuviera

[la naturaleza de] un nieto, [su hijo y su nieto] serían hermanos. ¿Por qué? Porque ambos deben su existencia al mismo vientre. Por lo tanto, yo afirmo que las niñas no poseen la naturaleza de los niños [a los que darán nacimiento]. Si existe la naturaleza de la crema en la leche, ¿por qué no podemos detectar simultáneamente los cinco gustos [de la leche, de la crema, de la cuajada, de la mantequilla y de la manteca clarificada]? Si está la substancia de una higuera de cinco pies de altura en la semilla, ¿por qué no podemos observar [en la semilla] de inmediato las variadas formas del brote, el tallo, las ramas, las hojas, las flores y los frutos? ¡Buenos hijos! La leche difiere [de la crema] en su color, gusto y productos, y lo mismo es cierto de la manteca clarificada. ¿Cómo podemos decir que existe la naturaleza de la crema en la leche? ¡Buenos hijos! Así como es [absurdo sostener que] una persona que comerá cuajada mañana tiene mal aliento hoy, igualmente [absurdo es sostener que] existe definitivamente la naturaleza de la crema en la leche. ¡Buenos hijos! Una persona escribe palabras con un pincel, papel y tinta, siendo así que inicialmente no había palabra alguna en el papel. Es debido a que al comienzo no había [palabra alguna] en el papel que [decimos que] las palabras se forman en dependencia de condiciones [tales como el pincel y la tinta]. Si hubiera habido originalmente palabras en el papel, ¿por qué necesitarían que se dé [la presencia de] varias condiciones? Mezclamos los colores azul y amarillo para formar el color verde. Debe entenderse que los dos [colores azul y amarillo] no encarnan originalmente la naturaleza de lo verde. Si [la naturaleza de lo verde] ya existe [en los colores azul y amarillo], ¿por qué debemos mezclar [los colores azul y amarillo] para formar [el color verde]? ¡Buenos hijos! Los seres se mantienen vivos con comida, pero no hay en realidad vida alguna en la comida. Si existe vida en la comida inicialmente, la comida sería vida aún antes de ser consumida. ¡Buenos hijos! Todos los dharmas son sin naturaleza [definida].⁶⁴

iv. El *MNS* pocas veces alude a la estructura ontológica inherente a los seres vivos cuando da razones para creer en la eventual Iluminación de los mismos. Más bien, a menudo se satisface con la observación general de que

como seres vivos son diferentes de los objetos sin vida tales como piedras y paredes, que son incapaces del pensamiento de Iluminación y por lo tanto nunca pueden asumir las características de Buda y la Naturaleza de Buda se les atribuye por contraste. Así, el *MNS* afirma:

¡Buenos hijos! Hablo de “nirvāṇa” debido a [la existencia de condiciones] contrarias al nirvāṇa. Hablo de “tathāgata” debido a [la existencia de condiciones] contrarias al tathāgata. Hablo de “Naturaleza de Buda” debido a [la existencia de cosas] contrarias a la Naturaleza de Buda.

¿Cuáles son las [condiciones] descritas como contrarias al nirvāṇa? Incluyen todos los dharmas que son impuros y condicionados. La destrucción de estos [dharmas] impuros y condicionados se conoce como “nirvāṇa”. En lo que se refiere a [las condiciones] contrarias al tathāgata, van desde [el estado de] *icchantika* hasta [el estado de] *pratyekabuddha*. La cesación del [estado de] *icchantika* hasta la del [estado de] *pratyekabuddha* se conoce como el “tathāgata”. En lo que se refiere a [cosas] contrarias a la Naturaleza de Buda, incluyen paredes, tejas, piedras y todos los objetos sin vida. Fuera de tales objetos sin vida, podemos aplicar el nombre de “Naturaleza de Buda” [al resto].⁶⁵

Así, cuando se dice que los seres vivos tienen la Naturaleza de Buda, nuestra atención es llevada al hecho de que los seres vivos, en forma distinta a los objetos sin vida como las paredes y las tejas, pueden ganar la Budidad por medio de prácticas religiosas apropiadas. Esta forma de pensar está perfectamente ilustrada por la conocida historia del intento de los ciegos de describir un elefante, que se halla en el *MNS*.⁶⁶ Los ciegos no tienen idea alguna de la forma de un elefante entero. Sin embargo, tienen algunas ideas acerca de las formas de algunas de sus partes, y si recobran su poder de visión, pueden con seguridad informar plenamente sobre la apariencia de un elefante completo. Del mismo modo, los seres vivos, debido a su

ignorancia, son extraños a la Naturaleza de Buda. Eso no les impide, sin embargo, tener un vago indicio de cómo es en el presente la Naturaleza de Buda, y de obtener una perfecta concepción de la Naturaleza de Buda en el futuro, cuando el ojo de su mente esté abierto. Es basándose en esta creencia de que los seres vivos y no las paredes, tejas y piedras, “no son por naturaleza contrarios a la Naturaleza de Buda”⁶⁷ y entonces son siempre capaces de recibir la influencia del trabajo salvífico de los Budas y los Bodhisattvas (más que en las especulaciones sobre su estructura ontológica) que el *MNS* propaga la idea de que todos los seres vivos poseen la Naturaleza de Buda.⁶⁸

v. El *MNS* hace mucho hincapié en la implicación práctica de la enseñanza de la presencia de la Naturaleza de Buda en todos los seres vivos. Así, explica el por qué los Bodhisattvas predicán el concepto de la Naturaleza de Buda:

Aun cuando los Bodhisattvas perciben los malos actos y los errores de los seres, nunca se quedan en ellos. ¿Por qué? Temen que esto conduzca al surgimiento de [más] impurezas [en los seres vivos]. Con el surgimiento de [más] impurezas, los seres vivos caerán en las malas formas de existencia.⁶⁹

Por otra parte, los Bodhisattvas, al percibir el más mínimo signo de bondad en los seres vivos, los elogian. ¿Qué queremos decir por bueno? Es la así llamada Naturaleza de Buda. Los Bodhisattvas alaban la Naturaleza de Buda para que así los seres vivos desarrollen el pensamiento de la más perfecta Iluminación.⁷⁰

De similar significado es la historia del encuentro de Buda con quinientos brahmanes, en la cual Buda declara explícitamente que la Naturaleza de Buda *no* es en realidad el Yo, sino que es *llamado* el Yo sólo a efectos de instruir a los seres vivos:

¡Buenos hijos! Una vez, me estaba bañando en el río Nairañjanā... En ese momento, quinientos brahmanes también llegaron a la orilla y, acercándose a donde yo estaba, hablaron entre ellos: “¿Qué ha hecho [Gautama] para lograr el cuerpo de diamante? Si Gautama no hubiera enseñado que la vida termina con la muerte, lo seguiríamos y recibiríamos las reglas de la disciplina [de la orden budista]”.

¡Buenos hijos! En ese momento, yo con mi poder de discernir el pensamiento de los otros, supe lo que los brahmanes tenían en mente. Entonces les hablé a estos brahmanes: “¿Por qué dicen que yo enseño que la vida termina con la muerte?”

Los brahmanes respondieron: “Gautama, tú enseñaste en varios sūtras que todos los seres vivos son sin Yo. Si predicas [la idea] de la inexistencia del Yo, ¿cómo puedes mantener [que no has enseñado que] la vida termina con la muerte? Si no hay Yo, ¿quién guarda las reglas de la disciplina, y quién las transgrede?”

Buda contestó: “Ciertamente, no he predicado que los seres vivos carezcan de Yo. [Por otro lado,] siempre proclamo que todos los seres vivos poseen la Naturaleza de Buda. ¿Qué otra cosa puede ser la Naturaleza de Buda sino el Yo? Entonces, yo nunca enseñé que la vida termina con la muerte...”

Cuando los brahmanes oyeron que la Naturaleza de Buda es el Yo, inmediatamente surgió en sus mentes el pensamiento de la más perfecta Iluminación; y pronto, dejaron la vida de hogar para practicar el camino que conduce a la Iluminación. Todos los pájaros del aire y los animales de la tierra y el mar [que estaban presentes durante el discurso] también resolvieron lograr la suprema Iluminación y, con el surgimiento de tal pensamiento, pronto abandonaron su forma [animal].

¡Buenos hijos! *La Naturaleza de Buda no es en realidad el Yo. A fin de (quitar) a los seres vivos, la describo como el Yo.*⁷¹

Visto de esta forma, la doctrina de la Budidad eventual de todos los seres vivos es esencialmente una doctrina soterialógica, cuyo principal significado reside en su eficacia para desarrollar “el pensamiento de la más perfecta Iluminación” en el hombre. Como esta doctrina no es el resultado de una investigación sistemática de la naturaleza de la

realidad, cualquier intento integral de interpretar a la Naturaleza de Buda enseñada en el *MNS* que implique ya sea (a) una esencia pura o (b) una potencia, debe ser considerado con cierto recelo.

Notas

Agradezco a la Universidad de Hong Kong por un subsidio de investigación que me otorgó y que hizo posible este estudio.

¹ Fragmentos del original en sánscrito de esta versión Mahāyāna del *MNS* han sido recuperados en años recientes y están registrados en Watanabe Kaikyoku, *Watanabe ronbun shū*, 2a. ed. (Tokyo: 1936), pp. 570-585 y Takakusu Junjirō y Watanabe Kaikyoku, eds. *Taishō shinshū daizōkyō*, 85 vols. (Tokyo: 1924-1934) (de aquí en más abreviado *T*), vol. 12, p. 604. También ver G. M. Bongard Levin, "New Buddhist Sanskrit Texts from Central Asia: An Unknown Fragment of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 4, 2 (1981), pp. 7-16.

² Ver *T*, Vol. 12, p. 388b, 1.22, p. 390a, 1.8, p. 470c, 1.14, p. 485b, 11.11-12 & p. 493b, 11.4-5. También consúltese Mochizuki Shinkō, *Bukkyō kyōten naritatsu-shi ron*, 2a. ed. (Kyoto: 1946), pp. 255-273.

³ Un estudio muy completo de las distintas traducciones chinas del *MNS* fue hecho por Fuse Kōgaku en su *Nehanshū no kenkyū*, 2a. ed. (Tokyo: 1973), Vol. 1. En esta obra, Fuse ha hecho un elaborado estudio comparativo de las tres traducciones chinas del *MNS* y ha encontrado sólo discrepancias menores en el contenido. También consúltese T'ang Yung-t'ung, *Han Wei Liang-Chin Nan-pei ch'ao fo-chiao shū*, 2da. ed. (Peking: 1963), pp. 601-610 y Ōkasaki Jikidō, *Nyoraiō shisō no keisei*, 2a. ed. (Tokyo: 1974), pp. 128-131.

⁴ Para un estudio detallado de la tradición del estudio del *MNS* en China consúltese Fuse Kōgaku, *op. cit.*, Vol. 2. También referirse a T'ang Yung-t'ung, *op. cit.*, pp. 677-678 & pp. 832-834; Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 113-116, 128-129 & pp. 180-181; y Andō Toshio, "Hokugi Nehangaku no dentō to shōki no shiron-shi," en *Hokugi Bukkyō no kenkyū*, 2a. ed. (Kyoto: 1978), pp. 179-201.

⁵ Para un estudio erudito de la transformación histórica del concepto de la Naturaleza de Buda en India, China y Japón, referirse a Tokiwa Daijō, *Bushō no kenkyū*, (Tokyo: 1944). También consultar *Shina bukkyō no kenkyū*, Vol. 3 (Tokyo: 1943), pp. 247-300, del mismo autor.

⁶ La discusión de este problema llevará al problema del desarrollo textual del *MNS*. Ver Tokiwa Daijō, *Bushō no kenkyū*, pp. 36-66 y mi trabajo "Do All Sentient Beings possess the Buddha Nature?—The Problem of the *Ichchānūka* in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra" (presentado en la Quinta Conferencia de la International Association of Buddhist Studies, 1982).

⁷ T, Vol. 12, p.511a, 11.16-18.

⁸ *Ibid.*, p.399a, 11.5-7.

⁹ *Ibid.*, p.487a, 11.15-18. Para pasajes similares, referirse a p.472b & p.553c.

¹⁰ *Ibid.*, p. 414c, 1.29-p. 415a, i.2.

¹¹ Debido al espacio limitado, no entraremos en el difícil problema del original sánscrito del término "Naturaleza de Buda" y sus sinónimos. Para información sobre este tema ampliamante discutido, ver Mizutani Kōshō, "Busshō ni tsuite", *Indogaku bukkyōgaku no kenkyū*, 2, p.94,2 (1956), pp. 550-553, Okawa Ichijō, "Busshō to buddhatva", *Indogaku bukkyōgaku no kenkyū*, 11,2 (1963), pp. 544-545 y Takasaki Jikidō, *op. cit.*, parte I, cap. 2.

¹² *Ibid.*, p. 524a, 1.28-b, 1.1.

¹³ *Ibid.*, p. 526a, 1.28-b, 1.2.

¹⁴ *Ibid.*, p. 463c, 11.21-22.

¹⁵ *Ibid.*, p. 576a, 1.29-b, 1.1. También referirse a la p. 395c.

¹⁶ *Ibid.*, p. 513a, 11.3-5.

¹⁷ *Ibid.*, p. 524c.

¹⁸ Los diez poderes son manifestaciones concretas de la omnisciencia de Buda, que tiene perfecto conocimiento de (1) lo que es bueno o malo en cada situación; (2) cuál es el karma de cada acto, pasado, presente o futuro; (3) todas las etapas del samādhi y la liberación; (4) las facultades y poderes de todos los seres; (5) los deseos y aspiraciones de todos los seres; (6) la naturaleza y los actos de todos los seres; (7) la dirección y consecuencias de todas las conductas; (8) las existencias previas de todos los seres; (9) el nacimiento, muerte y destino de todos los seres; y (10) la destrucción de los āsravas de todos los seres. Consultar Mochizuki Shinkō, *Bukkyō daijiten*, Vol. 3 (Tokyo: 1933), pp. 2402-2404.

¹⁹ Las cuatro formas de la carencia de temor son (1) la carencia de temor que surge del logro de la Iluminación más perfecta, (2) la carencia de temor que surge del abandono de todas las impurezas, (3) la carencia de temor en lo que concierne a todas las enseñanzas antibudistas, y (4) la carencia de temor que surge de la cesación de todo sufrimiento.

²⁰ Buda permanece imperturbable ya sea que (1) todas las criaturas crean en su enseñanza, o (2) no crean en su enseñanza, o (3) algunas crean y otras no crean en su enseñanza.

²¹ T, Vol. 12, p. 525c, 11.3-4.

²² Para una lista detallada de estas marcas y características, referirse a Leon Hurvitz, *op. cit.*, pp. 353-361.

²³ T, Vol. 12, p. 574b, 11.15-20.

²⁴ *Ibid.*, p. 461b, 1.19.

²⁵ *Ibid.*, p. 480c, 11.13-14.

²⁶ *Ibid.*, p. 526a, 11.2-6.

²⁷ *Ibid.*, p. 447c, 11.9-12.

²⁸ *Ibid.*, p. 524b, 1.25-c, 1.10.

²⁹ Los ocho poderes son: (1) el poder de la autodivisión, (2) el poder de la autoexpansión, (3) el poder de volar, (4) el poder de manifestarse en innumerables formas en un mismo momento y en un mismo lugar, (5) el poder de usar un órgano físico para las funciones de todos los otros, (6) el poder de lograr todas las cosas mientras se mantiene desapegado, (7) el poder de predicar durante innumerables kalpas exponiendo una sola estrofa, y (8) el poder de penetrar en todo como el espacio. Ver *Ibid.*, p. 502c-p.503a.

³⁰ *Ibid.*, p.556c, 11.11-14.

³¹ Los *pāṇḍīkas* se refieren a las más serias transgresiones de los monjes y monjas, tales como inmoralidad sexual, robo, asesinato y hablar falsedades, que involucran la expulsi6n del saṅgha.

³² *T.*, Vol. 12, p. 450b, 11.12-18.

³³ *Ibid.*, p. 405a, 11.19-20.

³⁴ *Ibid.*, p. 555b, 11.9-18.

³⁵ *Ibid.*, p. 524b, 11.11-21.

³⁶ *Ibid.*, p. 572b, 11.18-23.

³⁷ *Ibid.*, p. 530c, 11.15-17.

³⁸ *Ibid.*, p. 530b, 11.26-29. Referirse a la nota 62 que sigue.

³⁹ Ver nota 28 que antecede.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 524a, 11.5-8.

⁴¹ *Ibid.*, p. 523c, 1.26-p.524a, 1.5.

⁴² *Ibid.*, p. 524a, 11.12-15.

⁴³ *Ibid.*, p. 408a, 1.9-b, 1.11.

⁴⁴ El *Ta-ch'eng ch'i-hsin lun* (*El Despertar de la Fe*) es uno de los más influyentes textos budistas en China y ha sido traducido al inglés varias veces. La visi6n ortodoxa es que el trabajo fue compuesto por Āśvaghōṣa, y fue traducido al chino por Paramārtha en el 550, pero ambas afirmaciones han sido discutidas en los últimos años. Mochizuki Shinkō sugiere en su *Bukkyō kyōten naritatsu-shi ron* que el trabajo fue la compilaci6n de un maestro T'i-lun que viviera en la segunda mitad del siglo sexto. Ver *op. cit.*, pp.532-641. Para una lista de títulos de estudios clásicos sobre el problema de la autenticidad del *Ta ch'eng ch'i-hsin lun*, consultar Yoshito S. Hakeda, trad., *The Awakening of Faith* (New York & London: Columbia University Press, 1967), pp. 119-122. Las enseñanzas de las escuelas T'i-lun y She-lun representaron la interpretaci6n inicial china del Budismo Yogāchāra cuando este último fue importado por primera vez a la China en el siglo sexto. Mientras que las dos escuelas estān en desacuerdo sobre muchos puntos, ambas aceptan que existe en cada ser vivo una conciencia intrínsecamente pura, que sirve de base ontológica de la Iluminaci6n así como de fundamento metafísico del mundo fenoménico. Aun cuando ambas escuelas desaparecieron gradualmente en la segunda mitad del siglo séptimo, sus conceptos de la mente pura fueron transmitidos a través del *Ta ch'eng ch'i-hsin lun* así como las enseñanzas de la escuela Hua-yen y algunas sectas de la escuela Ch'an, y continuaron ejerciendo una enorme influencia en el desarrollo de la doctrina de la Naturaleza de Buda en China.

⁴⁵ Ver *T.*, Vol. 12, p. 407b & p. 408c.

⁴⁶ Por ejemplo, ver *ibid.*, p. 462c, 11.1-2.

⁴⁷ Yoshito S. Hakeda, trad., *op. cit.*, p. 50.

⁴⁸ *T.*, Vol.12, p. 411b, 11.28-29.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 411c, 11.1-5.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 523c, 11.1-2.

⁵¹ *Ibid.*, p. 410c, 11.13-14.

⁵² *Ibid.*, p. 519b, 11.6-17.

⁵³ *Ibid.*, p. 521b.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 596c-597b.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 413a, 1.17.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 503a, 11.8-9.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 464b.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 555c, 11.27-28.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 580c, 11.2-4.

⁶⁰ "Chang" es unidad china de longitud equivalente a 3.1/3 metros.

⁶¹ No he podido encontrar todavía el original en sánscrito del nombre "p'o-chiu".

⁶² *T*, Vol. 12, p. 519b, 1.22c, 1.3.

⁶³ El argumento arriba citado ciertamente parecerá no convincente para aquellos que simpatizan con las opiniones (a) y (b), ya que también creen que el logro de la Naturaleza de Buda en los seres vivos en el futuro requiere de la satisfacción de distintos condicionamientos, pero ello no los ha alejado de investigar la base metafísica de la eventual liberación de los seres vivos. Como fuere, esta analogía entre la crema y la naturaleza de Buda es significativa para nuestro actual propósito, ya que demuestra de la forma más enfática la aversión a la especulación sobre la fuente ontológica de la Iluminación, característica del *MNS*. Unas páginas más adelante, este símil de la leche y la crema es tomado nuevamente con el mismo propósito:

Buda explicó: "Yo nunca sostuve que existe [la naturaleza de la] crema en la leche. Cuando se dice que existe [la naturaleza de la] crema en la leche, es porque [ven que] la crema se produce de la leche".

[El Bodhisattva Simhanāda preguntó:] "¡Honrado por el mundo! Todo lo que se produce necesariamente debe tener sus apropiadas circunstancias."

[Buda respondió:] "¡Buenos hijos! Cuando hay leche, no hay crema, y tampoco hay cuajada, mantequilla ni manteca clarificada... Si hay [crema en la leche], ¿por qué no le damos a la leche el doble nombre [de "leche-crema"], así como llamamos a una persona diestra en [hacer] ambos [=artículos de oro y de hierro] "orfebre en oro y hierro"?... ¡Buenos hijos! Existen dos tipos de causas: primero, causa directa y, segundo, causa auxiliar. La causa directa es como la leche que produce crema y la causa auxiliar son el calor y el fermento [que se le agregan a la leche para formar la crema]. Ya que [la crema] se forma de la leche, decimos que existe la naturaleza de la crema en la leche."

[El Bodhisattva Simhanāda preguntó:] "¡Honrado por el mundo! Si no existe la naturaleza de la crema en la leche, tampoco existe la naturaleza de la crema en los cuernos. ¿Por qué no se forma la crema de los cuernos?"

[Buda respondió:] "¡Buenos hijos! La crema también se forma de los cuernos. ¿Por qué? Mencioné dos causas auxiliares de la crema: primero, el fermento y, segundo, el calor. Dado que los cuernos son calientes por naturaleza, pueden producir crema."

[El Bodhisattva Simhanāda preguntó:] "¡Honrado por el mundo! Si los cuernos pueden producir crema, ¿por qué la gente que quiere crema busca leche y no cuernos?"

Buda respondió: "¡Buenos hijos! Por eso enseño que existen [dos tipos de causas:] causa directa y causa auxiliar." (*Ibid.*, p. 530b, 1.20-c, 1.6).

En este interesante diálogo, el Bodhisattva Simhanāda representa la postura del hombre común, que ve la necesidad de postular "apropiadas circunstancias" para dar cuenta de la producción de crema de la leche. Así, se pregunta, si no hay nada en la composición de la leche que fuera especialmente conducente a la formación de crema, ¿por qué la gente que quiere crema busca leche y no alguna otra cosa como cuernos?

Buda, por otro lado, consistentemente se niega a ver el asunto de esta forma. Declara que la afirmación diaria de que hay crema en la leche no debiera tomarse literalmente como indicativo de la presencia de la naturaleza de la crema en la leche, sino más bien como una manera imprecisa de señalar el hecho de que la crema siempre se obtiene de la leche. En cuanto a la pregunta de por qué la gente busca leche en lugar de cuernos cuando necesita crema, Buda contestó clasificando las causas en dos categorías: directas y auxiliares. La leche es lo primero que nos viene a la mente cuando necesitamos crema, porque es la causa directa. Además, los cuernos, al ser calientes por naturaleza, pueden servir de causa auxiliar a la crema. De modo tal que no es totalmente descabellado que una persona que desee crema pida cuernos, porque el calor, como causa auxiliar, es tan necesario para hacer crema como la leche. Este volver a la idea de dos tipos de causas en la respuesta no satisfará a los que hagan preguntas del tipo de las del Bodhisattva Simphanāda, porque pueden continuar indagando sobre el principio que existe detrás de la división de las causas en directas y auxiliares, así como por la base ontológica para ver a algunas causas como directas y a otras como auxiliares. Nos llevaría demasiado fuera de tema seguir la intrincada, y a menudo poco prometedora discusión que sigue a la cita arriba indicada, pero si las dos partes parecen estar todo el tiempo discutiendo cosas distintas, esto sólo sirve para mostrar cuánta antipatía le tiene el *MNS* a la forma de razonamiento reduccionista expuesta en las preguntas del Bodhisattva Simphanāda.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 531a, 11.8-26.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 581a, 11.17-23.

⁶⁶ Ver *ibid.*, p. 556a, 11.8-21.

⁶⁷ La historia del ciego y el elefante está precedida de los siguientes comentarios:

¡Buenos hijos! Como los seres vivos no son [por naturaleza] reacios a la Naturaleza de Buda, declaramos que poseen [la Naturaleza de Buda], ya que los seres vivos se están dirigiendo en forma directa hacia [la Naturaleza de Buda], ya que algún día poseerán [la Naturaleza de Buda], ya que alcanzarán ineludiblemente [la Naturaleza de Buda], y como ineludiblemente percibirán [la Naturaleza de Buda], decimos por eso que todos los seres vivos tienen la Naturaleza de Buda. (*Ibid.*, p. 556a, 11.6-8).

⁶⁸ Por cierto, para aquellos que están acostumbrados a buscar explicaciones para todo, parecería necesario continuar preguntando por la base metafísica de esta particular propensión de los seres vivos de participar en la esencia de Buda, que no es compartida por los seres sin vida. Más aún, cuestionarán al *MNS* por repetir lo obvio, porque ¿no es de conocimiento general que sólo los seres con vida y conciencia pueden ser instruidos y entonces sólo ellos pueden aprehender la Naturaleza de Buda? Hemos visto que el *MNS* ha heredado la actitud anti-metafísica inherente en la doctrina del camino medio y la discusión sobre las preguntas no-explicadas en el Budismo Primitivo, y de ese modo tiende a ver toda búsqueda de principios ontológicos subyacentes con suspicacia. En cuanto a la crítica de repetir lo obvio, la respuesta del *MNS* sería que lo obvio puede aun ser de gran significado, especialmente en el dominio de la vida religiosa práctica. Ver (v) que sigue.

⁶⁹ De las cinco formas de existencia en el dominio del *samsāra*, las de animales, difuntos famélicos y seres infernales son las que se consideran malas.

⁷⁰ *T*, Vol. 12, p. 517c, 1.29-p. 518a, 1.4.

⁷¹ *Ibid.*, p. 525a, 1.12-b, 1.1.

Traducción de Victoria García Olano

Ahiṃsā y el vegetarianismo en la historia del Budismo*

David Seyfort Ruegg

El vegetarianismo en el pensamiento y en la práctica budistas

La historia del vegetarianismo en el mundo budista ha seguido un curso complicado y, en algunos sentidos, quizás sorprendente. Aunque la idea de *ahiṃsā*, 'no hacer daño', es proclamada y respetada por todos en el pensamiento y en la práctica budistas, lo que parecería ser su corolario lógico, esto es, la abstención de consumir la carne de animales que se matan con ese propósito, no sólo se discute en forma relativamente escasa dentro de la literatura budista, sino que está lejos de ser practicada por todos en la mayor parte del mundo budista. Que la idea del vegetarianismo haya sido, sin embargo, al menos parcialmente, un tema del pensamiento budista desde un periodo muy temprano, queda demostrado por las referencias que se hacen en el Vinaya a la abstención de consumir carne en ciertas

* El presente texto es la traducción española del artículo del Profesor D. Seyfort Ruegg "Ahiṃsā and Vegetarianism in the History of Buddhism", incluido en *Buddhist Studies in honour of Walpola Rahula*, editado por Somaratna Balasooriya y otros, London, Gordon Fraser, 1980, pp. 234-241. Agradecemos al Profesor D. Seyfort Ruegg por habernos autorizado a publicar la traducción española del mismo en *REB*. Los subtítulos del artículo han sido agregados por *REB*.

condiciones y también —lo cual resulta bastante curioso— por la mención de esa abstención como una de las prácticas ascéticas sobre la cual insistía Devadatta, el primo antagonista de Buda. En vista de la considerable complejidad de la historia del vegetarianismo y de asuntos relacionados con éste en la historia del pensamiento y de la práctica budistas, no será posible estudiarlo en todos sus detalles, dentro del espacio del que disponemos para este artículo.¹

El vegetarianismo en el Vinaya

Acabamos de señalar que, en comparación con no-hacer-daño (*a(vi)hiṃsā*) que se proclama universalmente como un principio de fundamental importancia para el pensamiento y la práctica budistas, y que de hecho se cuenta entre uno de los fundamentales factores buenos (*kuśaladharmā*) en las listas clásicas de los *dharmas*, el vegetarianismo juega un papel sorprendentemente poco relevante. Esto quizás podría explicarse, al menos en parte, por el hecho de que tal noción ética ocupa poco lugar en el Vinaya, una colección de textos que está básicamente dedicada a un tratamiento en cierta medida formal de las reglas y regulaciones necesarias para el funcionamiento y buen orden de la Comunidad de los Monjes (*bhikkhusaṅgha*). En el Vinaya, en verdad, el pescado y la carne se mencionan entre las cinco comidas superiores y delicadas (*paññābhojanīya*) que se le permite comer a un Bhikkhu que está enfermo (*Pāṭimokkha, Pācittiya dhammā* núm. 39).² Además, incluso para los monjes con buena salud, el simple acto como el de consumir carne —que, por supuesto, se ha recibido como limosna— no está prohibido por el Vinaya, que sólo da una lista de ciertos tipos de carne que el monje jamás debería comer; es por esta razón que un monje nunca debe comer carne que haya recibido de un donante, sin la debida consideración y sin haber com-

probado antes, si fuera necesario, cuál es el origen de ésta a fin de establecer si es del tipo prohibido (*Mahāvagga*, pp. 216-220).

El Vinaya hace, sin embargo una especificación más que es de fundamental importancia: un monje jamás debe consumir a sabiendas la carne de un animal que haya sido matado para él. Pero siempre que el monje no haya ni visto (*adiṭṭha*) ni oído (*as(s)uta*) que la carne que le ofrecen proviene de un animal matado para él en particular, y si además no tiene razón para suponer que así fue (*aparisañkita*), la carne (si no es del tipo prohibido) se considera como pura en estos tres aspectos (*tikotiṭṭhā*); y entonces el monje puede comerla (*Mahāvagga*, pp. 237-238; Cullavagga, p. 197). Por su parte, un donante debe conseguir carne “disponible” (*pavattamaṃsa*), sin hacerse culpable ya sea de matar intencionalmente (*sañcicca*) o de instigar a otros a matar (*Mahāvagga*, pp. 217, 237-238); y cuando un monje acepta y come la carne suministrada de esta manera por un donante, no se considera que haya consumido a sabiendas la carne de un animal matado para él (*Mahāvagga*, p. 237: ... *jānaṃ uddissakataṃ maṃsaṃ paribhuñjati paṭiccammaṃ*).³

Desde el punto de vista del Vinaya, pues, hay básicamente dos factores, uno objetivo y otro mental, que deben considerarse como decisivos: si la carne de un animal ya matado estaba a disposición del donante, y si el monje comió a sabiendas e intencionalmente la carne de un animal matado para él. Si no se viola ninguna de estas dos condiciones, no hay falta.

El vegetarianismo en el Abhidharma

La literatura Abhidharma también pone énfasis especialmente en la cualidad intencional de un acto (*karman* como

cetanā karma y *cetayitvā karma*), y este énfasis está en concordancia con la “ética psicológica” que tanto le interesa al Abhidharma. El acto de consumir carne, por consiguiente, no es un tema como tal. E incluso aunque el *Abhidharmakośa* de Vasubandhu trate la idea de *avihiṃsā*, sólo hace una referencia incidental al acto de consumir carne (*Abhidharmakośabhāṣya* 4.68d). En el tratado básico del Abhidharma mahāyānista, el *Abhidharmasamuccaya*, *vihiṃsā*, ‘hacer daño’, se define no sólo respecto de la acción externa de matar *per se*, sino también como una actividad propia de la falta de compasión (p. 9); pero tampoco aquí se examina el asunto de consumir carne.⁴

El vegetarianismo en el Suttapitaka

Ahora debemos señalar que, al contrario de lo que podría esperarse de un cuerpo de textos que trata de una gran variedad de asuntos filosóficos y éticos, la literatura canónica más antigua del Budismo, que comprende el Sūtrapitaka śhrāvakayānista tampoco toca el problema de consumir carne y su relación con el ideal aclamado universalmente de *avihiṃsā*. Todo lo contrario, al igual que el Vinaya, incluso se refiere a la carne que es pura en los tres sentidos (*tikoṭīparisuddhamamsa*, cf. *Majjhimanikāya* I, p. 368, y *Aṅguttaranikāya* IV, p. 187). El *Dīghanikāya* sólo especifica que Buda se abstiene de comer carne cruda (*āmakamamsa*, I, p. 5).⁵

Algo especialmente notable es que en la literatura canónica más antigua del Tripitaka el considerar tema de importancia el asunto de consumir carne y abstenerse de ella se da sólo con ocasión de las cinco prácticas ascéticas que Devadatta proclama como las reglas básicas que deben observar todos los monjes.⁶ Por supuesto que no se presenta a Buda como si hubiera rechazado estas prácticas; él incluso

autorizó que los monjes las observaran, pero sólo como reglas opcionales de ascetismo más que como regulaciones universales obligatorias aplicables a todos los budistas o a todos los miembros de la Comunidad de los Monjes (*Cullavagga*, pp. 196-197).

El vegetarianismo en el Mahāyāna y su relación con la teoría del *tathāgatagarbha* (esencia de Buda existente en todos los seres)

La actitud de los mahāyānistas respecto del consumo de carne es muy diferente, en la medida en que ésta se basa en los Sūtras del Mahāyāna que tratan el asunto. De hecho, un grupo importante de textos mahāyānistas, los Sūtras que enseñan la teoría del *tathāgatagarbha* y la Naturaleza de Buda, lo condenan en forma directa.

Así, el *Laṅkāvatārasūtra*, que, aunque no se considera como uno de los Sūtras básicos sobre dicha teoría, se refiere al *tathāgatagarbha* varias veces, tiene como capítulo octavo un texto (quizás una adición posterior) dedicado al asunto del consumo de carne (*Māṃsabhakṣaṇaparivarta*). Este texto menciona el *Hastikakṣya*, el *Mahāmegha*, el *Mahāparinirvāṇa* (mahāyānista) y el *Aṅgulimāliya*, así como el *Laṅkāvatāra* mismo, como Sūtras que prohíben el consumo de carne (8, p. 258). Y es significativo que todos estos Sūtras (con la única excepción del primero) estén estrechamente conectados con la doctrina del *tathāgatagarbha*, siendo sin duda la razón de ello que esta enseñanza afirma que todos los seres vivos encarnados (*dehin, sattva*) sin excepción, tienen ciertamente la capacidad de alcanzar la Budidad tarde o temprano. Parece entonces que la conclusión que se sacó es que no se deben destruir ni comer los receptáculos corporales de este principio espiritual.

La conexión íntima entre la abstinencia de consumir

carne y la doctrina del *tathāgatagarbha* se menciona explícitamente en el *Aṅgulimāliyasūtra*. Allí, como respuesta a la pregunta planteada por Mañjuśrī: “¿Es a causa del *tathāgatagarbha* que los Budas no comen carne?”, Buda explica no sólo que en la ronda infinita de las existencias no existe ningún ser vivo (*sattva*) que no haya sido nuestra madre, hermana, etc., puesto que el mundo de los seres vivos es como un bailarín (que asume múltiples papeles)⁷ y que la carne de otro y la nuestra son por lo tanto la misma, sino también que el elemento (*dhātu*) de los *sattvas* es, de hecho, el *dharmadhātu* mismo. (Fol. 300b-301a de la edición de Lhasa: ‘*jam dpal gyis gsol pa/ ci de bzin gsegs pa’i snin po’i slad du sahs rgyus mams sa mi gsol lam/ bcom ldan ’das kyis bka’ stsal pa/ ’jam dpal/ sin tu de bzin te/ thog ma dan/ tha ma med p’ai ’khor bar ’khor ba’i tshe rabs de dag la sems can thams cad mar ma gyur pa dan/ srih mor ma gyur pa gan yan med doll khyir gyur pa’an phar gyur te/ ’tsho ba’i ’jig rten ni bro mkhan bzin no// de bas na bdag gi sa dan/ gzan gyi sa’an sa gcig pa yin pas/ sahs rgyas mams sa mi gsol lo// gzan yan/ ’jam dpal/ sems can thams cad kyi dbyihs ni chos kyi dbyihs te/ dbyihs gcig tu gyur pa’i sa za bar ’gyur bas/ sahs rgyas rhamas sa mi gsol lo//*). Aquí encontramos una al lado de la otra las ideas de que todos los seres vivos están interrelacionados en el marco del *samsāra* infinito y que toda carne es, por consiguiente, una, y la idea de que el *sattvadhātu* y el *dharmadhātu* son, en última instancia, uno. Comer carne debe ser rechazado, entonces, no sólo por una razón ético-filosófica, sino también metafísica.

Es, por lo tanto, probable que el vegetarianismo no se haya establecido en el Budismo, al menos en la práctica de muchos mahāyānistas, ni como consecuencia de alguna tendencia generalizada que se supone derivó de una fuente primitiva prearia (como fue sugerido por L. Alsdorf)⁸ ni como resultado de la creciente influencia de las sectas de Renunciates “heréticos” (*saṃnyāsīn*, inclusive de los budistas y

de los jainas, como lo sugiere L. Dumont)⁹, sino más bien en una estrecha conexión con una enseñanza religiosa y filosófica específica: la doctrina del *tathāgatagarbha*.

El *Laṅkāvatārasūtra* y su crítica del consumo de carne

La existencia en algunos Sūtras del Mahāyāna, y en particular en el *Laṅkāvatāra*, de un estrecho vínculo entre la doctrina del *tathāgatagarbha* y la abstención de consumir carne no parece haber sido debidamente tomada en cuenta por D. T. Suzuki, cuando éste sostiene que el Māṃsabhakṣaṇaparivarta del *Laṅkāvatāra* “no tiene una conexión orgánica con el propio texto”.¹⁰ Las numerosas referencias en este Sūtra al *tathāgatagarbha* justifican ampliamente la inclusión en ella de una sección que condena la práctica.

Hay que señalar, sin embargo, que el *Laṅkāvatāra* no sustenta explícitamente su rechazo en la teoría del *tathāgatagarbha*, y que su condena de comer carne es de una naturaleza más general y comprensiva. Así, el Sūtra se refiere a la gran benevolencia (*mahāmaṅgī*) y la compasión (*kṛpā*) de los Bodhisattvas; e incluso va tan lejos como para aludir al ejemplo de otras sectas (*anyatīrthaka*),¹¹ así como para poner énfasis en la noción de pureza (*śuci*).¹²

Resulta, además, bastante significativo que el *Laṅkāvatārasūtra* proteste contra la idea de que el Śhrāvaka (o sea, el seguidor del antiguo canon con su Vinaya) estuviera autorizado para consumir la carne de animales que él no hubiera matado por sí mismo o que hubieran sido matados por alguien más y que él no supiera que habían sido matados para él en particular (pp. 253-255). Pues, según este Sūtra, tanto los Śhrāvakas como los Budas y los Bodhisattvas condenan el consumo de carne (p. 258). El *Mahāparinirvāṇasūtra* mahāyānista expresó una

opinión similar (edición de Lhasa, vol. ña, fol. 74b-75a). El *Lañkāvatāra* también critica la idea de que la carne sea una sustancia medicinal permitida que podría usar un monje enfermo.¹³ Estas críticas están evidentemente dirigidas contra la posición del Vinaya que señalamos antes, aunque el Sūtra no haga ninguna mención explícita del Vinayapiṭaka como tal.

A la luz de este hecho, no resulta sorprendente encontrar que cuando ciertos grupos mahāyānistas llegaron a aceptar su propio código de disciplina, representado por el **Brahmajālasūtra* mahāyānista, una prohibición contra el consumo de carne se incluyó en él como uno de los cuarenta y ocho requerimientos secundarios.

Dos tendencias en el Mahāyāna respecto al vegetarianismo

Como consecuencia de los desarrollos esbozados antes, las comunidades budistas mahāyānistas finalmente adoptaron una de dos posiciones paralelas, pero bastante diferentes. Aquellos que, aunque mahāyānistas a nivel filosófico, siguieron usando exclusivamente el Vinaya de los Shrāvakas —por ejemplo, los del Tibet y de otras áreas del Asia Central que siguen al Tibet y usan sólo el Vinaya de la secta de los Mūlasarvāstivādins— no dejaron completamente, por regla general, de consumir carne.¹⁴ Por el contrario, aquellos budistas que además de ser filosóficamente mahāyānistas también adoptaron un código disciplinario como el **Brahmajālasūtra* —por ejemplo, los budistas chinos— abandonaron ampliamente el consumo de carne; y como este aspecto del código ético mahāyānista se aplicaba tanto a laicos como a monjes, esta prohibición llegó a ser observada también por los laicos.¹⁵ De esta manera, se desarrolló un tipo de división en la práctica del mundo mahāyānista res-

pecto al consumo de carne, aunque la teoría establecida en el *Laṅkāvatārasūtra* y en los otros Sūtras que enseñan el *tathāgatagarbha* fue, por supuesto, común a todos los mahāyānistas. Y como resultado, la práctica (de consumir carne) por parte del mundo mahāyānista coincidió con la de la mayoría de los shrāvakayānistas, mientras que la práctica (del vegetarianismo) de otros mahāyānistas fue muy diferente, puesto que estuvo determinada por la enseñanza de los Sūtras del Mahāyāna mencionados antes y por el código de disciplina (el **Brahmajālasūtra*) basado en estas enseñanzas.

Hay que señalar, por último, que los Sūtras del Mahāyāna no derivan su prohibición de consumir carne directamente del principio de *avihiṃsā*, de manera que al menos en esta medida ellos no difieren de la tradición budista, que no considera que el vegetarianismo sea el corolario necesario del principio aceptado de no-hacer-daño.

El rey Ashoka frente al consumo de carne

El rey Piyadassi (Ashoka) varias veces hizo referencia en diversos edictos al *avihi(ṃ)sā* y al no matar (*anālabha*) a los seres vivos. El edicto de su quinto pilar hace saber que el rey ha promulgado una prohibición contra la matanza de ciertos animales. En particular, encontramos en su primer edicto en roca una referencia al hecho de que en las cocinas del rey sólo se está matando tres animales para la mesa del rey, y que muy pronto no se matará ninguno; pero resulta interesante que el principio de *avihiṃsā* no se mencione en este edicto. (Por el contrario, en el *Arthaśāstra* 2.26, de Kauṭilya, se menciona explícitamente el nexo entre *vadha*, *bandha*, *hiṃsā* y el suministro de carne.).

Conclusiones

Para resumir, parece ser que en el pensamiento mahāyānista el vegetarianismo está menos conectado con la *avihiṃsā* (no-hacer-daño) que con la *karuṇā* (compasión) y la *maītrī* (benevolencia) en general y, más en particular, al menos en un cuerpo importante de Sūtras, con la teoría del *tathāgatagarbha* (esencia de Buda existente en todos los seres).

La diferencia entre China y Tibet en cuanto a la práctica del consumo de carne dentro del mundo mahāyānista, a primera vista parecería deberse a factores climáticos y económicos, más que a una causa interna propia del Budismo. Sin embargo, aunque tales factores externos no se pueden excluir claramente *a priori*, un factor esencial no menos importante parece radicar en la circunstancia que señalamos antes de que, mientras en China se llegó a observar un código de conducta (Vinaya) esencialmente mahāyānista, que prohibía el consumo de carne, en Tibet el Vinaya que se aceptó fue exclusivamente el de los Mūlasarvāstivādīns shrāvakayānistas menos estricto en relación a este punto. Y esta última explicación de la diferencia en cuanto al consumo de carne se apoya en la consideración de que en el Sur y el Sudeste de Asia —donde los factores climáticos y económicos no hicieron que el vegetarianismo fuera difícil de observar ni impusieron por ello el consumo de carne como ocurrió en Tibet, pero donde sin embargo el Vinaya era Shrāvakayānista al igual que en Tibet— el vegetarianismo no ha sido la regla general ni entre los monjes ni entre los laicos. El vegetarianismo, pues, se observó en general en aquellas partes del mundo budista (como China) donde el Mahāyāna no sólo era aceptado como una filosofía, sino donde sus enseñanzas sobre

el tema fueron reforzadas por un código claro de conducta mahāyānista, el del **Brahmajālasūtra* (Fan-wang ching).

Sólo podemos especular sobre el asunto de si una comunidad filosóficamente mahāyānista como la de Tíbet y Mongolia, que siguió usando sólo un Vinaya Shrāvakayānista, habría adoptado el vegetarianismo si las condiciones geográficas hubieran sido más favorables. (Por supuesto, como ya señalamos, hay que recordar que en Tíbet los monjes y los laicos observan a veces el vegetarianismo durante ciertos periodos). Teóricamente, el papel del Vinaya no debería, sin duda, haber sido absolutamente decisivo en este asunto. Ciertamente que ni el hecho de tener un código mahāyānista incluido en el Canon, ni las condiciones geográficas pueden ser por sí solos el factor determinante del vegetarianismo. Esto es algo que queda revelado en el caso de Japón, cuyo Budismo no sólo es mahāyānista, sino que se deriva de China y donde sin embargo la abstinencia de consumir cualquier tipo de carne no se observa ampliamente.

En un intento por evaluar el acercamiento formal y en verdad casuístico del antiguo Vinaya, es necesario tener en mente el propósito muy particular de este libro de textos, que no era ni filosófico ni ético. Y, además, hay que recordar que, como mendicante, el Bhikkhu no sólo dependía de las ofrendas que recibía cuando salía en busca de limosna, sino que como una persona digna de honra (*dakkhineyya*) y un "campo de mérito" (*puññakkhetta*), estaba moralmente obligado a aceptar cualquier limosna que le ofreciera de buena fe un donante piadoso, y que si no lo hacía estaba interfiriendo en el fruto kármico y en la recompensa justa que el donante tenía derecho a esperar. Por último, como en el pensamiento budista lo que determina la cualidad moral y kármica de un acto es la intención con la que éste se realiza, que el Bhikkhu acepte carne y la consuma en las condiciones especificadas antes no

se puede descartar como un mero subterfugio orientado a eludir su responsabilidad en una serie de actos que implican *vihiṃsā* en una etapa inicial. Sin embargo, cuando en el curso del desarrollo del pensamiento budista, el proceso kármico y la dimensión ética pasaron a considerarse de una manera más amplia y también menos formal, el consumo de carne fue severamente criticado, y un número importante de textos mahāyānistas lo prohibió sobre la base de fundamentos éticos y filosóficos. La teoría del *tathāgatagarbha* desempeñó un papel muy importante en este desarrollo.

POST SCRIPTUM. Desde que este artículo fue enviado para su publicación, a fines de 1974, K. R. Norman publicó un artículo sobre la actitud de Ashoka frente a la pena de muerte, en *Journal of The Royal Asiatic Society* 1975, pp. 16-22 (= pp. 200-209, K. R. Norman, *Collected Papers*, Vol.I, Oxford, The Pali Text Society, 1990).

En lo que respecta al pasaje citado antes del *Āṅgulimāliyasūtra*, hay una paráfrasis de éste en el texto sogdiano sobre el consumo de carne que fue publicado por E. Benveniste, *Mission Pelliot en Asie Centrale, Série in-quarto III: Textes sogdiens* (Paris, 1940), pp. 4-58. Allí leemos lo siguiente (pp. 6-7): "Por eso los hombres comprenden que en todo ser existe la semilla de Buda (pwt'n'k tgm); no se debe matar, no se debe comer carne. El hombre que piensa en la *buddhatā* (Budidad) debe amar a todos los seres tanto como una madre siente compasión por su hijo único...". En la traducción de P. Demiéville de la versión china del *Āṅgulimāliyasūtra* en Apéndice II (*op. cit.*, p. 192) así como en la traducción de Benveniste del sogdiano (p.44; cf. p.181), la interpretación de *dhātu* por 'dominio' no es satisfactoria, porque en la literatura relativa al *tathāgatagarbha*, *dhātu* tiene más bien el significado de 'elemento (espiritual)'. .

Apéndice: āmagandha

El *Āmagandhasutta* del *Suttanipāta* (239-252) –un texto considerado por la tradición de los comentarios como un diálogo entre el antiguo Buda Kassapa y el brahmán Tissa que recitó el Buda presente, cuando cierto brahmán llamado Āmagandha (!) lo interrogó acerca de si comía *macchamaṃsa*– es un documento interesante sobre el consumo de carne y su relación con el hecho de hacer daño y las impurezas. El propósito de este texto es mostrar que *āmagandha* (literalmente ‘olor a carne cruda, hedor; sustancia con un olor fétido’) no consiste en el simple acto de comer carne (*maṃsabhojana*), sino más bien en las impurezas morales (*kilesa*) y en los factores nocivos. El robo, la falsedad, el engaño, el adulterio, la lascivia, el nihilismo, etc., se dice así que son *āmagandha*, porque son tales impurezas las que le dan a uno, por decirlo así, un mal olor espiritual. La estrofa 249 añade en forma significativa que las observancias ascéticas y religiosas son en sí mismas incapaces de purificar a una persona que no se haya liberado (del *nivaraṇa*, obstáculo) de la duda (*avitinṇakaṅkha*). Sobre la base de este Sutta se ha sostenido que para los budistas, el consumo de carne *per se* no está teñido éticamente (con tal de que, desde luego, uno no haya visto, oído o sospechado que un animal fue matado para él, como explica el *Paramatthajotikā*, p. 286). El Sutta (242), sin embargo, hace una mención explícita de *pāṇātipāta*, ‘destrucción de la vida’, como un ejemplo de *āmagandha*, así como de *vadha* (golpear, según el comentario), *cheda* (cortar un miembro), y de *bandhana* (como preparativo para matar (?)) (encadenar); y el *Ānguttaranikāya* (I, p. 280) explica *āmagandha* como *vyāpāda*, ‘daño’.¹⁶

En la literatura budista en pāli y en sánscrito, pues, *āmagandha* (sustantivo o *anirāmagandha*, adjetivo) y su

opuesto *nirāmagandha* (adjetivo) llegaron a usarse regularmente en un sentido figurado para referirse respectivamente a lo moralmente impuro (*kilesa*, *akusala-dhamma*) y a lo moralmente puro (cf. *Suttanipāta* 717). Como resultado de su transformación semántica, *āmagandha* figura en este sentido metafórico, por ejemplo en el *Dīghanikāya* II, pp. 241-249 y en el *Dhammasaṅgaṇi* 625, así como en el *Mahāvastu* III, p. 214 (una obra que también usa la palabra en su sentido literal en I, p. 75; cf. *Saddharmapuṇḍarīka*, p. 96.16).

Traducción del inglés de Mariela Álvarez

Notas

¹ En relación con este tema en general véase E. W. Hopkins, *Journal of the American Oriental Society* 27 (1906), pp. 455-468; P. Demiéville, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 1920, pp. 165-167; L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa*, 4, pp. 145-146; A. Waley, *Mélanges chinois et bouddhiques* I (1931-2), pp. 343-354.

² Cf. J. Jaworski, *Rocznik Oriental*, 5 (1928), p. 96; 7 (1930), p. 61.

³ Cf. L. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz, 1961), p. 53.

⁴ Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*, (ed.) P. Pradhan, p. 9. Cf. W. Rahula, *Le compendium de la super-doctrine (Philosophie)* (Paris, 1971), p. 12.

⁵ No es necesario recordar que, según una interpretación muy bien conocida del *Mahāparinibbānasuttaṅga pāli*, la carne que Buda recibió del herrero Chunda poco antes de su *Parinirvāna* —y que ha sido considerada como la causa de su indisposición fatal— incluía un excelente plato de cerdo. Para una discusión de este pasaje, véase E. Woldschmidt, *Beiträge zur Textgeschichte des Mahāparinirvānasūtra* (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., Volumen II, núm 3, 1939) p. 76; A. Bareau, *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de L. Renou* (Paris, 1968), pp. 61-71, y *Recherches sur la biographie du Buddha* II/1 (Paris, 1970), pp. 265 y ss., quien concluye que los materiales disponibles no establecen la interpretación de que Buda comió un plato de cerdo, como resultado de lo cual se enfermó y murió. La palabra *pāli sūkaramaddava* tiene, de hecho, un significado incierto y el paralelismo en una versión china no confirma la interpretación de *sūkara* como 'cerdo', de manera que el pasaje ha desafiado hasta ahora los intentos de una interpretación definitiva.

⁶ Respecto a la insistencia de Devadatta en que había que adherirse al vegetarianismo y a otras reglas estrictas de ascetismo, es significativo que en el *Udāna* canónico (1.5, p. 3) él figure como un brahmán. En la India, el vegetarianismo es, por supuesto, característico del concepto clásico de brahmán así como del Renunciante (*śaṁṇyāsīn*).

⁷ Respecto a esta comparación con un bailarín, compárese el *Laṅkāvatārasūtra* 6, p. 220, citado en nuestra traducción de la antología de textos de Bu'ston sobre la doctrina del *tathāgatagarbha* (*Le traité du tathāgatagarbha de Bu ston Rin chen grub*, París, 1973, p. 91).

⁸ L. Alsdorf, *op. cit.*

⁹ L. Dumont, *Homo hierarchicus* (París, 1966), pp. 191-192; cf. pp. 246-247.

¹⁰ D. T. Suzuki, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, p. 368; cf. su *The Laṅkāvatāra Sūtra*, pp. xiii, 211.

¹¹ Confróntese la idea de Devadatta como brahmán, a la que se hizo referencia antes.

¹² Compárese con la crítica de este tema en el *Śikṣāsamuccaya* de Śāntideva 6, p. 135.

¹³ Compárese la discusión de Śāntideva en el *Śikṣāsamuccaya* 6, 135.

¹⁴ Por supuesto que en Tíbet se observa la abstinencia de carne por parte de individuos que lo hacen durante periodos más cortos o más prolongados de acuerdo con algún voto particular y también por parte de la comunidad en ciertos festivales sagrados.

¹⁵ Cf. J. J. M. de Groot, *Le code du Mahāyāna en Chine* (Amsterdam, 1893); A. Waley, *loc. cit.*, p. 349.

¹⁶ Sobre otros aspectos de este asunto, véase I. B. Horner, *Early Buddhism and The Taking of Life*, en *B. C. Law Volume*, Parte I (D. R. Bhandarkar, K. A. Nilakantha Sastri et al. (editores); Calcutta, 1945, pp. 436-456, reimpresso levemente condensado en *The Wheel Publication*, núm. 164, Kandy, 1967.





BIRMANIA

LAOS

TAIANDIA

VIETNAM

CAMBODIA

**SRIVJAYA
MALASIA**

SINGAPUR

INDONESIA

BORNEO

SUMATRA

JAVA

BALI

SUDESTE ASIATICO

ARAKAN

TOUNGOO

YEGU

THATON

U THONG

CHIANGMAI

CHIANGSAEN

SUKHOTHAI

LOSRUKI

AYUTTHAYA

BANGKOK

ANGKOR

GUANGZHOU (Canton)

CAMPÁ

MAJAPAHIT

SEWU

PLAJARAN

SINGALAYA

INDO

POHOREN

MEDUCA

PLAJARAN

SINGALAYA

INDO

IRRAWADDI
SALWEEN
MEKONG
CHAO PHRAYA

El Kacchapa-Jātaka en bajo relieve en el Caṇḍi Mēndut en Java Central*

Akira Yuyama

Nota preliminar

El Caṇḍi Mēndut, que había sido sepultado por ceniza volcánica en una selva tropical en Java Central, fue descubierto en 1836. J. L. A. Brandes comenzó a restaurarlo hacia fines del siglo pasado. Finalmente la restauración del Caṇḍi Mēndut fue terminada por Th. van Erp hasta llevarlo más o menos a su estado actual en 1908.¹

Gracias a que estuvo enterrado bajo arena y matorrales el Caṇḍi está relativamente bien conservado, en particular los bajo relieves, que están bellamente esculpidos en los muros exteriores de la base de la cella. La restauración del techo del Caṇḍi ha quedado incompleta. Aún falta la parte superior del techo, de tipo Stūpa.²

*El presente artículo es la traducción al español del artículo en inglés "The Kacchapa-Jātaka in Bas-relief at the Caṇḍi Mēndut in Central Java" aparecido en *Maeda Egaku Hakushi Shōju Kinen Ronshū/Studies in Buddhism and Culture: In honour of Professor Dr. Egaku Mayeda on his sixty-fifth birthday*, edited by the Editorial Committee of the Felicitation Volume for Professor Dr. Egaku Mayeda (Tokyo: Sankibō, Busshorin 1991), pp. 251 (530)-265 (516). Agradecemos al Profesor Dr. Akira Yuyama por habernos autorizado a traducir su artículo al español y a publicar la traducción en *REB*.

Respecto a su construcción, el Caṇḍi Mēndut tiene una triste historia legendaria.³ Se dice que el Caṇḍi originalmente fue construido como un templo hindú antes aún del siglo IX d.C. Si éste fuera el caso del Caṇḍi Mēndut, se debe admitir que el diseño del templo ha sido alterado seguramente más de una vez. Se cree que el pórtico del templo fue reconstruido varias veces.⁴ La identificación de la tríada de estatuas en la cella principal parece estar aún en discusión.⁵ Pero, en la actualidad, frecuentemente se dice que la figura principal es Buda Shākyamuni, acompañado por los Bodhisattvas Avalokiteshvara sentado a su derecha y Vajrapāṇi a la izquierda.

A menudo los especialistas señalan el hecho de que los tres templos, es decir, Caṇḍi Borobuḍur, Pawon y Mēndut, fueron construidos relacionados entre sí sobre un eje este-oeste. Así, se ha convertido en un lugar importante de peregrinaje camino a Borobuḍur vía Pawon.⁶ Mēndut está alrededor de tres kilómetros de distancia de Borobuḍur. En mi reciente visita al Caṇḍi Mēndut, en febrero de 1990, estuve particularmente interesado en los bajo relieves esculpidos en las paredes a lo largo de la base de la cella. Por ejemplo, las famosas historias de la Yakshiṇī Hārītī y del Yaksha Āṭavaka (cf. pāli Āṭavaka) están vívidamente conservados en los relieves señalados. Mi gran deseo por visitar este templo fue en primer lugar para ver con mis propios ojos el relieve de uno de los más populares *Kacchapa-Jātakas* (o *Jātakas* de la tortuga). Tomé conocimiento de su existencia ya en 1975.⁷ Este artículo intenta ofrecer un breve informe sobre este *Jātaka* en bajo relieve.

El relieve de Kacchapa-Jātaka en Mēndut

El bajo relieve de esta historia *Jātaka* está bastante bien

conservado (ver ilustraciones 3-5 al final de este artículo). Es interesante comprobar con la foto del Caṇḍi Mēndut tomada antes de su restauración, probablemente a comienzos de este siglo, que esta parte de la base del templo se había conservado bien (ver Krom, *op. cit.* en la nota 1, III, lámina 19 = ilustración 1 de este artículo).

M. Bondan, T. Latupapua y M. Djajadiningrat describen en su libro el bajo-relieve con manchas de musgo de la foto con el siguiente rótulo: "Una tortuga acorralada por cazadores fue rescatada por dos gansos, pero no pudo evitar burlarse de los cazadores y, abriendo su boca para insultarlos, cayó, fue capturada y matada, como se muestra en la parte inferior del grabado" (*op. cit.* en la nota 3, pág. 71). Ésta bien puede ser la historia como es contada por los aldeanos de allí ahora, o una tomada de otras fuentes por los autores. Desafortunadamente, no han indicado su fuente.⁸

Como es ampliamente conocido, hay numerosas variantes de esta historia denominada "Una tortuga y dos gansos", según veremos a continuación.

El Kacchapa-Jātaka en los Jātakas pālis (No. 215)

Ya que esta historia Jātaka es tan bien conocida, ofreceré tan sólo un breve resumen. En la sección introductoria se dice que Buda contó esta historia a los Bhikkhus en Jetavana con referencia al monje locuaz Kokālika.⁹

Una vez el Bodhisatta (en pāli; Bodhisattva, en sánscrito; o sea el futuro Buda) nació en Vārāṇasī, como hijo de un ministro. Cuando creció, sirvió al rey (como su ministro). El rey era muy locuaz (*bahubhāṇin-*). El Bodhisatta quería curar la locuacidad (*bahu-bhāṇitā-*) del rey.

En aquel tiempo había en la región del Himālaya un lago (*sara-*) donde vivía una tortuga (*kacchapa-*). Dos gansos

jóvenes (*haṃsa-*) llegaron allí y se hicieron amigos de la tortuga. Los gansos la invitaron a ir con ellos a un lugar agradable, a saber, “La gruta de oro (*Kaṅcana-Guhā*)”, en el Monte Pico de la Mente (*Citta-Kūṭa*).

La tortuga les preguntó cómo podría ir allí. Ellos le respondieron que podrían llevarla si mantenía su boca cerrada durante el viaje. La tortuga decidió ir. Los gansos le dijeron que mordiera firmemente un palo. Los dos gansos mordieron ambos extremos del palo y volaron hacia el cielo.

Al ver a la tortuga transportada por los gansos, los niños de la aldea se burlaron de ello. Cuando estaban volando a gran velocidad por encima del palacio de Vārāṇasī, la tortuga intentó responder a los niños gritando. Y de más está decirlo, cayó a tierra y se quebró en dos (*dvebhāgo aho-si*). La gente armó un gran alboroto y gritaba que la tortuga había caído y se había partido en dos (*dvedhā bhinno*).

Cuando el rey, que había ido al lugar del suceso atraído por los gritos, preguntó por qué se había caído la tortuga, el Bodhisatta aprovechó la oportunidad para advertirle sobre los peligros de la locuacidad por medio del ejemplo de la pérdida de la vida (*jīvita-kkhaya-*) de la tortuga. El rey se dio cuenta de que el Bodhisatta estaba hablando de él (*maṃsandhāya bhāsati*). Entonces se volvió un hombre de pocas palabras (*manda-bhāṇin-*).

En la conclusión, Buda se identificó a sí mismo como el sabio ministro (*amacca-pañḍita-*), identificó a la tortuga como Kokālika, a los dos gansos como dos Grandes Ancianos (*mahā-thera-*) y al Rey como Ānanda.¹⁰

Hay que destacar que esta versión pāli se encuentra palabra por palabra en el *Dhammapada-Atṭha-Kathā* (ed. H. C. Norman, 1906, pp. 91 y ss.: *ad Dhammapada XXV. 3 = 363 “Kokālika-vatthu”*; trad. E. W. Burlingame, III, 1921, p. 248).¹¹

Es de igual modo digno de ser destacado que en esta versión sólo se dan los nombres de lugares, a saber, Hi-

mavanta (-*padesa*), Kañcana (-*guhā*), Citta-Kūṭa-Pabbata (-*tala*) y Vārāṇasī.

La versión Mēndut del Kacchapa-Jātaka

Primeramente analizaremos cómo difiere la versión Mēndut del *Jātaka* pāli No. 215 antes de examinar otras versiones:

1) La diferencia más significativa son los dos cazadores. Uno podría fácilmente cuestionar si el tema es: “una tortuga acorralada por dos cazadores fue rescatada por dos gansos”, como es descrito por Bondan, Latupapua y Djajadiningrat. Los cazadores podrían o bien estar simplemente cazando a los gansos o burlándose de la tortuga con arcos y flechas.

2) La versión Mēndut muestra claramente a los dos gansos volando, sujetando un palo con sus patas y no con sus picos.

3) Una vaca (o más probablemente un búfalo de agua) se ve al costado izquierdo en la escena inferior.

4) Y la gente en la tierra parece como si estuviera intentando agarrar a la tortuga.

En otros aspectos no hay mayores discrepancias. Después de todo no se trata sino del “*Kacchapa-Jātaka*” en relieve. Desafortunadamente, no he descubierto aún ninguna fuente que incluya estas cuatro peculiaridades.

Variaciones sobre el Kacchapa-Jātaka

Algunas variaciones significativas pueden verse en una serie de obras literarias narrativas. Pero la figura locuaz principal, es decir, la tortuga, no es reemplazada nunca por ninguna

otra. Es decir: el motivo de esta historia es siempre la "locuacidad". Por ejemplo:

*Pañcatantra*¹²

La historia que se encuentra en el *Pañcatantra* representa otra versión (cf. Yuyama, *op. cit.* en la nota 7, p. XIX y s.). Examinemos rápidamente las variaciones con la ayuda del texto reconstruido por F. Edgerton:¹³

Una tortuga, llamada Kumbugrīva, "Cuello de madreperla", vivía en un lago (*saras-*) con dos amigos/gansos, llamados Saṃkaṭa, "Delgado", y Vikāṭa, "Feo". A causa de una larga sequía (de 12 años) el lago había perdido agua. Ellos planearon abandonarlo para ir a otro lago. Siendo incapaz de abandonarlo por sí misma, la tortuga se preguntaba cómo podría salvarse no sólo del hambre, sino también de la muerte. Los gansos prometieron llevarla consigo. El medio ideado fue que la tortuga asiera firmemente un palo con sus dientes y que los gansos lo sostuvieran por ambos extremos, pero con la condición de que ella no dijera nada durante el camino. Los tres partieron en busca de un lago grande. Por el camino, cerca de la ciudad, la gente los vio volando y armó un alboroto por ellos. Como la tortuga abrió la boca para preguntar acerca de qué era todo el griterío, cayó a tierra. Deseando su carne, la gente la cortó en pedazos.

La versión del *Pañcatantra* nos interesa por los siguientes puntos:

- 1) La tortuga y los gansos estaban viviendo en el lago como amigos.
- 2) El lago se estaba secando a causa de una sequía. Por lo tanto tuvieron que abandonar el lago.
- 3) Si los gansos sostuvieron el palo con sus picos o patas no es mencionado.

4) No fueron niños sino la gente de la ciudad la que armó un alboroto.

5) Hay una alusión a que a la gente le gustaba la carne de tortuga, aunque no se expresa si la comieron.

6) No se dan nombres de lugares, pero la tortuga y los gansos tienen nombres.

Esto ocurre también en las otras versiones.

Hitopadeśa de Nārāyaṇa

En el *Hitopadeśa* la estructura de episodios dentro de episodios parece algo complicada. Pero la historia en sí misma es bastante simple:

1) El sub-episodio 1 finaliza con una historia acerca de la búsqueda de recursos para llegar a otro lago (*hrada-*) (ed. Peter Petersen, Bombay, 1887, p. 131, 9-15).

2) Los dos gansos (*haṃsa-*) creen que la tortuga (*kūrmano kacchapa-*) no puede ir por tierra (*sthala-*). La tortuga les pide a los gansos que encuentren un medio para ir por aire (*ākāśa-vartman-*). Los gansos piensan que no hay manera.

3) Es la tortuga misma quien aconseja a los gansos morder firmemente un palo de madera (*kāṣṭha-khaṇḍa-*) mientras vuelan. Y la tortuga a su vez mordería el palo y entonces podría volar también.

4) Los gansos estuvieron de acuerdo con la tortuga en que esto era posible.

5) El sub-episodio 2 (ed. Petersen, p. 132, 11-18) relata cómo los gansos le dijeron a la tortuga que la gente (*loka-*) les diría algo cuando los viera conduciéndola por el aire. Y que si ella le decía algo a la gente, sería su muerte. Y que por eso, la tortuga debería quedarse en su casa; pero ella insistió en ir con ellos.

6) Al ver que la tortuga volaba sujetando un palo que era llevado por gansos, los pastores de rebaños de vacas

(*go-rakṣaka-*) corrieron tras ellos diciendo que podrían cocinarla y comerla. (Quizás habría de hacer una observación acerca de los pastores de rebaños de vacas a fin de interpretar la versión del Caṇḍi Mēndut, la cual presenta una vaca/búfalo de agua y gente sentada junto a ella o él.).

7) La tortuga les dijo con cólera: "¡Lo que ustedes deberían es comer cenizas (*bhasman-*)!" Diciendo así, ella cayó y fue matada por ellos.¹⁴

Kathāsaritsāgara de Somadeva

1) En un lago (*saras-*) vivían una tortuga (*kūrma-*) llamada Kumbugrīva y dos gansos, sus amigos, que tenían por nombre Vikaṭa y Saṃkaṭa.

2) Cuando el agua se evaporó a causa de la sequía, quisieron ir a otro lago. La tortuga quiso que ellos la llevaran consigo.

3) Los gansos le dijeron a la tortuga que el lago estaba muy lejos (*saro dūrād daviyas tad*), y que la tortuga debía sujetar con sus dientes (*danta-*) un palo (*yaṣṭi-yaṣṭika-*) que ellos también sujetarían.

4) Le dijeron que no hablara mientras viajaban por el aire (*divi vrajan*).

5) Cuando se acercaban al lago, la gente (*jana*) que vivía en la tierra los vio y hacía comentarios acerca de lo que ocurría en el aire.

6) Al preguntar a los gansos acerca de esto, la tortuga soltó el palo, cayó a tierra y fue matada por la gente. (*Kathāsaritsāgara*, ed. Hermann Brockhaus, Leipzig, 1866, p.118, 35-119, 6).

La sequía es mencionada también en esta historia. Es digno de destacar que en esta versión no se indica si los gansos sujetaron el palo con los dientes/picos o con las patas, y que fue la gente quien mató a la tortuga.¹⁵

La sequía del lago en la historia

Es muy interesante que el motivo de la sequía para hacerlos abandonar el lago se encuentre también en la literatura budista sino-japonesa, por ejemplo:

1) En la bien conocida colección de historias titulada *Chiu-tsa-p'i-yü-ching* (*Taishō* No. 206) el motivo es descrito muy brevemente (Volumen IV, p. 517 a 16-21). La historia comienza con la tortuga que se enfrenta a una sequía, pero no puede escapar del lago que se seca. Debe destacarse que esta versión china tiene *hu*, una clase de ganso, con una variante: *ho/hao* que significa una "grulla".

2) Un monje chino, *Tào-shih*, de la época T'ang, ha citado esta misma historia casi literalmente en su colección de historias llamada *Fa-yüan-chu-lin* (*Taishō* No. 2122), en la cual una "grulla" es mencionada (Volumen LIII, p. 638, 12-17).

3) En una muy conocida colección de historias narrativas *Konjaku Monogatarihū* (Fascículo V, Historia 24) esta leyenda está bastante desarrollada. Las "grullas", la tortuga, la infortunada sequía son mencionadas. El otro lago hacia el cual vuelan está descrito en detalle como extremadamente hermoso. Tanto las grullas como la tortuga profieren palabras. La historia advierte a la gente que no debe hablar demasiado (Vol. I, ed. Yoshio Yamada, etc., Tokyo, 1959, pp. 390 y ss. Para más detalles bibliográficos ver Yuyama, *op. cit.* en la nota 7, p. xviii).

4) En una colección recientemente descubierta de interesantes historias didácticas budistas llamada *Chūkōsen*, se encuentran la sequía, la tortuga y los dos gansos.¹⁶ Nuevamente, el otro lago es descrito en detalle como extremadamente hermoso, pero de una manera diferente. Mientras volaba sobre un mercado atestado de gente, la tortuga se burla en respuesta a los niños que están allí, olvidando el

amistoso consejo de los gansos. Es digno de destacarse que la tortuga es identificada con los seres vivos, el palo con la Doctrina (de Buda), los gansos con Bodhisattvas, el primer lago con el Mundo Sahā, el otro lago con la ideal Tierra Pura (*Sukhāvātī*), el mercado con el cielo (*svarga*) (?!) y los chicos con dioses (*devaputra*) y heréticos (o los heréticos en el cielo) (?!). La historia en sí misma está bastante detallada y la trama indudablemente parece haber sido tomada de un original indio por intermedio de la literatura budista sino-japonesa.

5) En relación con esto es interesante observar que el *Vinaya* de los Mahīshāsakas, traducido por Buddhajīva, Hui-yen y Tao-shêng en 422-423 (*Taishō* No. 1421) ofrece de un modo condensado una versión más cercana a ésta, aunque no son totalmente similares entre sí (Volumen XXII, p.165 c 21-166 a 7. Cf. Yuyama, *Kacchapa-Jātaka*, citado en la nota 7, p. xvii: parágrafo 3 e).

Nota bene: Ninguna de las versiones sino-japonesas da nombres propios. Pero la versión de *Konjaku Monogatarishū* se refiere tanto a las “grullas” como a la “tortuga” como si fueran un par de nombres y explica lo que les sucede como una consecuencia de sus vidas anteriores. El compilador (o compiladores) debe(n) haber considerado seguramente a estos dos animales, auspiciosos en el Asia Oriental y reunidos en la historia, como si fueran nombres propios.

La versión Pañcatantra analizada en relación con el relieve de Mëndut

Si consideramos estos puntos de interés, la versión de Mëndut merece un comentario acerca de las siguientes escenas cuestionables:

1) Si los gansos asieron el palo con sus picos o sus patas no cuenta realmente en la historia original.

2) El que arma un alboroto es generalmente un niño. Pero las personas en la parte inferior de la escena parecen adultos, que están tratando de obtener la carne de la tortuga. —Podría uno pensar que se trata de pastores con su(s) vaca(s) junto a ellos (cf. los “pastores de vacas” en el *Hitopadeśa*).

3) La explicación acerca de los cazadores hecha por los estudiosos indonesios (o por la tradición) puede ser correcta: es decir, ellos están cazando a la tortuga, no a los gansos. (En teoría, es claro que si un ganso fuera alcanzado por las flechas, los cazadores podrían obtener al menos la carne de un ganso y de la tortuga, si no de los tres animales. Los cazadores podrían obviamente matar a los dos gansos cuando volaban sobre ellos. De este modo podrían obtener la carne de los tres.).

4) En una historia de esta clase, esculpida en bajo relieve, es difícil expresar una sequía en la escena. La vaca (o el búfalo de agua) parece triste, buscando agua en el campo o estanque/lago seco, o por lo menos fangoso. —O, como fue mencionado antes, ¿aquella única vaca del relieve, que representa a las vacas, pertenece a la gente (“pastores de vacas”)?

La versión en javanés medio del Pañcatantra

Lamentablemente, la versión en javanés medio no nos ayuda a interpretar la historia de “La Tortuga y los Gansos” en el relieve de Mēndut. Es totalmente diferente de cualquier otra versión. La historia se desarrolla así, en resumen:¹⁷

Una pareja de gansos vivía en (el Lago) Mānasasāra en la región del Himālaya (Himawān). Su agua provenía de la

laguna Kumudawatī. El ganso esposo se llamaba Cakrāṅga y su esposa Cakrāṅgī. Se hicieron amigos de la tortuga macho, llamada Durbuddhi. La esposa de éste se llamaba Kacchapā.

Cuando el lago comenzó a secarse, quisieron ir a Mānasasāra. La tortuga se afligió y desesperó. Afortunadamente los gansos sabían qué hacer: la tortuga debía sujetar firmemente un palo por el medio con su boca, y los gansos volarían con ella, asiendo los extremos del palo con sus picos. Se le advirtió estrictamente a la tortuga no decir una palabra.

Durante el viaje sobre la llana jungla de Wila fueron descubiertos por una pareja de chacales. La esposa del chacal, llamada Babyan, atrajo la atención de su esposo Nohan hacia la tortuga voladora. Diciéndole a su esposa que guardara silencio, el chacal profirió insultos contra la tortuga. Al escucharlos, el pico de la boca de la tortuga tembló de cólera. Cayó y fue comida. - Bhagawān Basuwarga extrajo una moraleja de esta historia.¹⁸

Nota bene: se debe observar que la versión en javanés medio tiene una cantidad de variantes que no se encuentran en ningún otro lugar:

1) Todos los personajes tienen nombres.

2) La tortuga llamada Durbuddhi tiene una esposa llamada Kacchapā. Aparentemente ella no acompaña a su esposo cuando viaja hacia el lago del Himālaya.

3) Tanto los gansos como la tortuga sujetan el palo con sus picos/bocas.

4) El nombre *Durbuddhi* "necio, estúpido" puede bien aludir al carácter de la tortuga, como *Devadatta* en el *Vinaya* de los Manishāsakas o *seres vivos ignorantes* en el *Chūkōsen*.

5) La diferencia más significativa en esta historia es la aparición del chacal, que se come la carne de la tortuga.

Conclusión

Sería interminable citar otras diversas versiones.¹⁹ He citado sólo algunas versiones representativas. Sin embargo, todavía no he podido interpretar la versión del Caṇḍi Mēndut del “Kacchapa-Jātaka en relieve” ni aun combinando todas estas versiones. Por el momento sólo puedo decir que la versión de Mēndut del Kacchapa-Jātaka puede representar una versión independiente.

Asia, en su conjunto, es en verdad un tesoro de historias narrativas que derivan originalmente de la literatura budista. Una gran cantidad de ellas ha perdido ya sus formas originales a tal punto que es a menudo imposible determinar si se trata de historias de origen indio o no.

Postscripta

1) Mientras estaba visitando el Caṇḍi Mēndut, un grupo de niños franceses llegó en una excursión con su maestra. Tuve que dejar de fotografiar frente al relieve del Kacchapa-Jātaka y sentarme mientras ellos estaban pasando. De repente una niña gritó con entusiasmo a su maestra (o probablemente a sus amigos) que la historia también se podía encontrar en las fábulas de La Fontaine. Quise explicarle pero mis palabras fueron ahogadas por la ruidosa conversación de los niños. Efectivamente Jean de La Fontaine (1621-1695) escribió una colección de fábulas (1668-1694) (cf. Yuyama, Kacchapa-Jātaka, p. xx). Esta historia se encuentra en el Libro X, fábula III, “La tortue et les deux canards”: *Oeuvres complètes de La Fontaine*, nouvelle édition par Louis Moland, II (Paris, 1872), pp. 219 y ss.; Jean de la Fontaine, *Die Fabeln: Gesamtausgabe in deutscher und französischer Sprache, mit über 300 Illustrationen von Gus-*

tav Doré (Deutscher Text übersetzt aus dem Französischen von Ernst Dohm), (Wiesbaden: Emil Vollmer Verlag, o. J. ca. 1975?), p. 294: "Die Schildkröte und die beiden Enten" (mit Illustrationen). Es realmente interesante saber que La Fontaine ha escrito esta historia de la tortuga y los gansos haciéndolos viajar al continente americano. ¡Qué aventura!

2) Para los términos del malayo *gangsá, kangsa y rangsa*, ver A. Yuyama, "On and Around the Japanese Aisa, "Goose", *Journal of the Oriental Society of Australia*, X (Sydney, 1975), pp. 81-92, especialmente pp. 84-86. Es mi opinión que el japonés *akisa* (cf. una forma eufónica del japonés moderno *aisa*) se relaciona con el sánscrito *hamśa-*, que llegó al Japón por mar vía Malasia-Polinesia, antes de la introducción del Budismo.

3) Sólo muy recientemente me enteré de que el motivo de la tortuga y los dos gansos fue moldeado en relieve en antiguos espejos de metal japoneses. (Los gansos se transformaron en grullas en periodos posteriores). Vi una serie de tales espejos exhibidos en el Museo del famoso Hayatama Shrine en Shingū, Prefectura de Wakayama. Se dice que esos espejos han sido desenterrados en y alrededor del *campus* del Shrine. El motivo debe haber provenido sin duda de la literatura narrativa budista. Un estudio más cuidadoso es ansiosamente esperado.

4) En cuanto al *Chūkōsenshū*, ver el artículo de Kunihiro Shimura sobre el "Chūkōsenshū", en *Setsuwa Bungaku Jiten*, editado por Jōichi Nagano, Tokyo, Tōkyōdō Shuppan, 1978, pp. 245b-246a. Al aparecer este artículo en su versión inglesa (1991), sólo habían salido dos tomos de esta publicación (de los tres que comprende) y existía un texto impreso del *Chūkōsenshū* en la serie *Zoku Gunsho Ruijū*, XXXIb. Shimura señala que el libro es editado sistemáticamente desde el punto de vista confucianista y desde el punto de vista budista.

Notas

¹ Ver entre otros N. J. Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, Deel I (2. ed.) (s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1923), pp. 295-297; Deel III (1923), ilustraciones 19-21 (especialmente 19-20). (Ver la ilustración no. 1 de este artículo. Cf. A. J. Bernet Kempers, "Bosch and the Archaeological Service of Indonesia", en *Hiranyagambha* (The Hague-London-Paris: Mouton & Co., 1964), p. 36.

² Ver por ej. Parmono Atmadi, *Some Architectural Design Principles of Temples in Java. A Study Through the Buildings Projection on the Reliefs on Borobudur Temple* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988), p. 367: Appendix XIV. 1.14. (Ver la ilustración no. 3 de este artículo). Cf. nota 1.

Cf. También Daijirō Chihara, *Indonesia Shaji Kenchiku-shi* ("Una Historia de la Arquitectura de Capillas y Templos en Indonesia"), (Tōkyo: Nippon Hōsō Shuppan Kyōkai, 1975), pp. 170-180, incluyendo ilustraciones 89-96. (Ver la ilustración no. 3 de este artículo).

³ Ver por ej. Molly Bondan, Tjety Latupapua, y Markoes Djajadiningrat, *Candi in Central Java, Indonesia* (Publicado por Yayasan Buku Nusantara por convenio con el Gobierno Provincial de Java Central, 1982, reimpresión, 1987) especialmente pp. 64-66.

⁴ Ver una breve pero detallada discusión de Jacques Dumarcay, *The Temples of Java*, traducido y editado por Michael Smithies (Singapore-Oxford-New York: Oxford University Press, 1986, 2a. edición, 1987), pp. 27-29.

⁵ Una serie de teorías han sido examinadas críticamente por Yūken Ujitani en su reciente obra: *Bukkyō Iseki Borobudur-no Kenkyū* ("Un Estudio del Monumento Budista Borobudur"), (Nagoya: Ajia Bunka Kōryū Centre, 1987), pp. 380-440. Ujitani concluye con cierta reserva que la figura principal es Shākyamuni Buddha (en "rūpa-kāya") con su rostro como Mahāvairocana (p. 339). Resulta difícil seguir sus argumentos.

⁶ Ver por ej. Dumarcay, *op. cit.*, en la nota 4, ilustración 1 en la p. 10; otro libro reciente de Ujitani, *Yomigaeru Borobudur* ("Reviviendo Borobudur"), (Nagoya, 1987), mapa en la p. 20 (con una foto del Caṇḍi Mendut) etc.

⁷ Cf. A. Yuyama, "Bemerkungen zur Sanskrit-Version des Kacchapa-Jātaka", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement* (Vorträge des XIX. Deutschen Orientalistentag, Freiburg, 1975), III, 2 (1977), pp. 1028-1036 y *Kacchapa-Jātaka: Eine Erzählung von der Schildkröte und dem Kranzwinder* (= *Studia Philologica Buddhica: Occasional Paper Series*, V), (Tōkyo: International Institute for Buddhist Studies, 1983), pp. xvi-xx.

⁸ Lamentablemente, no pude consultar J. Brandes, "Opmerking aangaande een reliëf aan den buitenkant van de trap van de Tjandi Mendoet", el cual parece haber sido publicado alrededor del año 1901. Puede ser que él haya tratado acerca de este particular relieve, cf. Krom, *op. cit.* en la nota 1, I (1923), p. 329 ("Litteratuur"); cf. también el estudio de Ryūshō Hikata sobre la literatura de los Jātakas, Volumen Suplementario (Lista de Historias Paralelas), revisado y aumentado en colaboración con Takushū Sugimoto (Tōkyo: Sankibō Busshorin, 1978), p. 100 b (Jātaka pāli 215).

⁹ Este Jātaka es llamado *Bahu-bhāni-Jātaka* ("Jātaka del (hombre) Locuaz") en un manuscrito de la *Bibliothèque Nationale* de París: cf. G. Martini, "Les titres des jātaka dans les manuscrits pali de la Bibliothèque Nationale de Paris", en *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, I, I (1963), p. 83.

¹⁰ *Pāli Jātaka*, ed. Viggo Fausbøll, II, pp. 175.17-178.3. Esta historia fue publicada

por primera vez por Fausboll en su *Five Jātakas* (Copenhagen-Leipzig-London, 1861), pp.16-19 (texto), pp. 41-44 (traducción).

¹¹ Cf. Yuyama, *Kacchapa-Jātaka* (1983), pp. xvi y s.

¹² Es imposible discutir los complicados problemas de las recensiones del *Pañcatantra* en este artículo. Para una introducción más detallada a la literatura "Pañcatantra", ver, entre otras, la historia de la literatura sánscrita de Naoshirō Tsuji (Tōkyo, 1973), pp. 157-167 con notas 846-899 en pp. 322-331.

¹³ Ver *The Pañcatantra Reconstructed: An Attempt to Establish the Lost Original Sanskrit Text of The Most Famous of Indian Story-Collections on the Basis of the Principal Extant Versions. Text, critical apparatus, introduction, translation*, de Franklin Edgerton (= *American Oriental Series*, III), (New Haven, 1924), I, pp.126-131 (texto); II, p. 313 (traducción). Cf. también su edición publicada en escritura Devanāgarī (Poona, 1930), pp. 34 y s.

¹⁴ Podemos referirnos a una útil comparación de la literatura "Hitopadeśa" y "Pañcatantra" en Ludwik Sternbach, *The Hitopadeśa and Its Sources* (New Haven, 1960): Table I "Correlation between the Hitopadeśa Stanzas and the Stanzas of Various Versions and Editions of the Pañcatantra", Table II "Relation between the Hitopadeśa Tales and the Pañcatantra Tales according to Various Versions and Editions", p.27 (*ad* ed. F. Johnson, 2nd. ed., 1864: IV. 2 "The Turtle and the Two Geese"). T.W. Rhys Davids ha hecho una hermosa traducción con abundantes notas y una detallada introducción en su *Buddhist Birth Stories (Jataka Tales)*, (London-New York, s.d.), pp.viii-xi. Él observa (p.xi) que la recensión meridional del Pañcatantra menciona "águilas", en lugar de "gansos". Debe tratarse de un error. Es ciertamente un ganso, es decir, *rāja-hansa*:- cf. por ej. *Das südliche Pañcatantra*, ed. J. Hertel (Leipzig, 1906), pp.21,27 *et al.* (=línea 557 *etc.*/cf. también sus "Lesarten" en p.81, en relación a la línea 557, e "Inhalt", en la última página).

¹⁵ Cf. la traducción de C.H. Tawney, II (Calcutta, 1880), p. 37 (con una extensa nota bibliográfica a pie de página).

¹⁶ Esta colección de historias didácticas fue descubierta en el templo Tō-ji en Kyoto. El *Chūkōsen*, de autor anónimo, escrito muy probablemente en el siglo XI, ha sido afortunadamente publicado en facsimil con una edición crítica de Kazuo Mabuchi (Tōkyo: Tōkyō Bijutsu, 1983), folia 9b-11a (facsm.), p. 167 (edición de Mabuchi). Sería necesario un estudio más cuidadoso de esta obra. Algunas partes de la historia son difíciles de comprender correctamente.

¹⁷ Cf. Christiaan Hooykaas, *Tāntri, de middel-javaansche Pañcatantra-bewerking* (Thesis en Leiden), (Leiden: A. Vros, 1929), p. 84: "De schildpad en de ganzen" (con notas y variantes).

¹⁸ Vale mencionar aquí que dos versiones bastante diferentes provenientes de Laos y de Siam son presentadas en forma resumida por Hooykaas, *op. cit.*, pp. 85 y s. (con referencias bibliográficas). Al final de su libro Hooykaas ha incluido también una interesante colección de historias balinesas: *Kakawin Kamandaka Tāntri*, en la cual hay una historia de la tortuga y los gansos. Cf. Hooykaas, *op. cit.*: Appendix VI "De gemeenschappelijke verhalen van Tāntri en andere Pañcatantra-redacties" (ver No. 3 "De schildpad en de ganzen"), y Appendix VIII "De inschuiving der verhalen in Tāntri en Tāntai" (ver el No. 3 "De schildpad en de ganzen").

¹⁹ Aparentemente el *Pañcatantra* se difundió aun en Asia Interior, ver por ej. "Preface" de John R. Krueger en *The Pañcatantra: Mongolian Text of the Burdukov Manuscript* (Bloomington: The Mongolia Society, 1965); y F(riedmar) Gr(eyssler) & P(eter) Zieme, "Uigurische Pañcatantra-Fragmente", *Turcica*, II (1970), pp. 32-70 (12 ilustraciones en pp. 58-70), donde se encuentra abundante información bibliográfica de

historias narrativas de Asia Central. Un corpus tal de literatura puede resolver algunos relevantes problemas sistemáticos de la tradición del Asia Oriental.

Traducción del inglés: Silvia de Alejandro

Ilustraciones

1. "Caṇḍi Mēndut antes de la restauración". Reproducido de N.J. Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, Deel III (2. ed.) (1923), ilustración 19 (cf. nota 1). El bajo relieve en discusión se ve en la base al costado derecho (cf. ilustración no. 5 de este artículo).

2. "Caṇḍi Mēndut después de la restauración". Reproducido de Krom, *op. cit.* en la nota 1, ilustración 20 (cf. ilustraciones nos. 3-4 de este artículo).

3. "Diseño arquitectónico del Caṇḍi Mēndut". Reproducido de P. Atmadi, *Some Architectural Design Principles of Temples in Java* (1988), p. 367 (cf. nota 2).

4. "Diseño arquitectónico del Caṇḍi Mēndut". Reproducido de Chihara, *Indonesia Shaji Kenchiku-shi* (1975), ilustración 89 en p. 173 (cf. nota no. 2).

5. "El muro exterior del Caṇḍi Mēndut con el Kacchapa-Jātaka en relieve".

6. "El Kacchapa-Jātaka en relieve en su estado presente".

7. "El Kacchapa-Jātaka en relieve" (parte). Se puede ver a un chico ridiculizando a la tortuga.

Las ilustraciones 5-7 de este artículo fueron fotografiadas por su autor, A. Yuyama, en la mañana del viernes 23 de febrero de 1990.

Ilustración I

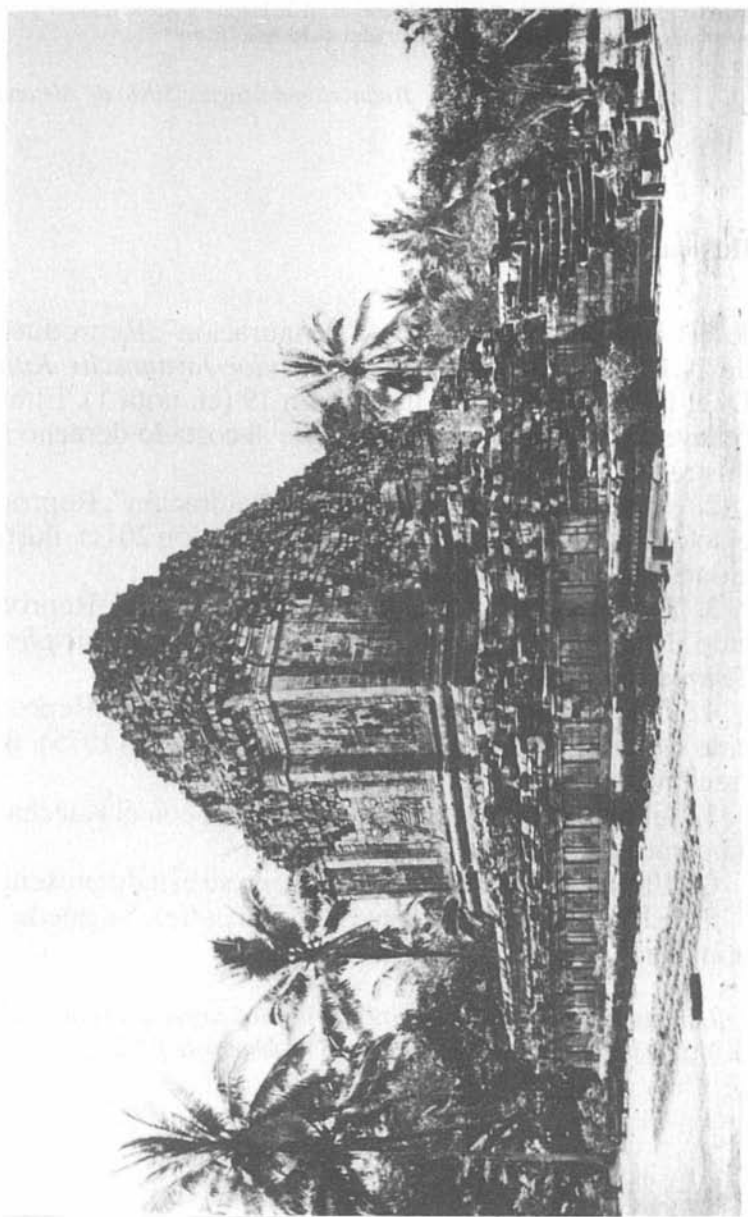


Ilustración 2

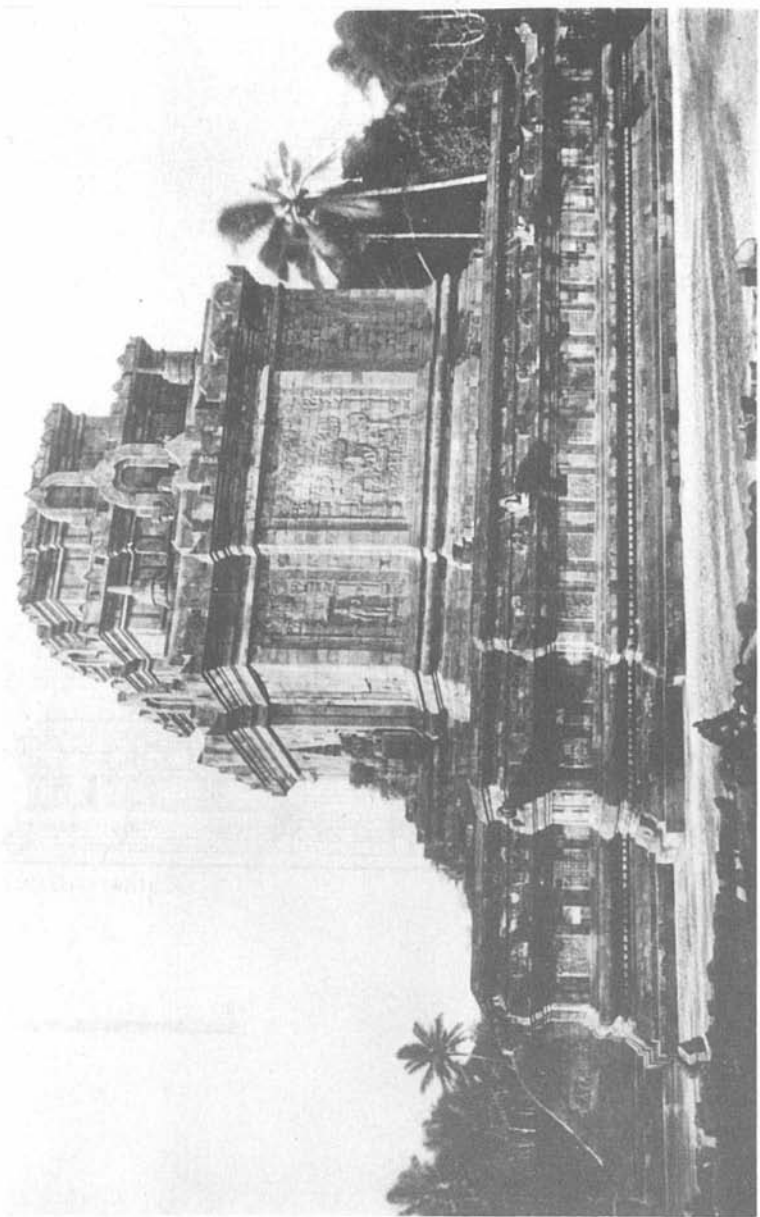
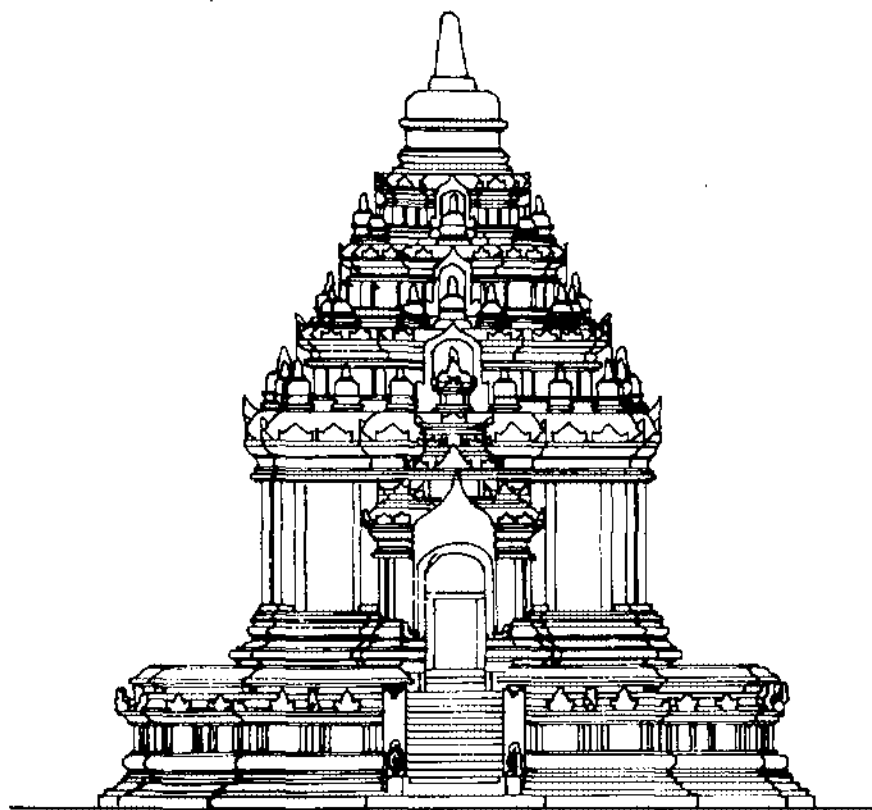


Ilustración 3



NORTHWEST ELEVATION



Ilustración 4

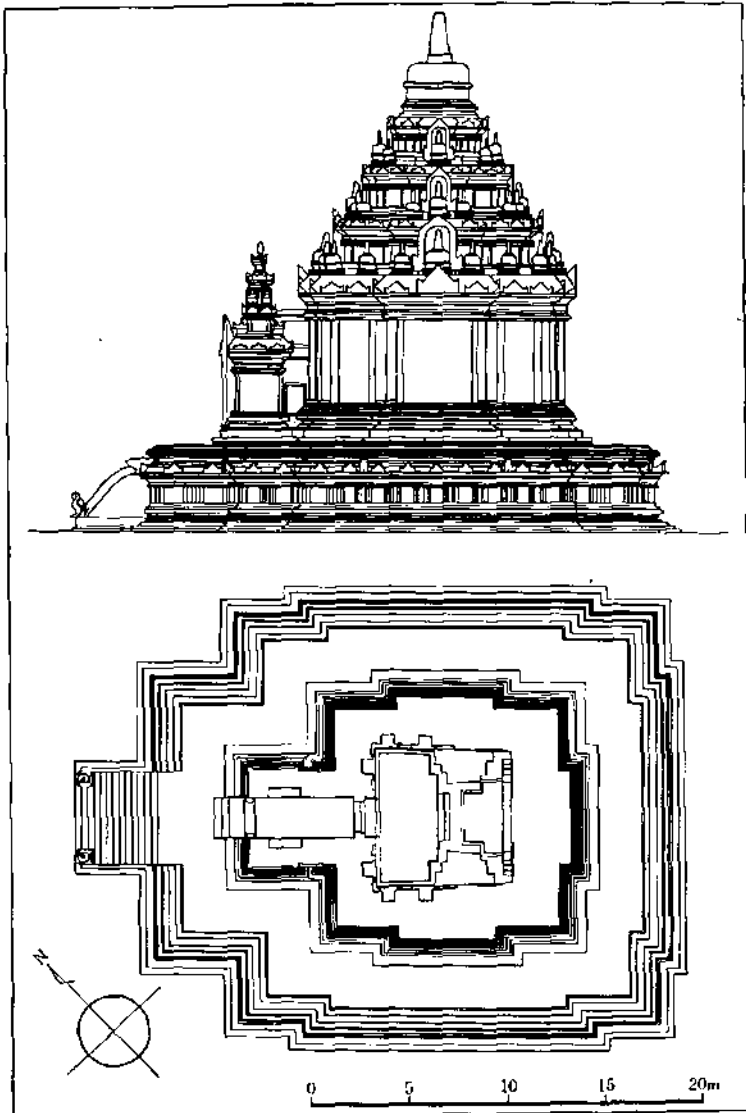


Ilustración 5

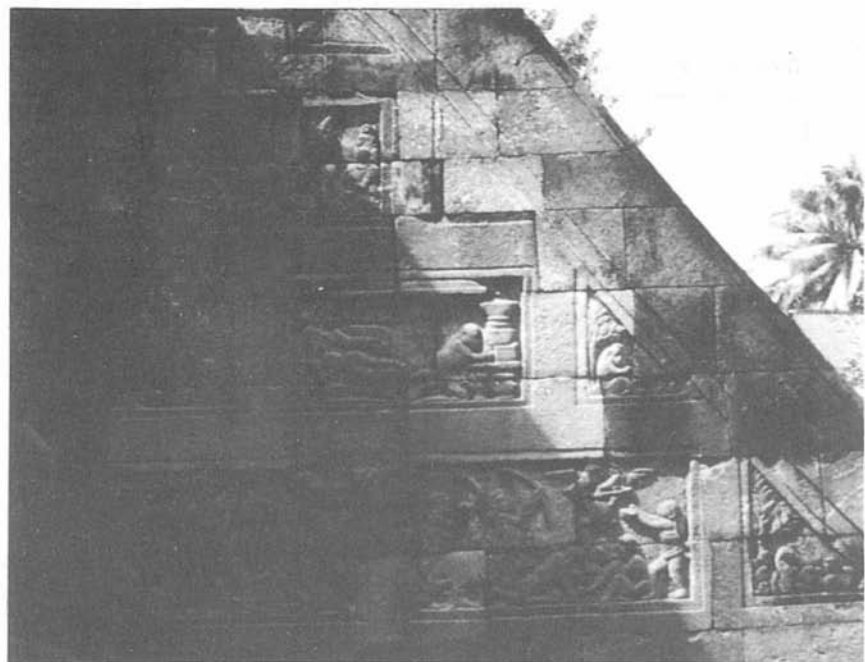


Ilustración 6.



Ilustración 7



Los cuatro concilios budistas*

B. Jinananda

El Primer Concilio

De acuerdo con la tradición pāli registrada en la literatura canónica y no-canónica, se llevaron a cabo tres *saṅgītis* ("recitaciones") o concilios para establecer los textos canónicos y la Doctrina en su forma pura. El Primer Concilio se realizó en Rājagriha inmediatamente después del *parinirvāṇa* de Buda.¹ La crítica académica ha aceptado el punto de vista de que el Primer Concilio estableció el *Dhamma* y el *Vinaya* y que no hay fundamentos para sos-

* El presente texto es la traducción española del artículo en inglés por Bhikshu Jinananda incluido en *2500 Years of Buddhism*, editado por el Profesor P.V. Bapat, Delhi, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1959, pp. 35-55. Agradecemos a The Publications Division y al señor P.N. Kaul, Director Asociado de la misma, por habernos autorizado amablemente a realizar la traducción al español de dicho artículo y a publicar la traducción en *REB*.

Para una información más amplia sobre los Concilios Budistas, en especial los primeros, se puede consultar las siguientes obras: A. Bareau, *Les Premiers Conciles Bouddhiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955; J. Przyluski, *Le concile de Rājagṛha*, Paris, p. Geuthner, 1926-1928; M. Hofinger, *Étude sur le concile de Vaiśālī*, Louvain, Bibliothèque du Muséon, 1946; L. de la Vallée Poussin, "Councils (Buddhist)", en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburg, T. and T. Clark, 1964, Vol. IV pp. 179-185; "Les deux premiers conciles", en *Muséon* VI, 1905, pp. 213-233 (traducción inglesa: *The Buddhist Councils*, Calcutta, K. P. Bagchi and Co., 1976; E. Frauwallner, "Die buddhistischen Konzile", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 102, 1952, pp. 240-261 (incluido en los *Kleine Schriften* del autor, pp. 649-670, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1982); R. O. Franke, "The Buddhist Councils at Rājagṛha and Vesālī as alleged in Cullavagga XI, XII", en *Journal of the Pali Text Society*, 1908, pp. 1-80 (incluido

tener que el *Abhidhamma*² formara parte del Canon adoptado en el Primer Concilio. Se sostiene que el Venerable Mahākassapa presidió la asamblea en la cual el Venerable Upāli y el Venerable Ānanda tuvieron una participación importante. Casi no había disensiones en cuanto a asuntos doctrinales, pero el concilio se hizo necesario dada la piadosa determinación que tenían los discípulos del Señor de preservar la pureza de sus enseñanzas.

La tradición que se conservó en el *khandaka* 11 del *Cullavagga*³ ha sido aceptada como una autoridad en los diferentes relatos encontrados en la literatura extra-canónica, como el *Dīpavaṃsa* y el *Mahāvāṃsa*.⁴

En el *Cullavagga* se afirma que Mahākassapa no estuvo presente en el *mahāparinirvāṇa* de Buda, en Kushinagara. Mientras Mahākassapa se dirigía de Pāvā a Kushinagara con una gran comitiva, un asceta desnudo de la secta Ājīvika le dio la noticia de la muerte del Maestro. Se relata que un *thera* (un monje anciano) llamado Subhadda exhortó a los monjes que lamentaban a gritos la muerte del Maestro a que se abstuvieran de expresar su dolor, indicándoles que consideraran la ocasión como un gran alivio. Puesto que el Maestro los trataba como a niños de escuela, regañándolos con frecuencia por su conducta impropia, ahora tendrían libertad de hacer lo que quisieran sin

en los *Kleine Schriften* del autor, pp. 1381-1461, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1978); H. Oldenberg, "Buddhistische Studien II", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 52, 1898, pp. 625-632 (incluido en los *Kleine Schriften* del autor, II, pp. 901-908, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1967. Ver también el artículo sobre "Buddhist Councils", en *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York, Macmillan, 1987.

Las notas señaladas con letras son del autor; las señaladas con números son de REB.

Al leer este artículo debe tenerse presente que los Concilios a los cuales él se refiere, son los llevados a cabo por el Budismo Hinayāna (o Budismo del Sur o Budismo de la tradición Theravāda), dominante en Ceilán y en el Sudeste Asiático y cuyo Canon es el Canon Budista Pāli. También debe tenerse presente que para la tradición budista de Ceilán y del Sudeste Asiático, a la que pertenece el autor de este artículo, la muerte y el *parinirvāṇa* de Buda tuvieron lugar en 544/543 a.C., momento que marca el inicio de la Era Budista. Cuando el autor de este artículo fija la fecha de un acontecimiento con referencia a la Era Budista, es desde el año 544/543 que debe hacerse el cálculo.

estorbo ni obstáculo. Este comentario irreverente llenó de alarma a Mahākassapa respecto de la futura seguridad y pureza del *Dhamma* que predicó el Maestro. Mahākassapa también tenía otras razones de inquietud, como se señala en el *Mahāvamsa*.^a Él había recibido el manto del Maestro como un signo de que su autoridad era igual a la del Maestro, y estaba decidido a cumplir los mandatos del Maestro para establecer la sagrada verdad. El comentario de Subhadda fue una clara indicación de la necesidad de convocar un concilio para el cumplimiento de tan noble objetivo.

Podría señalarse con relación a esto que Subhadda no era la única persona que albergaba tales pensamientos. Muchos otros sentían que con la muerte del Maestro, el *Dhamma* que él enseñara habría de desaparecer. El relato que está en el *Dulva*⁵ tibetano, y también el de Hiuang Tsang⁶, alude a este sentimiento general de duda y de consternación como el motivo para convocar al Primer Concilio.

Luego de algunas deliberaciones, se escogió a la ciudad de Rājagriha como el lugar para reunir al concilio. Se dice en el *Cullavagga*, que el concilio tuvo lugar cerca de la cueva Saptaparṇī, aunque según el *Dulva* tibetano supuestamente tuvo lugar en la cueva Nyagrodha. Sin embargo, no es necesario poner en duda la autoridad del *Cullavagga*, y de hecho éste ha sido seguido por la mayoría de los relatos subsiguientes.

El relato del Lokottaravāda⁷ sitúa la realización del concilio en la ladera norte del monte Vebhāra (o Vaibhāra), mientras que en el relato de Ashvaghosha⁸ se menciona la cueva Indrashāla del monte Gridhrakūṭa. En la crónica pāli⁹ se afirma que la cueva Saptaparṇī estaba situada en la ladera de la montaña Vebhāra y que fuera de la cueva se erigió un *pandal* (pabellón temporario) a petición del rey Ajātashatru. El sitio de la cueva, sin embargo, aún no ha sido definitivamente identificado. No obstante, no

hay discusión acerca del hecho de que el Primer Concilio se reunió en Rājagriha. Ese lugar se eligió, evidentemente, porque había suficiente alojamiento y no existían dificultades en cuanto al abastecimiento. En el *Dulva* también se dice que se seleccionó a Rājagriha porque el rey Ajātashatru era un firme creyente en la fe budista y que, por lo tanto, él habría de dar una amplia provisión de comida y alojamiento. Los relatos en el *Mahāvamsa* y en la *Samanta-pāsādikā*¹⁰ le prestan apoyo a esta afirmación. Por lo tanto, la omisión del nombre de Ajātashatru en el *Cullavagga* no debería considerarse como una evidencia contra la veracidad de este relato.

La reunión tuvo realmente lugar en el segundo mes de la estación de las lluvias. En la *Samanta-pāsādikā* encontramos una detallada descripción de las ceremonias que se realizaron cerca de seis semanas antes de la apertura misma de las sesiones. Sin dejar de tomar en cuenta la posibilidad de una natural exageración, podría afirmarse que Mahākassapa tomó la iniciativa y escogió a cuatrocientos noventa y nueve *bhikkhus* (monjes) para formar el concilio. En el *Cullavagga* se afirma, y el *Dīpavamsa* lo confirma, que el número de monjes se escogió de acuerdo con una decisión de la congregación general de monjes que se reunió para tal ocasión en el lugar del *parinibbāna* del Maestro.

Existe un acuerdo general en cuanto a que el número de monjes seleccionados fue de quinientos. Hiuan Tsang, sin embargo, los eleva a mil, lo que podría ser una exageración excusable si se considera el largo intervalo entre el evento y la época de Hiuan Tsang.

Hubo, sin embargo, algunas protestas contra la inclusión de Ānanda dentro del número de los miembros del concilio escogidos. En el *Cullavagga* se afirma que los *bhikkhus* intercedieron firmemente en favor de Ānanda, aunque éste no había alcanzado su condición de *Arhat*, debido al alto nivel moral que él poseía y también porque él había aprendido el *Dhamma* y el *Vinaya* del Maestro mismo.

Ānanda fue eventualmente aceptado por Mahākassapa, como resultado de una moción por parte de los monjes. El procedimiento que se siguió respecto de Ānanda dio lugar, sin embargo, a una controversia. Ānanda fue llevado a juicio en el curso de los debates. El *Dulva*, empero, sitúa el juicio antes de la reunión del concilio. El relato del *Cullavagga*, que siguen los *Vinayas* de los Mahīshāsakas y de los Mahāsaṅghikas,¹¹ declara que Ānanda tuvo que enfrentar ciertos cargos luego de la recitación del *Dhamma* y del *Vinaya*, pero no hay alusión a las faltas de Ānanda en el *Dīpavaṃsa*, el *Mahāvāṃsa*, la *Samanta-pāsādikā* de Buddhaghosa y en el *Mahāvastu*.

Sesiones del concilio

El procedimiento que se siguió en el concilio fue muy simple. Con el permiso del *Saṅgha*, el Venerable Mahākassapa hizo preguntas sobre el *Vinaya* al Venerable Upāli. Todas las preguntas estaban relacionadas con los *Pārājikas*,¹² y tenían que ver con el hecho, la ocasión, la persona involucrada, la regla principal, la regla enmendada, así como con la cuestión relativa a quién sería culpable y quién inocente de esos *Pārājikas*. De esta manera se estableció de común acuerdo el texto del *Vinaya* en el concilio.

Luego vino el turno de Ānanda. Se le preguntó acerca del contenido del *Sutta-piṭaka*,¹³ en todos sus cinco *Nikāyas* (colecciones), y éste dio las respuestas adecuadas. Estas preguntas siguieron las líneas adoptadas en las preguntas sobre el *Vinaya*: la ocasión de los sermones y la persona o personas con referencia a las cuales fueron dados. Las respuestas que dio Ānanda establecieron el *corpus* del *Suttapiṭaku*.

En la *Samanta-pāsādikā* Buddhaghosa da un relato

detallado de las partes constituyentes del *Vinaya* y del *Suttapiṭaka* que fueron recitadas en el concilio.

De acuerdo con todos estos diferentes relatos, empezando por el *Cullavagga* y terminando por la *Samantapāsādikā*, Mahākassapa, Upāli y Ānanda condujeron toda la actividad del concilio. El *Dīpavaṃsa*, sin embargo, les da un carácter más representativo a las sesiones y a los resultados logrados. Se dice que los textos fueron compilados por los *bhikkhus* siguiendo la guía de Upāli en relación al *Vinaya* y la de Ānanda en relación al *Dhamma*. Las obras, tal como se organizaron y se establecieron, fueron atribuidas a la autoría colectiva de todo el concilio de *bhikkhus*.

Los relatos que están en el *Mahāvastu* difieren fundamentalmente de la tradición pāli.¹⁴ Se afirma que el Venerable Kātyāyana fue el principal expositor y que el tema de su discurso fue la doctrina de las *Dashabhūmis*.¹⁵ Pero el *Mahāvastu* es el *Vinaya* de los Lokottaravādins, una secta que surgió mucho tiempo después de que los Mahāsaṅghikas hubieran provocado el cisma en la Comunidad budista.

No hay, sin embargo, mención de que el *Abhidhammapiṭaka* haya sido un tema de discusión en el Primer Concilio. En la literatura posterior, no obstante, surgieron preguntas respecto de la autenticidad del *Abhidhamma* como una parte integral del Canon, y esto es significativo.

Cargos contra Ānanda y castigo de Channa

Tal como ya señalamos, hubo una considerable agitación respecto de la admisión de Ānanda en el sínodo. Se dice que Mahākassapa tuvo dudas respecto de su admisión, sobre la base de que aquél no había logrado alcanzar la condición de *Arhat* —la cual realmente alcanzó la víspera de la sesión del

concilio. Pero, no obstante este logro y a pesar de la creencia y la convención de que alcanzar la condición de *Arhat* libera a un hombre de toda culpa y castigo, los monjes acusaron a Ānanda de varios cargos, que él explicó como sigue:

(1) Él no pudo formular los preceptos morales menores y secundarios, pues estaba abrumado de dolor ante la muerte inminente del Maestro.

(2) Él tuvo que pisar el manto del Maestro mientras lo cosía, pues no hubo nadie que lo ayudara.

(3) Él permitió que las mujeres saludaran primero al cuerpo del Maestro, porque no quiso detenerlas, ya que esto contribuía a la edificación de ellas.

(4) Él estaba bajo la influencia del Maligno cuando olvidó pedirle al Maestro que le permitiera seguir su estudio durante un *kalpa* (período cósmico).

(5) Él tuvo que interceder para que las mujeres fueran admitidas en la Orden, por consideración a Mahāprajāpati Gautamī, quién crió al Maestro en su infancia.

Los cargos han sido formulados de manera diferente en otros *Vinayas*. Según el *Dulva*, parece que también hubo otros dos cargos contra Ānanda: primero, que no le dio de beber agua a Buda, aunque éste se lo pidiera tres veces y, segundo, que les mostró las partes privadas de Buda a hombres y mujeres de baja reputación. Sus respuestas fueron (6) que el agua del río estaba con barro y (7) que la exhibición de las partes privadas habría de liberar de su sensualidad a las mencionadas personas. Parecería ser que estas respuestas satisficieron a la asamblea.

Otro punto importante de los asuntos que se trataron en el Primer Concilio fue el de aplicarle el castigo máximo (*brahmadanḍa*)¹⁶ a Channa, quien era el conductor del carro del Maestro el día del Gran Renunciamiento. Este monje había ofendido a todos los miembros de la Orden, preeminentes y humildes, y era arrogante en extremo.

La pena que le impusieron fue el boicot social completo. Cuando se le anunció el castigo a Channa, éste quedó sobrecogido por el dolor y por un profundo arrepentimiento y purgó todas sus debilidades. En pocas palabras, se transformó en un *Arhat*. El castigo dejó automáticamente de ser efectivo.

En resumen, las sesiones del Primer Concilio alcanzaron cuatro resultados: (1) el establecimiento del *Vinaya* bajo la dirección de Upāli, (2) el establecimiento de los textos del *Dhamma* bajo la dirección de Ānanda, (3) el juicio de Ānanda y (4) el castigo de Channa.

Hay, sin embargo, una diferencia entre el relato del *Cullavagga* y el del *Dulva* respecto del juicio de Ānanda. De acuerdo con el primero, el juicio tuvo lugar prácticamente después de la conclusión del asunto principal, mientras que en el *Dulva* dicho juicio se produjo antes de la admisión de Ānanda en el concilio.

El profesor Oldenberg¹⁷ duda acerca de la autenticidad histórica del Primer Concilio. Aunque la referencia a la observación irreverente de Subhadda también se encuentra en el *Mahāparinibbāna-sutta*,¹⁸ en este texto no hay la menor alusión a la celebración del concilio. Esta duda que se basa en la omisión es, en el mejor de los casos, un *argumentum ex silentio*. La tradición unánime entre todas las escuelas de Budismo no se puede desechar como un invento de la imaginación religiosa. A pesar de pequeñas discrepancias, hay un núcleo sustancial de acuerdo respecto de la reunión del Primer Concilio, que fue una necesidad lógica e institucional. Era natural que la Doctrina de la Comunidad Budista fuera determinada de manera sistemática luego de la muerte del Maestro. Afortunadamente, el profesor Oldenberg parece arar un surco solitario. Los investigadores, tanto orientales como occidentales, concuerdan en su rechazo a este escepticismo.

El Segundo Concilio

El Segundo Concilio se llevó a cabo en Vaishālī, un siglo después de la muerte del Maestro. Habría que considerar este lapso como aproximado. En el *Cullavagga* se relata que los monjes de la región Vajjī tenían el hábito de practicar los Diez Puntos (*dasā vatthūni*)¹⁹ que eran considerados como no ortodoxos por el Venerable Yasha, el hijo de Kākaṇḍaka. Yasha declaró que esas prácticas eran ilegales e inmorales en extremo. Los monjes de Vajjī, sin embargo, le impusieron el castigo del *paṭisāraṇīya-kamma*. Éste exigía que el ofensor se disculpara frente a los laicos, a los que Yasha les había prohibido que aceptaran las prácticas de los monjes de Vajjī.

Yasha sostuvo su punto de vista ante los laicos y gracias a su elocuente defensa, éstos se pusieron de su lado. Esto aumentó la furia de los monjes que lo habían atacado, quienes entonces le impusieron a Yasha el castigo del *ukkepanīya-kamma*, lo cual significaba su virtual expulsión de la Comunidad.

Los Diez Puntos, descritos en el *Cullavagga*, son los siguientes:

(i) *Sīṅgiloṇakappa* o la práctica de llevar sal en un cuerno. Esta práctica es contraria al *Pācittiya* 38, que prohíbe el almacenamiento de comida.²⁰

(ii) *Dvaṅgulakappa* o la práctica de ingerir alimentos cuando la sombra tiene dos dedos de ancho. Esto va en contra del *Pācittiya* 37, que prohíbe consumir comida después del mediodía.

(iii) *Gāmantarakappa* o la práctica de ir a otra aldea y tomar allí otra comida el mismo día. Esto se opone al *Pācittiya* 35, que prohíbe comer en exceso.

(iv) *Āvāsakappa* o la observación de las ceremonias del *uposatha* en varios lugares, en la misma jurisdicción. Esta

práctica contraviene las reglas del *Mahāvagga* relativas a la residencia en una sola jurisdicción (*simā*).

(v) *Anumatikappa* u obtener la aprobación de una acción después de que ha sido hecha. Esto también equivale a un incumplimiento de la disciplina monástica.

(vi) *Ācinnakappa* o utilizar prácticas habituales como precedentes. Esto también pertenece a la categoría anterior.

(vii) *Amathitakappa* o beber suero de manteca después de las comidas. Esta práctica contraviene el *Pācittiya* 35, que prohíbe comer en exceso.

(viii) *Jalogim-pātum* o beber vino de palmera. Esta práctica se opone al *Pācittiya* 51 que prohíbe beber bebidas alcohólicas.

(ix) *Adasakam-nisidana* o usar una alfombra que no tenga orla. Esto es contrario al *Pācittiya* 89, que prohíbe el uso de sábanas sin bordes.

(x) *Jātarūparajata* o la aceptación de oro y plata, lo cual está prohibido por la regla 18 del *Nissaggiyapācittiya*.

Yasha declaró abiertamente que esas prácticas eran ilegales. Luego de que fuera decretada la sentencia de expulsión de la Orden en su contra, Yasha se fue a Kaushāmbī y envió mensajeros a los *bhikshus* de la región occidental y de Avantī y de la región del sur, invitándolos a reunirse y decidir el asunto a fin de detener el crecimiento de la indisciplina monacal y de asegurar la preservación del *Vinaya*.

Después, se dirigió a la colina Ahogaṅgā donde vivía Sambhūta Sāṅavāsī. Yasha saludó al venerable monje y le expuso las Diez Tesis sustentadas por los monjes de Vajjī, y lo invitó a que tomara muy en serio este asunto. El Venerable Sāṅavāsī accedió a hacerlo. Más o menos por el mismo tiempo, sesenta *Arhats* llegaron procedentes de la región occidental y se reunieron en la colina Ahogaṅgā. Cerca de ochenta y ocho procedentes de Avantī y de la región del sur también se les unieron. Estos monjes declararon

el asunto como difícil y sutil. Ellos pensaron, entonces, en el Venerable Revata, quien estaba en Soreyya y era célebre por su conocimiento y su devoción. Propusieron reunirse con él y buscar apoyo. Después de un largo viaje se encontraron con el Venerable Revata en Sahajāti. Por consejo de Sambhūta Sāṇavāsī, Yasha se acercó al Venerable Revata y le planteó el asunto. Uno por uno, Yasha presentó los Diez Puntos y le pidió su opinión al Venerable Revata, quien declaró como carente de validez a cada uno de ellos.

Mientras tanto los monjes de Vajjī no se quedaron ociosos. También ellos fueron a Sahajāti, con el objeto de conseguir el apoyo del Venerable Revata, a quien le ofrecieron ricos presentes que él rechazó dándoles las gracias. Sin embargo, ellos indujeron a uno de sus discípulos, Uttara, a que se adhiriera a su causa, pero éste al final les falló. Por una sugerencia de Revata, los monjes se dirigieron a Vaishālī, a fin de dirimir la disputa en su lugar de origen. Setecientos monjes se reunieron en concilio, pero hubo mucha charla inútil y discusiones infructuosas. A fin de evitar más pérdida de tiempo y más discusiones irrelevantes, el asunto fue referido a un comité constituido por cuatro monjes del Oriente y cuatro del Occidente. El *bhikkhu* Ajita fue señalado como el coordinador. El Venerable Sabbakāmi fue elegido presidente. Los Diez Puntos fueron presentados uno por uno y fueron declarados ilegales. Se plantearon de nuevo las preguntas y se llegó a la misma decisión en la asamblea plenaria del concilio. El veredicto unánime de la asamblea declaró que la conducta de los monjes de Vajjī era ilegal.

El relato anterior está tomado del *Cullavagga*. Los relatos del *Mahāvagga* y del *Dīpavaṃsa* añaden ciertos puntos y elevan el número de los *bhikkhus* a una cifra extraordinariamente alta. Según el *Dīpavaṃsa* y la *Samanta-pāsādikā*, el concilio se llevó a cabo en el reino del rey Kālāshoka, un

descendiente de Ajātashatru. Kālāshoka, aunque primero estuvo a favor de los monjes de Vajjī, se dejó convencer de darle su apoyo a los *theras* que secundaban a Yasha. El *Dīpavaṃsa* menciona que los *bhikshus* de Vaishālī llevaron a cabo otro concilio al que asistieron diez mil monjes. Éste fue llamado el Gran Concilio (*Mahāsaṅgīti*). Según el *Mahāvamsa*, un concilio de setecientos *theras* compiló el *Dhamma*. En la *Samanta-pāsādikā* Buddhaghosa observa que después de la decisión final, los setecientos *bhikshus* se ocuparon de la recitación del *Vinaya* y del *Dhamma* y compilaron una nueva edición del Canon que resultó en la división del mismo en los *Piṭakas*, *Nikāyas*, *Āngas* y *Dharmaskandhas*.

Hay algunas leves divergencias en las tradiciones china y tibetana. La tradición del Norte generalmente sitúa la fecha del concilio 110 años después del *nirvāṇa* de Buda. A pesar de estas diferencias menores existe un acuerdo sustancial acerca de la génesis del concilio y de los asuntos discutidos y decididos en él. Oldenberg, sin embargo, arroja duda respecto de la autenticidad del concilio sobre la base de que el texto del *Vinaya* no le presta atención a las propuestas discutidas en Vaishālī, pero este argumento no es ni positivo ni lo suficientemente fuerte como para probar que la tradición unánime de las escuelas budistas fuera una invención de escritores posteriores. La historia del Segundo Concilio tiene todas las razones para considerarse como genuina. Ese concilio resultó en un cisma de la Comunidad budista y en la separación de los *Mahāsaṅghikas*, como queda confirmado por la evidencia posterior.

El Tercer Concilio

El Tercer Concilio se llevó a cabo en Pāṭaliputra, bajo la égida del célebre monarca budista Priyadarshin Ashoka.²¹

Ashoka se convirtió a la fe budista a los pocos años de su ascenso al trono. Lo que justificó el Tercer Concilio fue la necesidad de establecer la pureza del Canon, que había sido puesta en peligro por el surgimiento de diferentes sectas y sus pretensiones, enseñanzas y prácticas rivales. Según Kern,²² el Tercer Concilio no fue un concilio general sino una reunión exclusiva de los Sthaviravādins o Vibhajjavādins. Tissa Moggaliputta, célebre por haber convertido al emperador a la fe budista, sufría al observar las prácticas corruptas que se habían deslizado en la Comunidad y las doctrinas heréticas que predicaban los sectarios de diversos tipos. Fue Tissa quien logró suprimir las herejías y expulsar a los sectarios de la Comunidad budista. El resultado más significativo del concilio fue que restauró la verdadera fe y sometió a consideración el tratado del *Abhidhamma*, llamado *Kathāvatthu*,²³ durante la sesión del concilio.

En el *Mahāvamsa* hay un relato del nacimiento milagroso de Moggaliputta Tissa y de su conversión al Budismo. Los puntos centrales en la vida de Tissa son que éste nació en el seno de una familia *brāhmaṇa* y que aprendió los Tres Vedas antes de cumplir 16 años. Sin embargo, el *Thera Siggava* lo ganó para la fe budista y muy pronto alcanzó la condición de *Arhat* con todos los poderes sobrenaturales ligados a ésta. Fue bajo su influencia que el emperador cedió a la Orden Budista a su hijo Mahinda y a su hija Saṅghamittā, quienes viajaron a Laṅkā (Ceilán, Sri Lanka) y convirtieron a toda la isla a la fe budista.

Con la conversión de Ashoka la prosperidad material de los monasterios creció a pasos agigantados y los monjes vivían con holgura y comodidad. Los heréticos que habían perdido sus ingresos y honores fueron inducidos por estas perspectivas a entrar en la Orden Budista. Continuaron, sin embargo, adhiriendo a su fe y prácticas antiguas, y predicaban sus doctrinas como doctrinas de Buda. Esto le ocasionó una aflicción extrema al *Thera Moggaliputta*,

quien se retiró a un lugar apartado en la montaña Ahogaṅgā en la parte alta del Ganges, y permaneció allí durante siete años.

El número de heréticos y monjes falsos llegó a ser mucho más grande que el de los verdaderos creyentes. El resultado fue que durante siete años ninguna ceremonia *Uposatha* o *Pavāraṇā*²⁴ se llevó a cabo en ninguno de los monasterios. La comunidad de los monjes fieles se negaba a cumplir estas ceremonias junto con los heréticos. El emperador estaba lleno de aflicción por este fracaso de la comunidad y dio órdenes de que se observara el *Uposatha*.

El ministro encargado de la tarea cometió un lamentable error, pues interpretó mal la orden y decapitó a varios monjes por su negativa a cumplir la orden del rey. Cuando Ashoka se enteró de las tristes noticias se llenó de dolor y se disculpó por su mala acción. Le preguntó entonces a la Comunidad si lo consideraban como el responsable, y mientras algunos pensaban que era culpable otros opinaban que no lo era. El rey se quedó perplejo y preguntó si entre los monjes no habría alguno que pudiera disipar su duda. Todos le dijeron que sólo el *Thera* Tissa, el hijo de Moggalī, podía responder a su pregunta. Por lo tanto el rey envió mensajeros al monje pidiéndole que fuera a Pāṭaliputra.

Luego de varios intentos fracasados, el Anciano Tissa fue convencido de viajar en una barca. A la llegada del gran monje, el monarca mismo fue a recibirlo. Entró en el agua hasta las rodillas y extendió su mano derecha hacia el *Thera* en señal de reverencia.

El venerable monje fue alojado en el jardín del palacio y fue objeto de una enorme cortesía y reverencia. Entonces se le pidió que realizara un milagro, lo cual llevó a cabo al instante. Esto confirmó al rey en su fe. Entonces le preguntó a Tissa si él había sido culpable del asesinato de los monjes a través del ministro. El *Thera* respondió que

no había culpa si no existía una mala intención. Esto tranquilizó los escrúpulos del rey.

El venerable monje instruyó al rey en la sagrada religión de Buda durante una semana. Luego el rey convocó una asamblea de toda la Comunidad de *bhikkhus*. Invitó a que se presentaran ante él los *bhikkhus* de las diferentes creencias y les pidió que expusieran las enseñanzas de Buda. Ellos expusieron sus equivocadas creencias, tales como la doctrina del alma eterna, etc. El rey expulsó de la Comunidad a estos monjes heréticos, cuyo número ascendía a sesenta mil. Entonces, interrogó a los verdaderos creyentes acerca de la doctrina enseñada por Buda y ellos respondieron que ella era el *Vibhajjavāda* (la religión del razonamiento analítico). Cuando el *Thera* corroboró la verdad de esta respuesta, el rey hizo la petición de que la Comunidad llevara a cabo la ceremonia *Uposatha*, de manera que toda la Comunidad pudiera ser purificada de los elementos nocivos. El *Thera* fue designado guardián de la Orden.

Luego el *Thera* Tissa eligió a mil *bhikkhus* de la Comunidad, quienes eran muy versados en los tres *Piṭakas*²⁵ para que hicieran la compilación de la doctrina verdadera. Durante nueve meses él trabajó con los monjes y así se completó la compilación del verdadero *Tripitaka*. Este concilio se llevó a cabo de la misma manera y con igual celo que los concilios presididos por Mahākassapa y el *Thera* Yasha, respectivamente. En el concilio el *Thera* Tissa expuso el *Kathāvatthu-pakarāṇa*,²⁶ en el cual se examinaron con todo cuidado y se refutaron las doctrinas heréticas. Así terminó el Tercer Concilio, donde participaron mil *bhikkhus*.

Uno de los resultados importantes del concilio fue que se despacharon misioneros hacia los diferentes países del mundo para la propagación del *Saddhamma* (la Verdadera Doctrina). Mahinda, hijo de Ashoka, y Saṅghamittā, su

hija, fueron encargados del trabajo misionero en la isla de Ceilán. Ya hemos mencionado el singular éxito en aquella isla de esta misión. Por los edictos de Ashoka conocemos las diversas misiones budistas que éste envió a lejanos países en Asia, África y Europa. Es en gran medida debido a estas actividades misioneras que el Budismo se transformó en la religión imperante de una gran parte de la humanidad.

El Cuarto Concilio

El Cuarto Concilio se llevó a cabo bajo los auspicios de Kanishka, el poderoso rey de la dinastía Kushāna, quien ejercía su dominio sobre un gran territorio que incluía Kabul, Gandhāra, el Sindh, el noroeste de la India, Cachemira y parte de Madhyadesha. Los budistas del norte lo tenían en tan alta estima como a Ashoka. De la evidencia numismática se deduce que originalmente el rey era partidario de alguna forma de religión iraní y que más tarde se convirtió a la fe budista. Aunque no contamos con una evidencia indiscutible acerca de la fecha de su conversión, es casi cierto que la fecha del concilio que se realizó bajo su inspiración y patronazgo fue alrededor del año 100 d.C. El lugar de la asamblea fue, según una autoridad, Jālandhar, y según otra, Cachemira. Los budistas del sur no reconocen este concilio y no hay referencia a él en las crónicas de Ceilán. No sería errado asumir que los budistas de las escuelas Theravāda²⁷ no participaron en el concilio. Según fuentes tibetanas, uno de los resultados del concilio fue la armonización de las disensiones en la Comunidad. Las 18 sectas fueron todas reconocidas como depositarias de la Doctrina genuina. Según Hiuan Tsang, el rey Kanishka se interesó en las escrituras budistas y todos los días llamaba a un monje para que le diera instrucción; ahora bien, como la instrucción difería y solía

ser contradictoria, el rey, perplejo, consultó al Venerable Pārshva acerca de la verdadera Doctrina. Fue bajo el consejo de éste que el rey decidió convocar el concilio donde habrían de estar representadas las diferentes sectas, pues estaba preocupado por ponerle fin a las disensiones en la Comunidad. El rey construyó un monasterio con capacidad para albergar a quinientos monjes, quienes fueron convocados para escribir los comentarios sobre los *Piṭakas*. El comentario sobre el *Sutta-Piṭaka* fue compuesto en cien mil *shlokas* (estrofas). La *Vinaya-vibhāshā*, un comentario sobre el *Vinaya*, también consistía de cien mil *shlokas* y la *Abhidharma-vibhāshā*, que se compuso durante el Concilio, tenía el mismo número de estrofas.

La actividad del concilio se limitó así a la composición de los comentarios. Y parece ser que fue a las doctrinas que reunieron un mayor consenso a las que se les dio mayor importancia. Parece también que los monjes de la escuela Sarvāstivāda²⁸ predominaron en el concilio. También es altamente probable que las principales subdivisiones de las escuelas Theravāda, incluyendo las secciones menos ortodoxas, también estuvieron representadas en un buen número. No existe evidencia de que el Budismo Mahāyāna estuviera representado en el concilio, pues la preeminencia de éste se produjo sólo después del nacimiento de Nāgārjuna, que tuvo lugar después del concilio. La *Rājatarāṅgīnī*²⁹ sostiene que Nāgārjuna floreció después del reinado de los reyes Kushāṇas.

Hiuan Tsang informa que después de que los tratados fueron compuestos, los inscribieron en placas de cobre y los guardaron en cajas de piedra que fueron depositadas en un pequeño monumento hecho para ese fin. "El rasgo más significativo del Tercer Concilio", dice Kern,³⁰ "es que cerró un período de viejas disputas entre las sectas, pero no impidió el surgimiento de nuevas tendencias".

Aunque los detalles parezcan exagerados, no sería ra-

zonable desconocer enteramente la tradición, que persistió entre los budistas del norte, respecto de la verdad histórica del Cuarto Concilio. Por lo tanto, vacilamos en aceptar el punto de vista de L. de la Vallée Poussin de que fue un "casi invento apologético". El hecho de que Hiuan Tsang informe acerca de la existencia del concilio luego de un lapso de cinco siglos y el hecho de que los informes de las crónicas tibetanas que dan testimonio de la convocatoria del concilio sean de una fecha aún más tardía, no autorizan un completo escepticismo.

Es una lástima que Hiuan Tsang y los cronistas tibetanos no hagan una mención expresa del idioma en que fueron compuestas las obras. No resulta ilógico suponer que el sánscrito fue la lengua que se usó en los debates. De hecho, el *Abhidharma-kosha*³¹ de Vasubandhu (escrito en sánscrito) se basa en aquellas *Vibhāshās* antes mencionadas, y el comentario de Yashomitra (escrito también en sánscrito) cita *ipsisissima verba* de la antigua *Vibhāshā*. Además, la obra de Ghoshaka,³² el *Abhidharmāmrita* (conocida a través de citas en sánscrito), que no está muy lejos del tiempo de Kanishka, debería ponerle fin a toda controversia. El Cuarto Concilio puede ser considerado así como un evento que marcó época en la historia del Budismo, al hacer del sánscrito el vehículo de las escrituras budistas. "Todos los relatos callan respecto del idioma de los textos sagrados que fueron aprobados o revisados en el Tercer Concilio, pero de ese silencio debemos inferir que el peregrino chino no conoció un Canon que estuviera escrito en un idioma diferente del sánscrito. Es una circunstancia desfavorable que las obras del antiguo Canon, el *Tripitaka* en la acepción propia del término, en la medida en que han sido preservadas, sólo se conozcan a través de traducciones o de textos sánscritizados".^b Estas palabras de Kern merecen una consideración cuidadosa y quizás constituyan una advertencia contra un dogmatismo irreflexivo.

Apéndice I

Concilios en Ceilán según la tradición ceilandesa

Según el *Mahāvamsa* y otras tradiciones ceilandesas, en Ceilán se llevaron a cabo tres concilios.

El primero de éstos se realizó durante el reinado del rey Devānampiya Tissa (247-207 a. C.) y fue presidido por el Venerable Ariṭṭha Thera. Este concilio se reunió luego de la llegada a la isla de misioneros budistas, encabezados por el Thera Mahinda, un hijo del emperador Ashoka. Según la tradición, sesenta mil *Arhats* tomaron parte en la asamblea, y tal como lo deseaba el Thera Mahinda, el Venerable Ariṭṭha —un *bhikkhu* de Ceilán— recitó el Canon. El Thera Ariṭṭha se considera como el primer discípulo de Mahinda en la línea de los *Theras* de Ceilán, y el séptimo en la sucesión de la Āchārya-paramparā (linaje de maestros). El concilio tuvo lugar en el Thūpārāma (Parque de los Stūpas) en Anurādhapura.

A pesar de esto, el siguiente concilio, que se llevó a cabo durante la época del rey Vaṭṭagāmaṇi Abhaya (101-77 a. C.)^c es considerado como el cuarto por la escuela Theravāda, aunque en la India el Concilio de Kanishka se reconoce como el cuarto.

Según la tradición de Ceilán, no sólo se volvió a recitar el *Tripitaka*, sino que sus comentarios fueron revisados, rehechos y arreglados por temas. Se dice que como la práctica religiosa y la cultura budista estaban siendo amenazadas por el materialismo creciente y la declinación moral de la sociedad a través de guerras y hambrunas, los *Mahātheras*³³ instruidos decidieron llevar a cabo este sínodo, de manera que todo el Canon y los comentarios pudieran ser puestos por escrito. Al final del concilio, se inscribieron los textos junto con las *Aṭṭha-kathās*³⁴ en hojas de palmera, y las escrituras fueron cotejadas más de cien veces.

Alrededor de quinientos *bhikkhus* eruditos tomaron parte en las deliberaciones, bajo la presidencia del *Mahāthera* Rakkhita. Esto se llamó el Concilio Alu-vihāra o el concilio Ālokavihāra, pues se realizó en la cueva Āloka en la aldea de Matala, en Ceilán. Se dice que en su mayor parte se realizó bajo el patronazgo de un ministro del rey.

Hace cerca de un siglo, en 1865, se llevó a cabo otro concilio en Ratnapura, Ceilán, bajo la presidencia del Venerable Hikkaduve Siri Sumaṅgala. El concilio duró cinco meses y estuvo bajo el patronazgo de Iddamalgoda Basnayaka Nilame.

Apéndice II

Concilios en Ceilán y Tailandia según la tradición tailandesa

El *Saṅgītavamsa*,^d o *Historia de los Concilios*, escrito por el patriarca real llamado Somdej Phra Vanarat (Bhadanta Vanaratana) durante el reinado de Rama I, en el 2332 de la Era Budista (1789 d.C.) registra nueve concilios. De estos nueve concilios, los tres primeros se realizaron en la India, el cuarto, el quinto, el sexto y el séptimo en Ceilán, y el octavo y el noveno en Tailandia.³⁵ La historia de los cinco concilios, incluyendo los primeros dos en Ceilán, es la misma que está en el *Mahāvamsa* y en otras tradiciones de Ceilán. Los dos concilios restantes, tal como están descritos en el *Saṅgītavamsa*, no fueron concilios en el verdadero sentido del término.

El Sexto Concilio (en Ceilán)

El Sexto Concilio, según el *Saṅgītiyaṃsa*, se llevó a cabo durante el reinado del rey Mahānāma en el 516 de la Era Budista (27 a.C.) y en él sólo los comentarios fueron traducidos del ceilandés al idioma māgadhī (pāli) por Bhadanta Buddhaghosa, cuya erudición había sido probada de muchas maneras por los dioses y los *bhikkhus* eruditos de Ceilán.

El Séptimo Concilio (en Ceilán)

Se considera que el Séptimo Concilio revisó sólo los comentarios del *Tripitaka* de los *Mahātheras*, y que finalmente fueron recitados en el concilio realizado bajo la presidencia del Venerable Mahākassapa. Esto tuvo lugar en el año 1587 de la Era Budista (1044 d.C.), durante el reinado del rey Parākramabāhu el Grande. La conferencia, que se realizó en el palacio real, duró un año.

El Octavo Concilio (en Tailandia)

A fin de establecer el Budismo sobre sus bases firmes, el rey Srīdharmachakravartī Tilaka Rājādhirājā, el gobernante de Tailandia del norte, convocó este concilio en Chiangmai, su capital. La asamblea se llevó a cabo en Mahābodhi-Ārāma, entre el 2000 y el 2026 de la Era Budista (1457-1483 d.C.) y continuó durante un año. Todos los monjes eruditos de Tailandia tomaron parte en este concilio.

El Noveno Concilio (en Tailandia)

Este concilio se llevó a cabo en Bangkok en el 2331 de la Era Budista (1788 d.C.), luego de una guerra entre Tailandia y un reino vecino. La antigua capital, Ayūthia (Ayodhyā) fue destruida por el fuego y muchos libros y manuscritos del *Tripitaka* quedaron reducidos a cenizas. Además, la Comunidad estaba desorganizada y moralmente debilitada debido a las prolongadas hostilidades. El rey Rama I y su hermano, preocupados por el relajamiento moral del Saṅgha, consultaron a los monjes eruditos a fin de convocar un concilio, de manera que la fe fuera restaurada. Bajo el patronazgo real, 218 Ancianos y 32 eruditos laicos se reunieron y continuaron la lectura del *Tripitaka* durante cerca de un año. Durante el concilio y después de él, el resurgimiento del Budismo tuvo un gran auge en Tailandia. Se reconstruyeron los monasterios y se restauraron las pagodas. Debido al entusiasmo del público en general, también se construyeron nuevos monasterios y templos.

Apéndice III

Concilios en Birmania

Los primeros tres concilios se llevaron a cabo en India, y el cuarto en Ceilán. En este último los textos pālis, transmitidos hasta entonces oralmente, fueron puestos por escrito.³⁶ El Quinto Concilio según la tradición birmana se realizó en Birmania para preparar una edición uniforme del Canon Pāli y grabarlo en placas de mármol. Este gran concilio budista fue convocado en Mandalay, el año 1871 d.C. (2414 de la Era Budista) bajo el patronazgo del rey Min-don-min, y en él participaron 2400 monjes y maestros

eruditos. Los Ancianos Jāgarābhivamṣa, Narindābhidhaja y Sumaṅgala Sāmi presidieron por turnos. La recitación y el grabado del *Tripitāka* en mármol continuaron durante cerca de cinco meses más en el palacio real. Los *Mahātheras* eruditos utilizaron varias ediciones disponibles del *Tripitāka* para comparar y cotejar, y la versión definitiva fue grabada en 729 placas de mármol seleccionadas con ese propósito.

El Sexto Concilio Budista

El Sexto Concilio Budista, según la tradición birmana, se inauguró en mayo de 1954, en Rangún, con la colaboración y participación de los *bhikkhus* eruditos de varios países del mundo, en particular de India, Ceilán, Nepal, Camboya, Tailandia, Laos y Pakistán. El Venerable Abhidhaja Mahāraṭṭha Guru Bhadanta Revata fue el presidente.

Cerca de 500 *bhikkhus* de Birmania, muy versados en el estudio y la práctica de las enseñanzas de Buda, fueron invitados para que asumieran la responsabilidad de reexaminar el texto del *Tripitāka*. Grupos similares de monjes se organizaron en cada uno de los países budistas para examinar los textos del *Tripitāka*. El Gran Concilio, que fue inaugurado en 1954, habría de durar hasta la finalización de su tarea en la luna llena del mes Vaishākha (mayo) de 1956, esto es, el aniversario 2500 del *Mahāparinirvāṇa* de Buda. Se cree que este aniversario provocará un reavivamiento del Budismo y la paz universal en todo el mundo.³⁷

*

Durante los auspiciosos días de la inauguración del Sexto Concilio, que prosiguió durante tres jornadas, se recibieron mensajes importantes y valiosos de todos los rincones del mundo, incluyendo de la India. Aquí reproduciremos el mensaje del Doctor Rajendra Prasad, Presidente de la India, y de Shri Jawaharlal Nehru, el Primer Ministro.

Mensaje del Dr. Rajendra Prasad, Presidente de la India
(1956)

“Al enviar mis respetuosos saludos al Chaṭṭha Saṅgāyana (o Sexto Concilio) que está siendo inaugurado en Rangún, en la Vaishākha-Pūrṇimā (o día de luna llena del mes de mayo) mi pensamiento naturalmente retrocede a concilios similares que han sido realizados durante los casi 2500 años transcurridos desde el *Parinibbāna* de Buda. Las primeras tres de estas grandes e históricas reuniones se realizaron respectivamente en Rājagriha, Vaishālī y Pāṭaliputra, los tres lugares famosos en la historia budista y santificados por el paso repetido del Gran Maestro sobre su suelo. Las otras dos fueron llevadas a cabo en Ceilán y Birmania respectivamente, países que recibieron su enseñanza y aún hoy la conservan viva en su propia vida y cultura. Es una gran idea que los textos originales sean revisados, reeditados y publicados no sólo en su lengua original en alfabeto birmano con traducción birmana, sino que también lo sean en su lengua original y con traducciones a las lenguas y alfabetos del hindi y del inglés.

“El proyecto de establecer una gran Universidad Budista que servirá como un centro irradiador de luz, como resultado de esta gran reunión, no sólo ayudará a darle nueva vida y reanimar la enseñanza del Maestro, sino que también hará hincapié en la gran necesidad que hay en los tiempos modernos de bienestar espiritual y moral de la humanidad, el cual se puede alcanzar no sólo satisfaciendo sus necesidades y requerimientos materiales en la mayor medida que sea posible, sino también encendiendo en ella esa luz espiritual y moral que es la única que puede solucionar los problemas derivados de la codicia, el odio y el engaño, los cuales están en la raíz de todos los conflictos que amenazan con envolver a la humanidad en la destrucción.

“Esperemos que este concilio tenga éxito no sólo en reavivar el interés en el Budismo en aquellos países donde la religión de Buda no se sigue hoy en día, sino también en reforzar y fortalecer la fe en las vidas de aquellos que aún hoy son lo bastante afortunados como para seguir esa fe. Que esta gran reunión traiga otra vez el mensaje de paz y buena voluntad a una humanidad confundida”.

*Mensaje del Primer Ministro de la India,
Pandit Shri Jawaharlal Nehru (1956)*

“Hace cerca de un año o más, el Primer Ministro de Birmania me dijo que este Gran Concilio o Sínodo del Budismo estaba siendo organizado y que se llevaría a cabo en Rangún. Mi mente retrocedió hacia los anteriores concilios en la historia del Budismo, desde los días del Primer Concilio que fue convocado por el rey Ajātashatru de Magadhā en Rājagriha, hasta el realizado en Mandalay en 1871. Estos concilios fueron hitos en la historia del Budismo.

“Y ahora le doy la bienvenida a la celebración del Sexto Concilio de esta gran religión. Ha sido inaugurado en una fecha de una enorme significación histórica: el 2500 aniversario de Buda. La luna llena que brilló con toda su luminosidad el día del nacimiento de Buda, cuando éste alcanzó la Iluminación y en su *Parinibbāna*, brillará otra vez en este auspicioso día luego de dos mil quinientos años de historia humana.

“Este concilio mundial considerará las doctrinas y los principios del Budismo y los codificará nuevamente para aquellos que siguen la fe budista. Pero Buda ha sido algo más grande que todas las doctrinas y dogmas, y su mensaje eterno ha estremecido a la humanidad a través de todas las épocas. Quizás nunca en la historia pasada su mensaje haya

sido más necesario que hoy para la humanidad sufriente y confundida. Ojalá que este Gran Concilio difunda de nuevo su gran mensaje de paz y le dé algo de consuelo a nuestra generación.

“Rindo homenaje a la memoria de Buda y envío mis respetuosos saludos al Gran Concilio en Rangún, que está reunido en un aniversario auspicioso, en una época de gran necesidad para el mundo”.

Traducción del inglés: Mariela Álvarez

Notas

¹ Sobre la vida de Buda ver el artículo de G. M. Nagao, “La vida de Buda. Una interpretación”, en REB 2. Sobre la fecha del *parinirvāna* (o muerte) de Buda, ver el artículo de F. Tola y C. Dragonetti, “Fecha del *parinirvāna* de Buda”, que aparecerá próximamente en REB 7. *Parinirvāna* en sánscrito = *parinibbāna* en pāli.

² Sobre el *Dhamma* (= *Sutta*), el *Vinaya* y el *Abhidhamma*, en que el Canon Budista en lengua pāli está dividido, ver el artículo de S. Lévi. “Las Sagradas Escrituras del Budismo”, en REB 3.

³ El *Cullavagga* forma parte del *Vinaya* del Canon Budista en pāli. Edición del texto pāli por H. Oldenberg en la Pāli Text Society (en lo sucesivo abreviado en PTS); traducción por I. B. Horner en la PTS y por T. W. Rhys Davids y H. Oldenberg en la serie *Sacred Books of the East*, reimpresión por Motilal Banarsidass, Delhi, India.

⁴ *Dīpavaṃsa*, texto post-canónico de carácter histórico: edición y traducción al inglés por B. Ch. Law, *The Ceylon Historical Journal*, Ceylon, 1959. *Mahāvāṃsa*, texto post-canónico de carácter histórico: edición por W. Geiger en la PTS; traducción al inglés por W. Geiger en la PTS.

⁵ Ver *Mahāvāṃsa*, Cap. III.

⁶ *Dulva*: los textos del *Vinaya* (disciplina monacal) traducidos al tibetano e incorporados en el *Kanjur* que junto con el *Tanjur* forman parte del Canon Budista Tibetano.

⁷ Hsiuan-tsang, el gran peregrino y traductor chino. Sobre su vida y obras ver la nota sobre él por F. Tola y C. Dragonetti en este mismo número de REB.

⁸ El Lokottaravāda o los Lokottaravādins constituyen una de las sectas del Hinayāna. Se ha conservado en su texto original sánscrito la primera parte de su *Vinaya* bajo el nombre de *Mahāvastu*. Edición del texto original sánscrito por É. Senart, París, 1882-1897, reimpresión 1977; traducción al inglés por J. J. Jones en la PTS.

⁸ Ashvaghoṣha, autor de los poemas *Buddhacarita* y *Saundarānanda*. Se le atribuyen además la *Vajrasūci*, poemas, obras dramáticas, y una colección de leyendas *Sūtrāṅkārā* (o *Kalpanāmañjūrikā* o *Kalpanāṅkīrikā*).

⁹ *Mahāvamsa* III, 19.

¹⁰ *Samanta-pāśādikā*, comentario del *Vinaya* por Buddhaghosa. Edición del texto pāli por J. Takakusu y M. Nagai en la PTS (siete volúmenes y uno de índices); y por B. Sharma en la Nava Nālandā Mahāvihāra (Nālanda, Bihar, India) (tres volúmenes).

¹¹ Los Mahīśāsakas y los Mahāśāṅghikas constituyen también sectas del Hinayāna. Sus *Vinayas* han sido conservados sólo en traducciones chinas, incluidas en el Canon Budista Chino.

¹² *Pārājikas*: término que literalmente designa al monje que, de acuerdo con el *Vinaya*, ha cometido una falta contra algunas de las normas de la disciplina monacal budista, la cual es castigada con la expulsión de la Orden. Por extensión indica la misma falta.

¹³ *Sutta Piṭaka*, división del Canon Pāli. Ver nota 2.

¹⁴ La tradición pāli, que ha expuesto el autor, es la del *Cullavagga* y de la *Samantapāśādikā*.

¹⁵ Las *Dashabhūmis* o Diez Etapas de la Carrera del Bodhisattva. Ver Mahāvastu, texto pāli, I, pp. 63-157, ed. Senart y traducción de Jones, I, pp. 53-124, mencionados en la nota 7.

¹⁶ El castigo consistía en que ningún monje podía hablarle al condenado, amonstarlo o aconsejarlo.

¹⁷ Cf. artículo citado en la nota de asterisco.

¹⁸ El *Mahāparinibhāna-sūtra*, sūtra del *Dīgha Nikāya*, perteneciente al *Sutta-piṭaka*. Texto pāli del *Dīgha Nikāya*: edición por T. W. Rhys Davids y J. Estlin Carpenter en la PTS; traducción al español por R.A. Ruy, *El libro de la Gran Extinción de Gotama Buda*, Buenos Aires, Hachette, 1975.

¹⁹ Los Diez Puntos están numerados un poco más adelante.

²⁰ Los *pācittiyas* son faltas contra la disciplina monacal budista. Los números que acompañan a la palabra *pācittiya* en los párrafos que siguen indican el lugar que corresponde a cada *pācittiya* en la sección *Pācittiya* del *Vinaya*.

²¹ Sobre Ashoka (reinó 272-232 a.C.) ver F. Tola y C. Dragonetti, "Un gran emperador budista, Ashoka", en REB 3.

²² *Manual of Indian Buddhism*, reimpresión india: Delhi, Indological Book House, 1968, p. 110.

²³ El *Kathāvatthu* (*pakaraṇa*) es un texto canónico que trata de las doctrinas erróneas sostenidas por algunas sectas budistas. Edición del texto pāli por A.C. Taylor en la PTS; traducción inglesa por Schwe Zan Aung y Mrs. Rhys Davids en la PTS.

²⁴ *Uposathā* y *Pavāraṇā*: ceremonias budistas.

²⁵ Los *Piṭakas* (Canastas) son las tres secciones mayores en que está dividido el Canon Budista Pāli, que por tal razón recibe el nombre de *Tiṭṭaka* (= *Tiṭṭaka* en sánscrito) (Tres Canastas). Ver nota 2.

²⁶ Ver nota 23.

²⁷ *Theravāda* era una de las sectas más importantes de las 18 sectas del Budismo Hinayāna. El actual Canon Budista Pāli era su Canon.

²⁸ *Sarvāstivāda*, otra de las 18 sectas del Budismo Hinayāna.

²⁹ La *Rājatarāṅginī* de Kalhaṇa, crónica en sánscrito de Cachemira, ha sido editada y traducida al inglés por M.A. Stein (reimpresión india, Delhi, Munshiran Manoharlal).

³⁰ *Op. cit.*, p. 122.

³¹ Edición del texto sánscrito en *Buddha Bharati Series*, Varanasi, 1970; traducción francesa de L. de la Vallée Poussin (6 volúmenes), publicada por el *Institut Belge des Hautes Études Chinoises*, Bruxelles, 1971 y ss.

³² El texto sánscrito del *Abhidharmāmrta* no se ha conservado. Existen una versión china (*Taiśhō* 1533), una reconstrucción sánscrita (por Shantibhikshu Sastrī en *Viśva Bharati Annals*, Vol. V, Santiniketan, 1953) y una traducción francesa (bajo el título *La Saveur de l'Immortel*, por José Van den Broeck, *Institut Orientaliste*, Louvain, 1977) de este tratado. Este tratado es frecuentemente citado en el *Abhidharmakośha*.

^b Ver Kern, p. 122.

^c Otras fuentes creen que la fecha es 88-46 a.C.

³³ Término con que se designa a los monjes considerados, desde el punto de vista jerárquico, como superiores por su edad, conocimiento o progreso espiritual.

³⁴ Término pāli para los comentarios de los textos del Canon Budista Pāli.

^d En la Biblioteca Nacional de Tailandia en Bangkok sólo se conservan dos copias de manuscritos de este libro. Éste fue publicado en el 2466 de la Era Budista (1923 d.C.) por decreto real del rey Rama VI, para conmemorar la ceremonia de cremación de su Alteza Real el Príncipe Chudhadhahartiloka Kromkhum Bejboon Indrajaya, un hijo del rey Rama V. G. Coedès editó el texto pāli y la traducción francesa del Capítulo VII del *Saṅgīyavaṃsa*, en el *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient* 14, 1914, 3, pp. 1-31.

³⁵ Las tradiciones de Ceilán y Tailandia no consideran como Cuarto Concilio el celebrado bajo Kanishka y toman en cuenta los concilios reunidos en Thūpārāma y Ālokavihāra (Ceilán).

³⁶ Esta tradición sólo toma en cuenta los tres concilios celebrados en la India y el reunido en Ālokavihāra.

³⁷ La obra *2500 Years of Buddhism*, en la cual el presente artículo de Jinananda está incluido, fue publicada en mayo de 1956, el 2500 aniversario del *parinirvāṇa* de Buda.



“Vaciedad” y “Multilateralidad”*

Bimal Krishna Matilal

Podríamos decir que tanto la doctrina Mādhyamika como la Jaina “arrasan con la metafísica” bastante bien, de manera tal que todas las doctrinas metafísicas pueden eventualmente ser dejadas de lado. Mientras que la primera dice que todos los seres o cosas (*bhāva*) son *vacíos* de un propio ser o de una naturaleza propia (¿esencia?), la segunda dice que ellos sólo pueden tener una naturaleza “no-absoluta”. Ambas niegan que pueda haber una concepción absoluta de la Realidad (una visión de la realidad propia

* El presente trabajo es la traducción al español de las páginas 314-319 del libro *Logic, Language and Reality, An Introduction to Indian philosophical studies*, por Bimal Krishna Matilal, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985. Agradecemos al señor N.P. Jain, Director de Motilal Banarsidass Publishers Ltd., (41 U.A. Bungalow Road, Jawahar Nagar, Delhi 110007, India), por habernos concedido amablemente el permiso para publicar la traducción de dichas páginas en *REB*. Sobre el concepto de Vaciedad (propio del Budismo) tratado en las páginas que siguen, ver *REB* 1, 1, pp. 26-33 y pp. 163-169; C. Dragonetti “La escuela de Nāgārjuna”, en *Pensamiento*, (Madrid), núm. 165, vol. 42, enero-marzo 1986 y “An Indian philosophy of universal contingency. Nāgārjuna’s school”, en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, (Delhi), Vol. IV, Num. 2, Spring, 1987; y F. Tola y C. Dragonetti, *Nihilismo Budista*, México, Premiá 1990 (Reseña de este libro en *REB* 4). En los artículos y libros citados se encuentra amplia bibliografía sobre el tema de la Vaciedad en el Budismo. Sobre el Jainismo, movimiento religioso-filosófico indio cuya aparición coincide con la del Budismo y en cuyo ámbito surgió la doctrina de la Multilateralidad o Pluralismo, y sobre esta doctrina, ver H. Von Glasenapp, *Der Jainismus*, I Hildesheim, G. Olms Verlag, 1984 (reimpresión de la edición de 1925); N. Shāntá, *La voie jaina*, Paris, *O.E.I.L.*, 1985; T. G. Kalghatgi, *Jaina Logic*, New Delhi, Shri Raj Krishen Jain Charitable Trust, 1981; Satkari Mookerjee, *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978; J. Jaini, *Outlines of Jainism*, Cambridge, University Press, 1940.

del ojo de Dios, que nosotros los humanos pudiéramos poseer), pero mientras que la primera es enfática en su negación y rechaza todos estos intentos (de construir una doctrina metafísica) como fútiles y fundamentalmente defectuosos (“ellos agarran la serpiente por el lado equivocado”), la última es más receptiva, porque acepta una pluralidad de concepciones de la realidad absoluta opuestas entre sí. En efecto, la doctrina Mādhyamika sostiene que mientras más pronto nos libremos de tales concepciones erróneas, mejor. La doctrina Jaina sostiene, por el contrario, que aceptando provisionalmente todas esas concepciones de la realidad, “parciales” (pero no absolutamente erróneas) y “no-absolutas”, nos acercamos más a la verdad, porque la pluralidad es la naturaleza de la realidad. El punto de vista mādhyamika es *exclusivo* (no es ni siquiera un punto de vista, de ahí la designación de “Vaciedad” dada a su doctrina), mientras que el punto de vista jaina es *inclusivo* (de hecho, inclusivo de todo) porque apunta a la totalidad. Si un punto de vista lo incluye todo, incluso los puntos de vista conflictivos, entonces de alguna manera deja de ser un punto de vista.

Sería interesante comparar la dialéctica jaina con la mādhyamika. Los jainas sostienen que los filósofos, cuando construyen diferentes sistemas filosóficos, lo que representan son diferentes “puntos de vista”. Los jainas señalan además que si enfatizamos un aspecto o punto de vista (digamos el punto de vista de la “sustancia”), estaremos empleando un *naya*, “un método filosófico correcto”, siempre y cuando seamos plenamente conscientes de que éste es *sólo uno* entre muchos puntos de vista igualmente viables. Pero, cuando enfatizamos sólo un punto de vista con exclusión de los demás, empleamos un *durñaya*, “un método filosófico incorrecto”. La tarea de la filosofía *anekānta*^a es exponer un *durñaya*, y aislar e identificar los *nayas*.

Para ilustrar la argumentación filosófica de Nāgārjuna citaré dos versos de la *Mādhyamika-Kārikā*:¹

“La ‘naturaleza propia’ (de una cosa) no puede ser producida por condiciones causales (*hetus* y *pratyayas*). Pues, si la ‘naturaleza propia’ es producida por condiciones causales, sería creada artificialmente). Ahora bien, ¿cómo podría la ‘naturaleza propia’ ser artificialmente creada? Pues la naturaleza propia es lo que es no artificial (increado) e independiente de otros”.

Nāgārjuna lleva así el argumento a su extremo lógico:

“Si la naturaleza o esencia (de una cosa) no existe, ¿qué es entonces lo que cambiará? Y si la naturaleza existe, una vez más, ¿qué es lo que cambiará?”²

Consistente con la actitud de Buda, quien se negaba a dejarse arrastrar hacia las arenas movedizas de las disputas filosóficas, la escuela Mādhyamika rechaza muchas posiciones filosóficas exponiendo sus contradicciones y anomalías inherentes, y señala que *tattva* (la verdad) no se alcanza a través de tales disputas filosóficas, pues ésta sólo se revela a la *prajñā*, o intuición. De igual manera, en concordancia con la actitud de Mahāvira, quien trató de resolver las disputas filosóficas mediante el análisis de los diversos matices de significado y de las implicaciones de los conceptos involucrados, los jainas trataron de reconciliar las diferentes escuelas filosóficas y mostraron que las dificultades implicadas en sus posiciones *ekānta*^b eran producto de sus presunciones ocultas y de los puntos de vista aceptados tácitamente.

Un comentario de Siddhasena es particularmente esclarecedor de esta conexión. Él señala que:³

“Todos los puntos de vista (*nayas*) son correctos en sus propias esferas respectivas –pero si se toman como refutaciones de unos a otros, entonces son erróneos. Pero un hombre que conoce la naturaleza ‘no-unilateral’ de la realidad nunca dice que un punto de vista particular es absolutamente erróneo.”

Habría que señalar, sin embargo, que la posición de Nāgārjuna de no tomar partido no siempre se expresó a través de la negación o del rechazo. En raras ocasiones él parece revelar lo que podría llamarse el espíritu de concesión y de neutralidad jaina. Por ejemplo, consideremos la *Mādhyamika Kārikā*, cap. 18, estrofa 8:

“Todo es verdad, no todo es verdad; ambos, todo es verdad y no todo es verdad; o, ni todo es verdad ni es todo no verdad. Ésta es la enseñanza de Buda.”

Se ha dicho que tanto los *mādhyamikas* como los jainas comparten el mismo tipo de escepticismo sobre todas las posiciones metafísicas. Sin embargo, ninguno de ellos podría llamarse *escéptico* en el sentido habitual del término. ¿Cómo distinguir un escéptico de un jaina o de un *mādhyamika*? Me referiré a la explicación de Candrakīrti sobre la distinción entre un escéptico o nihilista y un *mādhyamika*.

Supongamos que un hombre ha cometido un robo. Otro hombre, que de hecho no sabe si el primer hombre cometió o no el robo, aparece y declara que ese hombre es el ladrón, simplemente porque sucede que le desagrada ese hombre. Entonces, un tercer hombre, que realmente vio cometer el robo al primer hombre, llega a declarar que éste es el ladrón. Ahora bien, tanto el segundo como el tercer hombre han hecho la misma afirmación acerca de lo que sucedió en la realidad y, sin embargo, la diferencia entre ellos es muy significativa e importante. Se trata de

la distinción entre una persona mentirosa y una veraz, entre la falsedad y la verdad –una discriminación acerca de todo lo concerniente a la ética. Si hemos comprendido esta distinción entre la tercera y la segunda persona, hemos comprendido entonces algo importante acerca de un mādhyamika que declara que todo es vacío. Ésta es la forma en que Candrakīrti quería explicar la distinción entre la doctrina de la “vaciedad” y el escepticismo, la diferencia esencial entre un mādhyamika y un escéptico.⁴

La parábola anterior, que pretende hacer hincapié en la distinción entre la doctrina de la “vaciedad” y el escepticismo, es en cierto sentido algo superficial y podría incluso conducir a error, pues podría sostenerse que la afirmación es en ambos casos idéntica, y que la diferencia radica simplemente en lo que motivó esas afirmaciones. ¡Así, en relación a lo que realmente sucedió, ambas afirmaciones tendrían el mismo “valor de verdad”! Pero este tipo de argumentación simplemente sirve para ejemplificar cuánto podemos ser inducidos a error si exageramos el alcance de la parábola. De hecho, la utilidad de una parábola no se sostiene tan pronto como la extendemos en exceso.

Debemos comprender, con gran cuidado y precaución, lo que implica la doctrina de la “vaciedad”. Pues fue el mismo Nāgārjuna quien hizo la siguiente advertencia contra cualquier interpretación errónea de la doctrina: “Al igual que una serpiente que se agarra por el lado incorrecto, o un arte que se aprende de manera errónea, la doctrina del ‘vacío’ podría destruir a un hombre necio cuando es mal comprendida por él”.⁵

El hecho de que el orden pluralista del mundo sea sólo un mito conveniente y que carezca de esencia o *svabhāva* en un sentido último, queda bien expresado en la siguiente estrofa del *Lañkāvatāra*:

“Puesto que la esencia o ‘naturaleza propia’ de las cosas, cuando éstas son examinadas críticamente, no puede ser establecida, (Buda) ha declarado que esas cosas son inexpresables y sin esencia”.

El mādhyamika se acerca mucho al espíritu del advaitin respecto de su actitud hacia la pluralidad fenoménica. Pero el advaitin parece estar más comprometido con el absolutismo metafísico, respecto del cual busca evaluar los pensamientos y la experiencia ordinarios. El mādhyamika, sin embargo, trata de mantener una actitud de no compromiso en ontología.

La verdad última, según la escuela Mādhyamika, siempre elude nuestra experiencia ordinaria y el pensamiento conceptual. Pero se admite que se accede a ella sólo por una experiencia directa aunque, de alguna manera, mística; una especie de sabiduría discriminativa penetrante, o *prajñā*. Si esto le abre la puerta al misticismo en filosofía, dejemos que así sea. Se plantea que el “misticismo”, al menos el “misticismo cognoscitivo” no necesita ser tratado como un término despectivo. Pues a medida que percibimos más y más los límites del lenguaje en nuestra lucha analítica, la idea de algo inexpresable podría muy bien esbozarse en nuestra mente, aunque sería difícil hacer una apreciación lógica de eso “inexpresable”.

Mi idea es que la comprensión adecuada de la posición mādhyamika debería constituir un incentivo para seguir un camino medio entre una excesiva ingenuidad y un excesivo escepticismo. La doctrina de la vaciedad, *śūnyatā*, se presenta generalmente como la crítica de todos los puntos de vista, de todos los sistemas filosóficos. Pero la implicación de esta propuesta podría ser mal interpretada de dos maneras: una por el oponente y otra por el así llamado proponente. Un oponente podría pensar que la posición mādhyamika equivale a nihilismo. Pero esto es incorrecto. Un proponente podría, por otro lado, pensar que

el mādhyamika desaprueba todos los puntos de vista, todas las filosofías. Pero también esto es, según nuestra opinión, erróneo. Si algo es, la crítica mādhyamika es un intento de mostrar que no es ni adecuado ni estrictamente justificable considerar cualquier sistema metafísico particular como absolutamente válido. Quizás en el mismo sentido, T.R.V. Murti ha señalado:⁶

“La dialéctica mādhyamika no es refutación... La refutación es el rechazo del punto de vista del opositor por una parte interesada, que tiene un punto de vista propio que sostener. Una crítica es el análisis desinteresado de la Razón por sí misma”.

Regresando de nuevo al Jainismo, podría decirse que la doctrina de la “no-unilateralidad” (*anekānta*) nos pide evitar los extremos, casi de la misma manera como la escuela mādhyamika (o el Budismo en general) trata de evitar los extremos (*anta*) del eternalismo y del aniquilacionismo. Por lo tanto, es necesario subrayar la distinción.

Mahāvīra no fue estrictamente un seguidor del Camino Medio. Para él, el “medio” era también un *anta*, un lado, como es evidente en el esquema de la izquierda, la derecha y el medio. Así, desde el punto de vista jaina, Buda sería también un *ekānta-vādin*,^c aunque él fue un seguidor del Camino Medio. Respecto a la doctrina de las Cuatro Nobles Verdades y de la impermanencia de los cinco agregados de la personalidad, Buda sostenía una posición definida. En otras palabras, respecto de esos asuntos, Buda era un *ekāntavādin*. Similarmente, yo pienso que la teoría de la causalidad, el “surgimiento en dependencia” del Budismo, es enseñada para refutar el mal de ambos extremos (otro ejemplo del camino medio): *satkārya* (el efecto pre-existe) y *asat-kārya* (el efecto es recién creado).

De hecho, uno puede seguir el curso “medio” en cual-

quiera de las dos maneras. Primero, uno puede aceptar el curso medio y rechazar los dos extremos (*anta*). Así, uno simplemente sugiere una tercera alternativa que excluye las otras dos alternativas ya sugeridas. Segundo, uno puede aceptar el curso "medio", sin necesariamente rechazar los dos extremos. En este caso, la alternativa elegida por uno no excluye completamente las otras alternativas. Uno simplemente se expande para abarcar las dos alternativas, mientras que uno mismo permanece en el medio. El primer camino "medio" se basa en el rechazo y en la exclusión, el segundo en la aceptación y en la inclusión. Podríamos llamar al primero el medio "exclusivo", y al segundo, el medio "inclusivo". El Camino Medio de Buda fue del primer tipo, el *anekānta* de Mahāvira fue del segundo tipo.

Traducción del inglés: Mariela Álvarez

Notas

^a *Anekānta*: no-unilateral, multilateral. (N. de la T)

¹ *Mādhyamika Kārikā*, XV, 1-2.

² *Ibid.*, XV, 9.

^b *Ekānta*: unilateral. (N. de la T)

³ *Sammatīrtka*, I, 28.

⁴ *Prasannapadā* pp. 156-157.

⁵ *Mādhyamika-Kārikā*, XXIV, 11.

⁶ Véase *The Central Philosophy of Buddhism*, London, G. Allen and Unwin, 1960, pp. 145-146.

^c *Ekāntavādīn*: sostenedor de una doctrina unilateral. (N. de la T)

Abstracts

Ming-Wood Liu, *La doctrina de la Naturaleza de Buda en el Mahāparinirvāṇa-sūtra del Mahāyāna*: This article examines the Buddha-nature teaching of the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa-sūtra*. Its discussion is structured around the following questions which exegetes often ask on expounding the Sūtra's idea of Buddha-nature: 1. What does the Sūtra mean by "Buddha-nature?" 2. What does the Sūtra mean by sentient beings "possessing" Buddha-nature? 3. What are the grounds for the Sutra's belief that sentient beings possess Buddha-nature?

David Seyfort Ruegg, *Ahiṃsā y el vegetarianismo en la historia del Budismo*: The article begins pointing out that, although *ahiṃsā* 'non-harming' is generally proclaimed and respected in Buddhist thought and practice, abstention from eating flesh of animals killed for their meat (vegetarianism) is rarely discussed in Buddhist literature and is far from being practised in most parts of the Buddhist world. Then it studies the norms about vegetarianism in the Hīnayānist *Vinaya*, in the *Abhidharma* and in *Suttapiṭaka* texts, whose principal rule is that the monk must not eat meat from an animal butchered for him in particular. In the Mahāyāna, the sūtras, which teach the *Tathāgatagarbha* (essence of Buddha existing in all beings) and the Buddha-nature, condemn meat-eating. The author considers that the vegetarianism of many Mahāyānists is connected with that specific religious and philosophical teaching. He indicates that two different positions are to be found among Buddhists: those of Tibet and Central Asia for instance

(which, although being Mahāyānist philosophically, use a Hīnayānist *Vinaya* or code of discipline) did not completely give up meat-eating, and those of China for instance (which adopted a Mahāyānist code of discipline like the *Brahmajālasūtra*) largely gave up meat-eating. The author expresses that it seems that in Mahāyānist thought vegetarianism is less connected with *ahimsā* and *maītrī* (benevolence) in general than with the *Tathāgatagarbha* theory. The article adds an *Appendix* on *Āmagandhasutta* (*Suttanipāta* 239-252), which is an important document on flesh-eating.

Akira Yuyama, *El Kacchapa-Jātaka en bajo relieve en el Caṇḍi Mēndut en Java Central*: The article studies the *Kacchapa-Jātaka* as it is represented in a bas-relief in the Caṇḍi Mēndut, in Central Java, near Borobuḍur, comparing it with the versions contained in the Pāli *Jātaka* (No. 215), in the *Pañcatantra*, The *Hitopadeśa*, The *Kathāsariṣṭāgāra*, as well as in two Japanese collections of Buddhist narrative stories: the *Konjaku Monogatari-shū* and the recently discovered *Chūkōsen*, and finally in the Middle Javanese *Pañcatantra*. In note 18 the author refers to versions of the *Kacchapa-Jātaka* from Laos, Siam and Bali; in note 19 to the *Pañcatantra* in Inner Asia; and in *Postscriptum* 1 incidentally mentions the *Kacchapa-Jātaka* in La Fontaine's fables giving thus an idea of the diffusion of the *Jātaka* literature from East to West.

B. Jinananda, *Los cuatro concilios budistas*: The article gives a survey of the first four principal Buddhist Councils, those held at Rājagṛha, at Vaiśālī, at Pātaliputra and in Kashmir, indicating the circumstances in which they were held and their principal achievements. Then, in Appendices, the article briefly deals with the other Councils, those that took place in Ceylon, Thailand, Burma. It ends referring to the Council that was convened in Rangoon (Burma) in

the year 1954, and reproducing the messages of Dr. Rajendra Prasad, the President of India, and of Shri Jawaharlal Nehru, the Prime Minister, delivered on that occasion.

Bimal Krishna Matilal, “*Vaciedad*” y “*Multilateralidad*”: In these pages the author opposes the Mādhyamika doctrine of “Emptiness” and the Jaina doctrine of “Many-sidedness”. While the former rejects all attempts to construct a metaphysical theory of Reality and considers that it is necessary to get rid the sooner of all such theories as futile and wrong, the latter accepts the plurality of conflicting conceptions and affirms that through all these “non-absolute” conceptions we can get closer to the truth. The Mādhyamika point of view is based upon rejection and exclusion, the Jaina one upon acceptance and inclusion, but both deny that there could be any absolute conception of reality.



Meditación sobre la impermanencia

Capítulo I

del

Catuhṣatakaśāstra: El tratado "Las Cuatrocientas Estrofas"

de Āryadeva

Introducción

Damos a continuación la traducción del primer capítulo del tratado *Catuhṣhataka*, "Las Cuatrocientas (estrofas)", la obra principal de Āryadeva, discípulo directo de Nāgārjuna. Sobre el autor y sus obras ver la nota escrita por P. L. Vaidya (1891-1978), que incluimos en este número de REB. Ahora nos limitaremos a hacer algunas breves observaciones complementarias en relación con el mencionado tratado de Āryadeva.

El texto sánscrito del *Catuhṣhataka* se ha perdido, con excepción de algunos fragmentos, que representan más o

menos un tercio de la obra original. Del primer capítulo, que constaba originariamente de 25 estrofas, sólo se han conservado tres estrofas en sánscrito (22, 23 y 25). Se dispone de la traducción tibetana del tratado completo. También se dispone de la traducción al chino de los ocho últimos capítulos, realizada por el gran traductor Hiuan-Tsang (ver nota al respecto en este número de REB). Por las indicadas razones hemos hecho la presente traducción sobre la versión tibetana y, tratándose de las estrofas preservadas, sobre el original sánscrito.

Los ocho primeros capítulos son más bien de carácter ético, hacen reflexiones y dan consejos sobre los siguientes temas: la impermanencia, el carácter doloroso, la impureza de las cosas (capítulos 1, 2 y 3); los deberes de un rey (4); la conducta del Bodhisattva (5); las impurezas (6); el apego a los placeres sensuales (7); la conducta del estudiante que aspira a ingresar en la vida religiosa (8).

Los ocho últimos capítulos son más bien de carácter filosófico y polémico; pretenden refutar las teorías de otras escuelas, que oscilan entre el eternalismo (existen entidades eternas) y el destruccionismo (todo se destruye). El autor, desde luego, adopta la posición propia de la escuela Mādhyamika, a la cual él, como discípulo de Nāgārjuna, su fundador, pertenece, sosteniendo el surgimiento condicionado de todo y, consecuentemente, su "vaciedad" o carencia de un ser propio y su irrealidad o naturaleza ilusoria, mental. Los temas de estos capítulos son: refutación de la existencia de cosas permanentes (capítulo 9); refutación de la existencia de un alma (10); refutación de la existencia de un tiempo permanente (11); refutación de la especulación (12); refutación de la existencia de la captación sensorial y de sus objetos (13); refutación de la existencia real de las cosas (15); refutación de objeciones a la tesis de la "vaciedad" universal (16).

Como se ve por el sucinto resumen que antecede, "Las

Cuatrocientas Estrofas” es una obra de rico y variado contenido, que trata de muchos temas morales y filosóficos propios de la escuela de Nāgārjuna.

Nota bibliográfica

La traducción la hemos realizado a partir del texto tibetano de la edición *Sde-dge: Tibetan Tripiṭaka*. Volumen 8, *Dbu-ma*, No. 3865, Tokyo, 1978; y del texto sánscrito de la edición del manuscrito que contiene los fragmentos conservados: Haraprasad Shāstrī, “Catuḥśataka by Āryadeva”, en *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. III, No. 8, pp. 449-514, Calcutta, 1914. Hemos tenido a la vista la edición de Karen Lang: *Āryadeva's Catuḥśataka*, Copenhagen, Indiske Studier VII, Akademisk Forlag, 1986, que contiene una edición crítica del texto tibetano, los fragmentos sánscritos conservados, la traducción inglesa y una introducción sobre el autor y su obra. (En un número próximo de REB se publicará una reseña sobre esta obra).

Sobre Āryadeva se pueden consultar, además del libro de Karen Lang ya mencionado, las siguientes obras:

May, J., “Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence”, en *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1980, pp. 215-232. (Traducción del capítulo IX del *Catuḥśataka* de Āryadeva y de la parte correspondiente del comentario de Chandrakīrti).

Seyfort Ruegg, D., *The Literature of The Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981, pp. 50-54.

Tillemans, J. F., *Materials for the Study of Āryadeva, Dharma-pāla and Candrakīrti*, Wien, Universität Wien, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 1990 (2 to-

mos). (Texto sánscrito, tibetano y chino y traducción inglesa de los capítulos XII y XIII del *Catuhśataka* de Āryadeva con el comentario de Chandrakīrti y de los capítulos IV y V con el comentario de Dharmapāla).

Vaidya, P. L., *Études sur Āryadeva et son Catuhśataka, Chapitres VIII-XVI*, Paris, P. Geuthner, 1923. En este número de REB, sección *Notas breves*, damos la traducción española de la parte de este libro dedicada a la vida y obra de Āryadeva.

Traducción

1

Si uno fuera
soberano de los Tres Mundos,
pero no reinara sobre su propia muerte,
y no obstante durmiera
sosegado y tranquilo -
¿qué otra cosa habría
más insensata que ésta?

2

Has nacido para morir,
sometido a un destino
que de ti no depende.
Es evidente que has de morir,
no lo es que hayas de vivir.

3

Tú consideras que tu vida pasada

ha sido corta,
y que tu vida futura
no ha de serlo.
Tú tomas lo igual por desigual.
Es tan claro como el lamento
del que no oculta su temor.

4

Por ser de todos el destino común,
tú no le temes a la muerte,
debería entonces, por envidia,
producirte sufrimiento
aquello que a uno solo dañe.

5

La enfermedad se cura,
la vejez puede ser atendida,
por eso tú no las temes.
Por no haber remedio
para la destrucción que les sigue,
por eso es bien claro
que sientes temor ante ella.

6

Siendo la muerte
el destino común de todos nosotros,
que somos como animales
que van a ser masacrados,
¿por qué tú, dime,
al ver morir a otros,
no sientes terror
ante el Señor de la Muerte?

7

Mientras te imaginas
 que eres eterno,
 porque no tienes certeza
 sobre tu tiempo,
 en cualquier momento
 puedes recibir el golpe
 del Señor de la Muerte.

8

Aunque tu vida
 no se haya agotado
 te enajenas a ti mismo,
 teniendo en mira
 beneficios futuros -
 ¿Podría alguien decir
 que eres un hombre inteligente?

9

Tú eres el garante de ti mismo
 ¿por qué entonces cometes
 acciones que merecen un castigo?
 ¡Seguramente, como los sabios,
 tú te has liberado por completo
 de todo apego a ti mismo!

10

Lo que llamamos "vida"
 no es sino un instante de conciencia.
 Esto no es percibido por los seres.
 Por eso es valioso
 el conocimiento verdadero de uno mismo.

11

Deseas una larga vida
y al mismo tiempo
no te atrae la vejez.
¡Ay! Tu manera de sentir
puede parecer sensata
sólo a seres semejantes a ti.

12

Aunque estés llorando
la muerte de tu hijo,
sufres pensando en tu propia muerte.
Es de tu propia suerte
que te estás lamentando.
¿Cómo no serás digno de reproche?

13

Sin haber sido requerido
en lo más mínimo,
nació para ser tu hijo;
y se fue
sin que nadie se lo pida -
no es nada que deba sorprenderte.

14

La vejez te muestra
que la alegría que sientes
por la llegada de tu hijo,
para nada toma en cuenta,
por ignorancia,
el destino humano de tu hijo.

15

Así como el hijo
es querido para el padre,
así para el hijo
no lo es el nacer:
el mundo decae,
el cielo es difícil de obtener.

16

Cuando no hay armonía
y para nada existe
lo que se llama 'afecto',
entonces la pasión surge
como un mero comercio.

17

El sufrimiento,
producido por la separación
de lo que ama,
muy pronto se aleja
del corazón del hombre.
Mira la poca firmeza
que existe incluso en el amor,
puesta de manifiesto
por la forma como se libera del dolor.

18

Aunque sufres
por un mal que se produce,
sabes muy bien

que tu sufrimiento es inútil:
lo ocurrido fuera de ti
no tiene vinculación contigo.

19

El sufrimiento todo lo domina
y en el sufrimiento
los seres transmigran.
El hombre sometido al sufrimiento
¿qué puede hacer
frente al dominio del sufrimiento?

20

¿Por qué no nos hace dichosos
la separación de aquello
con cuya unión
somos dichosos?
¿Acaso no van siempre juntos
unión y separación?

21

Piensas
en la efímera unión con lo querido
¿por qué no piensas también
en la larga separación
que no ha tenido comienzo en el pasado,
que no tendrá fin en el futuro?

22

Como alguien que no te tiene afecto,
el tiempo de tu vida se va,

a cada instante,
inexorablemente.
No te apegues a él,
ya que así te muestra su desafecto.

23

Por miedo a la separación de lo que amas,
oh necio,
no abandonas tu hogar.
¿Qué hombre sensato esperará
ser obligado por la fuerza
a hacer algo
que fatalmente ha de hacer?

24

Tú piensas:
“Una vez que haya hecho todo esto,
me he de retirar naturalmente al bosque.”
¿Qué valor tiene
haber hecho algo
que, una vez hecho,
tiene que ser abandonado?

25

Quien, con sentido de realidad,
piensa: “Yo soy mortal”,
y por eso abandona todo apego,
¿cómo va a sentir temor
ante la muerte?

Introducción y traducción: F. T. y C. D.

Notas breves

Bimal Krishna Matilal (1935-1991)*

El Profesor Dr. Bimal Krishna Matilal, de cuyo fallecimiento informamos en REB 1,2 (Octubre de 1991), nació en 1935 en Joynagar, una aldea de Bengala Oriental, en una familia de situación económica modesta. Hizo sus estudios universitarios en la ciudad de Calcuta (India) donde obtuvo, en 1954, el B.A. (Bachillerato) y en 1956 el M.A. (Licenciatura o Maestría) en Sánscrito y Filosofía de la India. En 1957 fue designado *Lecturer* (Profesor Auxiliar o Adjunto) en sánscrito en dicha universidad, cargo que mantuvo hasta 1962. Durante este período estuvo intensamente dedicado al estudio, según los métodos de uso entre los *pandits*, de los antiguos sistemas de filosofía de la India, obteniendo en 1962 el título tradicional indio de *Tar-katārtha* (Maestro en Lógica). Poco después viajó con una beca Fulbright de dos años (1962-1964) a Harvard, donde bajo la dirección del prestigioso Profesor Daniel Ingalls obtuvo en 1965 el Ph. D. (Doctorado en Filosofía) con una

* Para la redacción de esta nota hemos recurrido a los obituarios escritos por los Profesores Daniel H. H. Ingalls (*Journal of Indian Philosophy* 19, 1991, pp. 227-228), Robert P. Goldman y Jeffrey M. Masson (*American Oriental Society, Newsletter*, October, 1991, pp. 2-4), Ranjan K. Gosh (*Journal of Indian Council of Philosophical Research*, VIII, 2, 1991, pp. 131-132), y al artículo "Bimal Krishna Matilal - a personal memoir" de Jitendranath Mohanty (*ibidem*, pp. 59-62), además de la información personal que teníamos respecto del Profesor Matilal. Más información sobre el Profesor Matilal, su obra, su pensamiento y su posición frente al estudio de la filosofía de la India, puede encontrarse en los artículos de Arindam Chakrabarti, "Bimal Krishna Matilal, 1935-1991" y J.N. Mohanty, "On Matilal's Understanding of Indian Philosophy" aparecidos en "*Philosophy East and West*", Vol. 42, No. 3, pp. 395-396 y pp. 397-406.

tesis sobre la teoría de la negación en el Navya-Nyāya. Esta tesis fue publicada bajo el título *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*, en la *Harvard Oriental Series*, Cambridge (Massachusetts), 1968. Después enseñó en las universidades de Chicago, Pennsylvania (USA) y Toronto (Canadá). En esta última permaneció durante 12 años. En 1976 obtuvo por concurso el prestigioso cargo de *Spalding Professor* de Religiones y Ética Orientales en la Universidad de Oxford, conservándolo hasta su fallecimiento. Además visitó numerosas instituciones, como la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres, la Universidad de Tel Aviv (Israel), de California (Berkeley) y de Chicago; la Universidad Victoria en Wellington (Nueva Zelandia), la Universidad Vishvabharati (Santiniketan, India), la Universidad Jadavpur (Calcutta) y la Universidad de Kyoto (Japón), dictando cursos y conferencias. Señalemos que en tres ocasiones el Profesor Matilal viajó a Latinoamérica, por la cual sentía gran simpatía: en 1976 con ocasión del 30 Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del Norte, celebrado en México; en 1982 con ocasión de la II Conferencia Latinoamericana de Sanscritistas, celebrada igualmente en México, y en 1987 con ocasión del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, celebrado en Córdoba (Argentina).

Falleció el 8 de junio de 1991, después de muchos años de dolorosa enfermedad que soportó con gran valentía y estoicismo y que no pudo impedir su trabajo intelectual y sus actividades académicas ni alterar la dulzura y suavidad que lo caracterizaron.

El Profesor Matilal fue autor de una serie impresionante de libros, que constituyen valiosas contribuciones al conocimiento de la filosofía de la India, tanto de la filosofía brahmánica como de la filosofía budista, especialmente en el terreno de la Lógica. Además de su ya mencionada te-



Bimal Krishna Matilal

sis publicada en Harvard, el Profesor Matilal fue autor de las siguientes obras: *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, Mouton, The Hague, 1971; *Nyāya-Vaiśeṣika*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977; *The Logical Illumination of Indian Mysticism*, Oxford, Clarendon Press, 1977; *The Central Philosophy of Jainism (Anekāntavāda)*, Ahmedabad, L.D. Institute, 1981; *Logical and Ethical Issues of Religious Beliefs*, Calcutta, Calcutta University, 1982; *Logic, Language and Reality, An Introduction to Indian Philosophical Studies*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985; *Perception, An Essay on Classical Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1986; *Moral Dilemmas in the Mahābhārata*, Shimla (India), Indian Institute of Advanced Studies, 1989; *The Word and the World. India's Contribution to the Study of Language*, New Delhi, Oxford University Press, 1990.

Fue editor, junto con R. Evans, de *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Dordrecht, D. Reidel, 1986 y, junto con J.L. Shaw, de *Analytical Philosophy in Comparative Perspective*, Dordrecht, D. Reidel, 1985.

Escribió además numerosísimos artículos sobre temas de su especialidad en revistas internacionales.

Uno de los logros más relevantes del Profesor Matilal fue la creación en 1972 del *Journal of Indian Philosophy*, que editó durante 19 años y en el cual aparecieron excelentes artículos sobre los diversos campos de la filosofía de la India escritos por autores de todas partes del mundo. Esta revista promovió el conocimiento y el interés por la filosofía de la India no sólo entre los indólogos, sino entre las personas interesadas en problemas de índole filosófica, deseosas de saber qué se había reflexionado en la India sobre los temas que a ellas les interesaban.

El Profesor Matilal obtuvo varias distinciones internacionales entre las cuales se destaca el *Padmabhūshan* que el

Gobierno de la India le confirió en 1990 por la relevante obra académica y docente que había realizado.

El Profesor Matilal tenía un profundo conocimiento del sánscrito, que había aprendido según los métodos tradicionales indios, y una gran versación en los sistemas filosóficos de la India, especialmente de la escuela Nyāya (Lógica), que había estudiado en sus textos originales, habiendo tenido como maestros a los *pandits* Ananta Kumar (Tarkatīrtha) y Madhusūdana (Nyāyācārya), ambos grandes eruditos y maestros estimulantes. Su interés por la antigua filosofía de la India no se limitó, como dijimos, a los sistemas del Brahmanismo, sino que se extendió a los sistemas propios del Budismo y del Jainismo. Además, saliendo del terreno estrictamente filosófico, incursionó en la gramática y retórica, que tan brillante desarrollo habían tenido en la cultura india. Por otro lado, desde su llegada a América, consagró mucho tiempo y esfuerzo al estudio de la filosofía occidental, especialmente lógica matemática y filosofía del lenguaje, bajo la dirección de Quine y Follesdal. Combinó en esa forma un amplio conocimiento del pensamiento y forma de pensar propios de la India con un profundo y sutil conocimiento del pensamiento y métodos propios de Occidente. Pudo así acercarse a los textos filosóficos indios desde las perspectivas a que había llegado Occidente, tratando de enriquecer su comprensión de los mismos, pero sin distorsionar su contenido auténticamente indio.

El Profesor Matilal no sólo fue un gran *scholar*, de profunda erudición, intelectualmente inquieto y hábil; fue además una persona de valiosas cualidades humanas: cortés, amable, modesto, deseoso siempre de ayudar a los otros con sus conocimientos y la sensatez de sus juicios y opiniones. Y fue también un buen amigo, un verdadero *Kalyānamitra*. Su muerte ha sido una pérdida para los estudios indológicos; los que tuvimos la suerte de conocerlo y de tratarlo y de

ser privilegiados con su amistad, lamentaremos siempre su prematura partida.

A nombre de la *Revista de Estudios Budistas* rendimos un modesto homenaje al Profesor Bimal Krishna Matilal, que nos honró aceptando ser miembro de su Consejo Consultivo.

Buenos Aires, julio de 1992

Fernando Tola y Carmen Dragonetti
Directores de REB

Institut Du Hōbōgirin en Kyōto

El *Instituto del Hōbōgirin* es un centro de investigación orientalista y budista en especial, que depende de la prestigiosa *École Française d'Extrême-Orient*, patrocinada por el gobierno francés.

El Instituto tiene su sede en un templo budista, el Rin-kōin (Shōkokuji), el cual constituye un lugar histórico, tranquilo y hermoso, en el centro de la ciudad de Kyōto (Japón). Dispone de una excelente biblioteca, especializada en Budismo, en la que han sido integradas una parte importante de la biblioteca personal de Monseñor Étienne Lamotte (1903-1983; el gran orientalista y budólogo belga: ver REB 1) y una rica colección de obras japonesas, constituida por donaciones de la Academia del Japón dentro del programa

de colaboración científica franco-japonesa. Esta biblioteca es utilizada para la preparación de sus tesis por candidatos al doctorado y por investigadores e intelectuales venidos de diversas partes del mundo.

Al lado de la actividad investigadora que se lleva a cabo en el Instituto, éste edita dos importantes publicaciones: la *Encyclopédie Hōbōgin* y los *Cahiers d'Extrême-Asie*, la primera en francés y la segunda en francés e inglés.

1. La *Encyclopédie Hōbōgin* fue fundada en 1926 por dos prestigiosas figuras del orientalismo y de la budología en especial: Sylvain Lévi (ver REB 3), de nacionalidad francesa, y Junjirō Takakusu, de nacionalidad japonesa (ver REB 5). Ya se han publicado seis fascículos del *Hōbōgin*; los volúmenes 7 y 8 están listos para la prensa; los volúmenes 9 y 10 están en preparación. La edición de los tres primeros fascículos corrió a cargo del gran sinólogo francés Paul Demiéville (1894-1979), el cuarto a cargo del Profesor Jacques May, de nacionalidad suiza, y los siguientes a cargo del Dr. Hubert Durt y de la Dra. Anna Seidel, recientemente fallecida (ver REB 5). Cada fascículo cuenta con alrededor de unas cien páginas y agrupa estudios sobre una serie de términos técnicos fundamentales del Canon Budista Chino, así como sobre tradiciones budistas coreanas y japonesas. Fundamentalmente, pues, el *Hōbōgin* es una enciclopedia del Budismo Chino-Coreano-Japonés. El sentido literal del término *Hōbōgin* define la inspiración de la obra: "Bosque de los significados del Tesoro de la Doctrina". Estos estudios son preparados por especialistas y se caracterizan por su riqueza de información y estilo conciso. Puede verse en REB 5 la traducción española de un artículo del *Hōbōgin* sobre *Bushō*, "Naturaleza de Buda", redactado por J. Takakusu.

El mismo Instituto explica las razones que dieron origen a la empresa de publicar la Enciclopedia: "La mayor parte de la inmensa literatura del Budismo indio ya no existe en

su redacción original en sánscrito y lenguas indias afines, pero las colecciones canónicas de China nos han conservado más de un millar de esos textos traducidos en lengua china. Además, el estudio de las doctrinas, de la disciplina monástica, del ritual, de la iconografía, dio origen, en China y en los países adyacentes, a toda una literatura de exégesis que prolonga la tradición de la India. Es en el Extremo Oriente en donde el Budismo del Gran Vehículo (Mahāyāna), eliminado casi enteramente de la India desde el décimo siglo de nuestra era, se ha perpetuado hasta nuestros días, con sus diversas enseñanzas, creencias, ritos, relatos, artes cultas o populares. Las numerosas obras que describen el destino del Budismo en China, Corea y Japón, interesan en primer lugar a todos aquellos que tratan de comprender la civilización de estos diversos países. En el Japón, por ejemplo, se tomó del Budismo una gran parte de la terminología utilizada para la traducción al japonés de conceptos tanto cristianos como de la filosofía occidental.

“Tratándose de un fenómeno cultural de tal amplitud, era necesario que se estableciese, para los lectores occidentales, una obra explicativa general, del estilo de las enciclopedias que existen ya para el estudio del Cristianismo y del Islam, y, en japonés, para el estudio del Budismo. La enciclopedia fue concebida además con una doble finalidad: permitir a los indólogos informarse sobre el desarrollo de las doctrinas budistas en Extremo Oriente, y a los sinólogos y japonólogos encontrar el origen indio de numerosos conceptos transmitidos por el Budismo”.

Además de los seis fascículos ya publicados, el Instituto publicó un “fascículo anexo” en 1931, que viene a ser un índice por tomo, obras, autores, etc., del contenido del Canon Budista Chino, según la conocida edición de J. Takakusu y K. Watanabe. En 1978 se publicó una segunda edición del fascículo anexo bajo el nombre de *Répertoire du Canon Bouddhique Sino-Japonais*. Se trata de un índice sumamente útil para guiarse en el manejo de dicho Canon.

2. Los *Cahiers d'Extrême-Asie* son una revista orientalista dedicada especialmente al estudio de las religiones de China, Corea y el Japón. Ya se han publicado seis números de los mismos, de más de 200 páginas cada uno, que contienen valiosos artículos, notas, informaciones bibliográficas, etc. El número 5 está consagrado al Taoísmo; el número 6 se ocupará de Corea.

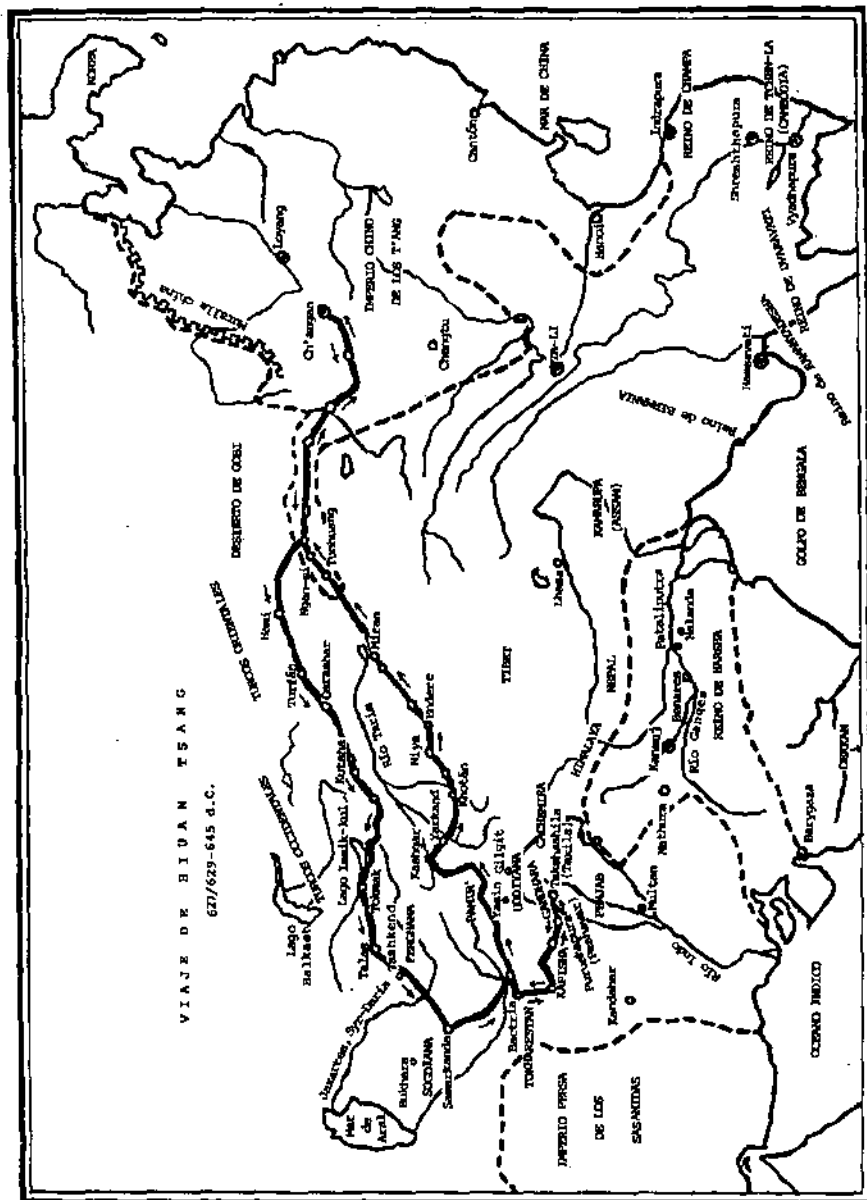
Las mencionadas publicaciones del Instituto, la *Encyclopédie* y los *Cahiers*, son instrumentos de primer orden para el estudio de las religiones de los países ya citados, y son imprescindibles para una investigación concerniente a las mismas.

El actual Director del Instituto es el Profesor Dr. Hubert Durt, quien además es el editor de la *Encyclopédie* y participa en la preparación de los *Cahiers*, colaborando en ambas publicaciones con eruditos trabajos.

La dirección del Instituto es Rinkōin, (Shōkokuji), Kamikyōku, Kyōto 602, Japón.



VIAJE DE HUIAN TSANG
627/629-645 d.C.



Hiuan-tsang*

Hiuán-tsang (602-664), de la época de los T'ang (618-907), es el más famoso de los peregrinos budistas chinos que llegaron a la India y uno de los más grandes traductores de las obras indias budistas al chino. Otros fueron Fa-hien (317-420 d. C.) e Yi-tsing (635-713 d. C.).

Familia y estudios de Hiuan-tsang

Hiuan-tsang nació en una familia culta de Loyang (Provincia de Honan). A los doce años entró en un monasterio de Loyang donde comenzó sus estudios budistas. En el año 618 los prosiguió en Chengtu (provincia de Sychuan) donde se ordenó en el 622, después en Ch'angan (provincia de Shensi), etc. Sus estudios fueron principalmente sobre el Abhidharma del Pequeño Vehículo y las doctrinas de la escuela idealista Yogāchāra del Gran Vehículo. Las dificultades con que tropezó en sus estudios lo impulsaron a viajar a la India con el fin de buscar los textos budistas y las enseñanzas que le era imposible encontrar en China.

* El nombre del célebre peregrino y traductor ha sido transcrito de múltiples maneras, además de la adoptada por nosotros: Hiouen Tshang, Hiuan Chwang, Yuen Chwang, Hiuen Tsang, Hsüan Chwang, Hhüen Kwan, Hsuan Tsang, etc. Para los nombres de los autores y obras mencionados en la presente nota, hemos adoptado la transcripción del *Répertoire du Canon Bouddhique Sino-japonais, Fascicule Annexe du Hōbōgiri*, Paris-Tokyo, 1978. Para la transcripción de los nombres geográficos hemos seguido la grafía más común. En *REB* 4, p. 110, puede verse una ilustración que según la tradición representa a Hiuan-tsang.

Viaje a la India de Hiuan-tsang

En el año 627 o 629 partió hacia la India. Saliendo de Ch'angan siguió la ruta marcada por los oasis que bordean la cuenca del río Tarim por el Norte - Turfán (Kaoch'ang), Qarashar (Agni), Kutsha, etc., donde florecía la cultura budista. Bordeó el lago Issik-kul, en tierras habitadas entonces por los turcos occidentales, y, atravesando Ferghana, Sogdiana, Tokharestán, Kāpisha, Gandhāra, llegó a la cuenca del Indo: su viaje de China a India había durado dos años. Hiuan-tsang permaneció en la India cerca de doce años. Ahí fue recibido con grandes muestras de aprecio y protegido por el gran rey Harsha, que del 606 al 647 d.C. gobernó sobre gran parte del norte de la India. Tuvo la oportunidad de tratar con los hombres eruditos y sabios de la India. Permaneció varios años en la célebre Universidad de Nālandā (ver en REB 4, el artículo de D. K. Banerjee, "La antigua universidad de Nālandā"). En Nālandā trabajó bajo la dirección del célebre maestro Shīlabhadra, estudiando sánscrito y Budismo, especialmente la Escuela idealista Yogāchāra, a la cual Hiuan-tsang fundamentalmente se adhirió. Viajó asimismo mucho por la India, desde Uḍḍiyāna y Cachemira en el Noroeste hasta Kāmarūpa (el actual Assām) en el Este, y por el Dekkan de Norte a Sur.

Regreso de Hiuan-tsang a China

Su regreso lo efectuó por el Tokharestán, Pamir, por la ruta de los oasis que bordean la cuenca del río Tarim por el Sur, Kashgar, Yarkand, Khotán, Niya, donde florecía igualmente la cultura budista, llegando a Tunhuang, en la frontera china, desde donde regresó a Ch'angan a comienzos del año 645.

A su regreso a China llevaba consigo una enorme cantidad de textos sánscritos: 657 obras (que comprendían principalmente 224 sūtras y 192 shāstras o tratados del Gran Vehículo; el resto estaba formado por textos de escuelas del Pequeño Vehículo).

Obras de Hiuan-tsang: Las *Memorias* y las traducciones

Hiuan-tsang se retiró a un monasterio, dictó en él la relación de sus viajes y tradujo las obras que había traído de la India.

Sus *Memorias sobre la región occidental* (*Ta t'ang si yu ki*, Taishō 2087), recopiladas por su discípulo Pien-ki en el año 646, fueron muy pronto escritas y publicadas. Hiuan-tsang era un observador exacto y cuidadoso y su documentación era de primer orden. Además de su valor geográfico e histórico, las *Memorias* aportan toda clase de informaciones seguras y precisas sobre el Budismo de la India y del Asia Central, sobre sus lugares sagrados, sus instituciones, sus escuelas, sus tradiciones, sus doctrinas, su literatura.

La traducción de los manuscritos sánscritos ocupó todo el resto de su vida. Con la ayuda de un cierto número de monjes instruidos y copistas que traducían bajo su dirección y ponían en limpio los textos traducidos, pudo publicar la traducción de 68 obras. La mayor parte de los textos traducidos por Hiuan-tsang eran de orden filosófico y representaban sistemas de pensamiento altamente elaborados y de una tecnicidad extrema. Sorprende la rapidez con que fueron ejecutadas sus traducciones, el rigor de su terminología, la erudición y la penetración de este sabio, único en China, que combinó una cultura china de primer orden con un conocimiento perfecto del sánscrito.

Puede verse en *Répertoire du Canon Bouddhique sino-japonais*, del Hōbōgirin (Paris-Tokyo, 1978), en el índice

bajo Genjō (nombre japonés de Hiuan-tsang); en las obras de Bagchi, II, p.473-494 y de Bhikshu Thich Minh Chau, pp. 85-90, citadas en la *Bibliografía*, una lista de las obras traducidas por Hiuan-tsang. Entre las obras de Hiuan-tsang hay que mencionar en forma especial su *Vijñaptimātratāsiddhi* (*Tch'eng wei che louen*, Taishō 1585) que viene a ser la traducción al chino de las *Treinta estrofas* (*Trimsikā*) de Vasubandhu, acompañada del resumen de los diez principales comentarios de las mismas, hoy perdidos con excepción del de Sthiramati. Esta obra ha sido traducida al francés por L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi de Hiuan-tsang*, Paris, P. Geuthner, 1929, con abundantes notas, y al inglés por Wei-tat, *The doctrine of mere-consciousness by Hsuan-Tsang*, Hong Kong, 1973 (esta última incluye el texto chino).

Los Cuadernos de notas

Hiuan-tsang había recogido, en el curso de su estancia en la India, las interpretaciones de los mejores maestros indios de la escolástica budista particularmente brillante en esa época, interpretaciones que él exponía oralmente en el curso de sus sesiones de traducción. Estas interpretaciones fueron anotadas y publicadas bajo el título de *Cuadernos de notas* (*Chou ki*) por sus colaboradores chinos, especialmente por su discípulo preferido K'ouei-ki (632-682), al cual debemos así toda una serie de comentarios inspirados en las enseñanzas recogidas en la India por Hiuan-tsang. Ver en el mencionado *Répertoire del Hōbōgirin*, el índice bajo *Kiki* (nombre japonés de K'ouei-ki).

Fuentes para la vida y el viaje de Hiuan-tsang

Sobre la vida y el viaje de Hiuan-tsang se dispone, además de las *Memorias (Si-yu ki)* escritas por él mismo, de dos obras más: 1. *Memoria sobre la región de los Shākyas (Che Kia fang tche, Taishō 2088)* que es un resumen de las *Memorias* de Hiuan-tsang realizado por uno de sus discípulos, Tao-siuan, en el año 650, o sea durante la vida del Maestro, y 2. *La Biografía del Maestro de la Ley de las Tres Canastas, (que vivía en el) monasterio de la Gran Compasión (Ta t'ang ta t'seu ngen sseu san tsang fa che tchouan, Taishō 2053)*, comenzada después de su muerte, en el año 664, por otro discípulo suyo: Houei-li y revisada y anotada por un tercer discípulo, Yen-ts'ong, en el año 688.

Bibliografía

La biografía de Hiuan-tsang ha sido traducida por S. Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-Tsang*, Paris, 1853, reimpresión: New York, Johnson Reprint Corporation 1968, (es la obra realizada por los dos discípulos antes mencionados del gran traductor, Houei-li y Yen-ts'ong). Las *Memorias* de viaje de Hiuan-tsang han sido traducidas por S. Beal, *Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World*, London, 1884 (reimpresión: Calcutta, Susil Gupta, 1963). Cf. T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India (A.D. 629-645)*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1961.

Sobre Hiuan-tsang pueden verse también: Bhikshu Thich Minh Chau, *Huan-tsang the Pilgrim & Scholar*, Nha Trang, Vietnam, Vietnam Buddhist Institute, 1963; K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton, New Jersey (USA), Princeton University Press, 1973, pp.235-238 y 268-269; P. Demiéville, en L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Clas-*

sique, *Manuel des études indiennes*, Hanoi, École Française d'Extrême Orient, 1953, II, pp. 404-406; R. Grousset, *Sur les traces du Bouddha*, Paris, Plon, 1957 (interesante y hermosa biografía y relato de los viajes de Hiuan-tsang); Max Müller, *Historia de las Religiones*, Buenos Aires, Albatros, 1945, Capítulo X, pp. 161-189; K. M. Panikkar, *Studies in Indian History*, Bombay, Asia Publishing House, 1963, pp. 75-81; O. Rosenberg, *Die Probleme des buddhistischen Philosophie*, Heidelberg, O. Harrassowitz, 1924, pp. 38-41; el artículo de J. Takakusu, "Yuan-Chwang, Fahian, and I-Tsing", en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburg, T. and T. Clark, 1964, Vol. 12, pp. 841-843.

F.T. y C.D.



La vida de Āryadeva y sus obras*

P. L. Vaidya

Nombres de Āryadeva

Āryadeva no es conocido por su nombre propio sino entre los autores sánscritos y entre los tibetanos. Los chinos lo llaman Bodhisattva Deva (T'i-p'o) o bien Kāṇadeva (Kia-na-t'i-p'o) Deva, el Tuerto, y este último nombre está confirmado por Kumārajīva. El traductor del *Sūtra sobre la causa de la transmisión del Dharmapiṭaka* (*Taishō* 2058, Nanjio 1340) no emplea sino el nombre Kāṇadeva. Según Grünwedel, recibe el sobrenombre de Nīlanetra, "De ojos negros", a causa de dos manchas oscuras en sus mejillas.¹ Karṇaripa (Karṇarūpa ?)² es mencionado como su nombre secreto, que se dice debe haber sido empleado por los adeptos de la escuela mística.

* La presente nota es la traducción española de las páginas 59-66 del libro *Études sur Āryadeva et son Cauṣṣataka*, *Chapitres VIII-XVI*, París, P. Geuthner, 1923, por P. L. Vaidya. Lo publicamos ahora como un modesto homenaje a la memoria del gran *pandit* indio que fue P. L. Vaidya (1891-1978). Sobre la vida y obras de P.L. Vaidya, ver la nota correspondiente en la sección *Notas breves* de este número de *REB*. Las notas señaladas con letras que acompañan la traducción son de *REB*.

Fuentes para la biografía de Āryadeva

Los documentos originales sobre la vida de Āryadeva no son numerosos y los que tienen la pretensión de ser biográficos nos dan pocas informaciones. Hay una historia de Āryadeva traducida al chino por Kumārajīva (*Taishō* 2048, Nanjio 1462) en el 405 d.C., aunque él abandonó la India en el 383 d.C.³ Hay otra, traducida también al chino por Ki-kia-ye en el 472 d.C. e incluida entre la vida de los patriarcas, es decir, en el *Sūtra sobre la causa de la transmisión del Dharmapiṭaka*, anteriormente citado. Chandrakīrti menciona el origen real de Āryadeva al final de su comentario del *Catuḥśataka* (*Tanjur*, Mdo-ḡgrel XXIV, 273 b de la edición roja de Peking). Hiuan Tsang e I-Tsing nos proporcionan algunas narraciones sobre Āryadeva. Tāranātha, en su obra sobre la historia del Budismo, ha consagrado medio capítulo (XVII) a este tema; y Wassiljew, Takakusu y Grünwedel basaron sus notas en los documentos mencionados antes.

Biografía de Āryadeva

Todas las fuentes concuerdan en afirmar que Āryadeva era originario del Sur. Chandrakīrti y los tibetanos afirman sin embargo que era originario de Siṃhaladvīpa, es decir, de Ceilán (Sri Lanka). Provenía de linaje brahmánico, según dicen los testimonios chinos; Chandrakīrti, por el contrario, dice que él era el hijo del rey de Siṃhaladvīpa, llamado Pañchashriṅga según Tāranātha. Según otros tibetanos que menciona Tāranātha, Āryadeva nació, de una manera sobrenatural, de un loto en el parque del rey Siṃhaladvīpa, quien lo adoptó como su hijo. El príncipe Āryadeva se mostraba bondadoso con los monjes budistas.

Según los documentos tibetanos, Āryadeva fue admitido en el Saṅgha (Comunidad budista) por el pandit Hema-deva. Aprendió de memoria los tres *Piṭakas* y al iniciar su peregrinaje hacia Jambudvīpa (India), visitó los templos y los *chaitīyas* (monumentos funerarios). En el curso de este peregrinaje él se encontró con Nāgārjuna, se convirtió en su discípulo y obtuvo los poderes extraordinarios (*siddhis*). Los traductores tibetanos del *Catuhṣataka*, Sūkshmajana y Ńi-ma-grags (Sūryakīrti), lo llaman 'hijo espiritual de Nāgārjuna'. Según Kumārajīva y Ki-kia-ye, él se retiró a un bosque donde escribió el *Śataśāstra*, en veinte capítulos, y las cuatro centenas: el *Catuhṣataka*. Según Grünwedel, compuso su obra principal en Prayāga. El rey-mago Shūravajra fue uno de sus maestros, y el célebre Dharmatrāta o Dharmātala de Gandhāra, que a veces se considera que pertenece a los *sthavīras* (Ancianos), fue su principal discípulo.⁴ Según Ki-kia-ye, la doctrina budista fue transmitida a Rāhulabhadra en el momento de la muerte de Āryadeva. Los budistas de Nālandā, no pudiendo vencer a los heréticos, llamaron a Āryadeva en su ayuda. Él permaneció algún tiempo en Nālandā, pero luego retornó al sur, donde, mientras estaba en compañía de Nāgārjuna, se encontró con Nāgāhvaya, llamado también Tathāgatabhadra.

Época de Āryadeva

Según el sistema cronológico que he adoptado como base provisional de mi trabajo, me parece que Āryadeva debe haber vivido alrededor de los años 200 a 225 d. C. Su vida ha sido traducida al chino por Kumārajīva en el 405 d.C., pero este último había ya dejado la India en el 383 d.C. Teniendo en cuenta el hecho de que Āryadeva se había convertido en Bodhisattva, según su biógrafo sánscrito,

unos años antes del 383 d.C., y que era predecesor de Vasubandhu y de Asaṅga, su época se remonta a la primera mitad del siglo tercero. Sin embargo, si aceptamos que el *Cittaviśuddhīprakaraṇa* es una obra auténtica de Āryadeva (lo que yo dudo), sería necesario situarlo en la segunda mitad del mismo siglo, y el año 200 d.C. no serviría más que de *terminus a quo*. Esta obra, en efecto, menciona los *vāras* (nombres de días) y los *rāśis* (los signos del zodiaco) que, siendo originarios de Grecia en la segunda mitad del siglo II d.C., no pueden haber sido conocidos por los hindúes sino más tarde; en consecuencia, las obras que los mencionan no pueden remontarse a una época anterior al 250 d.C.⁵ En todo caso, la época de Āryadeva debe ser ubicada a más tardar en el siglo tercero, y no en el cuarto como lo hace S. C. Vidyābhūṣaṇa (*Proceedings & Transactions of the First Oriental Conference*, Poona, 1922, vol. II, p. 126).

Catuṣṭaka^a

La única obra cuya paternidad puede ser atribuida con certeza a Āryadeva es el *Catuṣṭaka*, o mejor el *Bodhisattvayogācāracatuṣṭaka*, una obra en cuatrocientas estrofas anuṣṭubh. El título de la obra, tanto como su paternidad y el número de versos, son testimoniados por las frecuentes referencias en la *Prasannapadā* de Chandrakīrti, en la vida de Āryadeva traducida por Kumārajīva, y en la historia del Budismo por Tāranātha. Desgraciadamente, la obra en su integridad no existe en el original sánscrito, sino sólo en la versión tibetana. L. de la Vallée Poussin ha recogido todas las citas conocidas en aquella época, sacadas de esta obra de Chandrakīrti (*Muséon*, 1900, pp. 236-240). Gracias a los descubrimientos de Haraprasāda Shāstrī, tenemos ahora algunos nuevos fragmentos del texto con el comentario de Chandrakīrti (*Memoirs of the Asiatic Society*

of Bengal, III, pp. 449-514, Calcutta, 1914). Los ocho últimos capítulos y, en consecuencia, las doscientas últimas estrofas, también nos han sido conservadas en la versión china de Hiuan-tsang (Taishō 1570, Nanjio 1189. Nanjio ha designado a esta obra con el nombre de *Śataśāstravaipulya* (*Mahāśataśāstra?*) y este desafortunado título es responsable del error cometido por R. Kimura cuando éste le advirtió a Haraprasāda Shāstrī que la versión china del *Śataśāstravaipulya* no tenía ninguna relación con los fragmentos del *Catuhśataka*.⁶ Przyłuski leyó esta última obra conmigo palabra por palabra y ambos encontramos que la correspondencia entre ella y el *Śataśāstravaipulya* es lo más completa posible. Nanjio 1198 (*Taishō* 1571) nos conserva un comentario de Dharmapāla igualmente sobre los ocho capítulos de esta obra, traducido por Hiuan-tsang. Este comentario me parece completo en sí. Comienza con los Maṅgalaślokas, lo que nos indica que Dharmapāla no comentó sino estos ocho últimos capítulos. Es, pienso, a causa de este hecho, y bajo la influencia de Dharmapāla, que Hiuan-tsang no tradujo los ocho primeros. Es interesante observar a este respecto que, así como el *Madhyamakāśāstra* ha sido comentado tanto por los Yogāchāras como por los Mādhyamikas, de la misma manera el *Catuhśataka* ha sido comentado por Dharmapāla (Yogāchāra) y por Chandrakīrti (Mādhyamika).

Cittaviśuddhiprakaraṇa^b

Es igualmente Haraprasāda Shāstrī quien descubrió otra obra atribuida por el colofón a Āryadeva⁷ y llamada por el copista *Cittaviśuddhi*. Fue publicada en el *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1898, pp. 175-184. El título ha sido también confirmado por la mención que se hace de ella en el *Subhāṣitasamgraha* (*Muséon*, 1904, II, pp. 13-16). Es-

te tratado sobre la purificación completa de la mente en 130 estrofas *anushtubh* describe los medios de purificación. Buda enuncia que se obtiene el *nirvāna* cuando se admite la no existencia en sí de la sustancia y de sus atributos (*dharmanairātmya* y *pudgalanairātmya*), admisión que es obra de la mente. Prajñā (el conocimiento) es uno de los medios para obtener la purificación de la mente, pero la práctica que el autor predica se encuentra en el dominio del Tantrismo decadente. (Comparar las estrofas 29, 38, 100, 101, 112, 116, 121, etc.). Su metafísica se resume como sigue: “(65) Se dice que el apego, la aversión, la ignorancia, los celos y el deseo ardiente (*tṛṣṇā*) son la fuente del mal; el baño (en los ríos sagrados) no puede alejarlos (purificarlos). (66) Su origen (en el pensamiento) de los seres es el apego firme al yo y lo mío (*ātmātmīyagraha*); éste tiene como causa a la ignorancia (*avidyā*); la ignorancia designa al conocimiento falso. (67) Así como el conocimiento (falso) de plata en la madreperla es descartado si se observa (la verdadera naturaleza) de la madreperla, de la misma manera ella (la ignorancia) también desaparece completamente si se observa la no-sustancialidad. (68-69) Así como el conocimiento (falso) de una serpiente con relación a una cuerda queda descartado si se observa (la naturaleza verdadera de) la cuerda, y uno no cometerá ya nunca más ese error en su vida, de la misma manera el conocimiento de la realidad del mundo es descartado cuando se obtiene el conocimiento adamantino (*vajrajñāna*), y ese error no renacerá ya nunca más, como el brote cuya semilla ha sido quemada”. L. de la Vallée Poussin cree que esta obra no puede ser atribuida a Āryadeva, el autor del *Catuhśataka*, pues ella revela un aspecto muy degenerado del Tantrismo, que no encontramos en las otras obras del autor. Estoy de acuerdo con él, y pienso además que se trata de otro Āryadeva, porque menciona dos veces los *vāras* y los *rāsīs* (estrofas 72b, 75a). Hasta ahora no hemos encontrado citas de este tratado en los autores pos-

teriores, con excepción del autor del *Subhāṣitasamgraha*. Debemos admitir que la identidad de los autores del *Cūṭavīsuddhi* y del *Subhāṣitasamgraha* es aún dudosa.

Hastavālaprakaraṇa^c

F. W. Thomas publicó en el *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1918, pp. 267-310, una de las dos versiones tibetanas del *Hastavālaprakaraṇa*, las versiones chinas de Paramārtha y de I-Tsing con una traducción inglesa según la versión tibetana y una reconstrucción conjetural del texto sánscrito. Los traductores tibetanos y chinos no están de acuerdo acerca de la paternidad de esta obra: los tibetanos la atribuyen a Āryadeva y los chinos, a veces, a Āryadeva, y a veces a Dignāga. Es probable que las estrofas puedan ser atribuidas a Āryadeva y el comentario de las mismas a Dignāga, como dice F. W. Thomas, aunque los tibetanos atribuyan estrofas y comentario a Āryadeva. Me parece que muchas veces los traductores tibetanos están más cerca de la verdad que los traductores chinos en lo que concierne a la paternidad de las obras. El texto sólo contiene seis estrofas *anuṣṭubh* (según la segunda versión tibetana, *Mdo* XVIII, 1, contiene siete estrofas). Trata acerca de los problemas usuales de la escuela: "Así como el conocimiento (la idea) de la serpiente en una cuerda carece de realidad cuando se logra ver la cuerda, así también la idea de la cuerda carecerá de realidad cuando ella se disuelve en sus partes. Todos los objetos así examinados se tornan igualmente dependientes de otros y, consecuentemente, caen en el dominio de la *saṃvṛti* (verdad relativa), pero no existen en el *paramārtha* (verdad absoluta). De la misma manera, el elemento más sutil (*anu*) no puede ser concebido, es igual a una no-entidad, es una ilusión. Lo que es una ilusión no tiene realidad y, siendo todas las cosas dependientes e ilusorias, si se las examina

correctamente no deben producir ni temor ni apego. Se pueden emplear los medios del mundo para examinar los objetos del mundo, pero si se desea liberarse de todas las miserias como el odio, el apego y el error, se debe buscar la verdad absoluta”.

Otras obras

Además, en el *Tanjur*⁸ existen otras tres obras atribuidas a Āryadeva, a saber: *Skhalitapramathanayuktihetusiddhi*, *Madhyamakabhramaghāta* y *Jñānasārasamuccaya* y su comentario (realizado por Bodhibhadra), conservadas sólo en las versiones tibetanas. Ninguna de ellas me parece importante.

Nanjio, en su catálogo del *Tripitaka* chino, dice que existen nueve obras atribuidas a Āryadeva, a saber:

1. *Prāṇamūlasāstraṭīkā* (*Taishō* 1564, Nanjio 1179) traducido en 409 d.C.

2. *Prajñāpradīpasāstraṭīkā* (comentario) (*Taishō* 1566, Nanjio 1185) traducido en 630-632 d.C.

3. *Śataśāstra* (en veinte capítulos), (*Taishō* 1569, Nanjio 1188) traducido en 404 d.C.

4. *Śataśāstravaipulya* (*Taishō* 1570, Nanjio 1189) traducido en 650 d.C.

5. *Śataśāstravaipulya* (comentario de Dharmapāla) (*Taishō* 1571, Nanjio 1198) traducido en 650 d.C.

6. *Mahāpuruṣaśāstra* (*Taishō* 1577, Nanjio 1242) traducido entre 397-439 d.C.

7. *Śatākṣaraśāstra* (*Taishō* 1572, Nanjio 1254) traducido entre 508-535 d.C.

8. *Śāstra* conteniendo la refutación de los principios de cuatro importantes escuelas heréticas mencionadas en el *Lankāvatāra* y traducido entre el 508-535 d.C. (*Taishō* 1639, Nanjio 1259).

9. *Śūtra* sobre la explicación del *nirvāṇa* dada por veinte maestros heréticos del Hīnayāna mencionados en el *Laṅkāvatāra*, y traducido entre 508-535 d.C. (*Taishō* 1640, Nanjio 1260).

De entre estas obras, ya nos hemos referido anteriormente a las consignadas bajo los números 4 y 5; la paternidad de la obra número 3 es atribuida a Āryadeva por Kumārajīva y por Kia-kia-ye; la obra número 2 es una traducción del comentario bien conocido de Bhāvaviveka y, por consiguiente, su paternidad está incorrectamente atribuida a Āryadeva; la obra número 7 es el *Akṣarasataka* atribuido en el *Tanjur* a Nāgārjuna⁹ y, por consiguiente, es erróneamente atribuido a Āryadeva por los traductores chinos. Sobre las obras señaladas bajo los números 1, 6, 8 y 9 no tengo ninguna observación que hacer.

Traducción: Eleonora Tola

Notas

¹ A. Grünwedel, *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie*, Leipzig, 1900, p. 37.

² A. Grünwedel, *op. cit.*, p. 37; Tāranātha, *De Doctrinae Buddhicae in India propagatione*, ed. A. Schiefner, Saint-Petersburg, 1868, p. XVII; Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, Saint-Petersburg, 1969.

³ J. Takakusu, *I-Tsing, Records of the Buddhist Religion*, Oxford, 1896, p. LIX.

⁴ A. Grünwedel, *op. cit.*, p. 37.

⁵ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXX, p. 304 y siguientes; es Jacobi el que atrajo mi atención a estas referencias y a quien debo mi agradecimiento.

⁶ Sobre el *Cauṣṣataka* en especial y Āryadeva en general, cf. las obras indicadas en la *Nota bibliográfica* de la introducción del texto "Meditación sobre la impermanencia", en este mismo número de REB. En las indicadas obras se puede encontrar bibliografía moderna sobre Āryadeva, su vida y sus obras.

⁷ Ver Haraprasāda Shāstrī, p. 450.

^b Este tratado ha sido editado por P. Bh. Patel, *Cittaviśuddhiprakaraṇa of Āryadeva, Sanskrit and Tibetan Texts*, Santiniketan, Visvabharati, 1949. El texto sánscrito que incluye la edición es la reconstrucción del texto sánscrito original del tratado a partir de la traducción tibetana.

⁷ L. de la Vallée Poussin, *Muséon*, 1900, p. 240.

^c Para una traducción española completa del *Hastavālaprakaraṇa* ver Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Nihilismo budista*, México, Premiá, 1990, pp. 47-60.

⁸ *Mdo*, XVIII, 2, 5, 6; Cordier, *Catalogue du Fonds tibétain*, 3e. partie, Paris, 1915, pp. 297-298.

⁹ *Mdo*, XVII, 12 y 13; Cordier, *op. cit.*, pp. 293-294.



P. L. Vaidya. *In memoriam*

P. L. Vaidya nació el 29 de junio de 1891. Primeramente estudió gramática y literatura sánscritas, y filosofía y medicina indias de acuerdo con los métodos tradicionales de la India. Posteriormente, a partir de 1910, completó su educación en el *New English School* y el *Fergusson College* en Poona. Obtuvo su título de B.A. (Bachiller) en la Universidad de Bombay y su M.A. (Licenciado) en la Universidad de Calcuta. Enseñó sánscrito y pāli en el *Rajaram College* de Kolhapur (1918-1919) y en el *Willingdon College* de Sangali (1919-1921).

De 1921 a 1923, con una beca del Gobierno de la India, Vaidya viajó a Europa. Estudió en París, Bruselas y Bonn con famosos especialistas de la época, como P. Masson-Oursel y J. Przyluski. En París obtuvo su doctorado con la obra de la cual publicamos en este número de REB la sección relativa a Āryadeva: vida y obras. A su regreso se reincorporó al *Willingdon College*, donde enseñó hasta 1930. De 1930 a 1932 enseñó en el *Fergusson College* y de 1932 a 1947 en el *N. Wadia College* de Poona. De 1947 a 1952 trabajó en la *Banaras Hindu University* como Mayurbhañj Professor y Director del Departamento de Sánscrito y Pāli. En 1954 fue designado Director del renombrado *Mithila Institute of Sanskrit Research* en Darbhanga, cargo en el cual permaneció hasta 1958. En 1961 se incorporó al no menos renombrado *Bhandarkar Oriental Research Institute* (BORI) de Poona, como Editor-en-jefe de la gran edición crítica del *Mahābhārata*, una de las obras más relevantes llevada a cabo por eruditos de la India con la colaboración de algunos *scholars* extranjeros.

La actividad editora de Vaidya fue asombrosa: editó el *Kamāparvan* y el *Harivamsa* para la citada edición del

Mahābhārata realizada en Poona; el *Ayodhyākāṇḍa* y el *Yuddhakāṇḍa* del *Rāmāyana* para la edición crítica de esta epopeya, realizada por el *Oriental Institute* de Baroda; varias obras de gramáticos de idiomas prácritos y el *Mahāpurāṇa* de Pushpadanta en idioma Apabhramsha.

En el campo del Budismo Vaidya tuvo igualmente una gran actividad. Además de su libro sobre Āryadeva, publicó el *Dhammapada* con notas, introducción y traducción inglesa (Poona, The Oriental Book Agency, 1934, 2a. edición). Su obra principal en este campo fue la edición de la mayor parte de los textos pertenecientes al Budismo Mahāyāna, incluidos en la serie *Buddhist Sanskrit Texts*, publicada por *The Mithila Institute*, Darbhanga (India), del cual Vaidya, como dijimos, fue director. Esta colección rinde grandes servicios a los Estudios Budistas, al hacer fácilmente asequibles en conjunto las principales obras del Budismo Mahāyāna, aun cuando algunos de los textos presentados podrían ser mejorados y puestos más de acuerdo con los resultados de los estudios que se han hecho sobre los mismos.

El Gobierno de la India le otorgó a Vaidya el Certificado de Honor como *pandit* en sánscrito en 1963; la Universidad de Poona le confirió el título de Doctor *honoris causa* en 1972; fue designado Presidente de la *All India Oriental Conference* (1969) y fue elegido *Honorary Fellow* de la *International Association of Buddhist Studies* (1970), todo ello en reconocimiento de la labor académica que llevaba a cabo.

P. L. Vaidya falleció en 1978.

F. T. y C. D.

Reseñas

Studies in the Literature of the Great Vehicle, Three Mahāyāna Buddhist Texts, edited by Luis O. Gómez and Jonathan A. Silk, Ann Arbor, the University of Michigan, 1989, XV, 240 pp.

Este volumen, incluido en la serie *Michigan Studies in Buddhist Literature*, está constituido por tres partes. La primera está dedicada al *Samādhirājasūtra*. Comprende una detallada y muy informativa introducción en que se tratan problemas relacionados con el sūtra: historia del texto, los diferentes nombres con que ha sido conocido, su estructura, principales temas que desarrolla, características de estilo, citas del mismo en otros textos de la literatura budista, comentarios, traducciones antiguas y trabajos modernos (ediciones, traducciones, estudios). A continuación viene una clara y fiel traducción, a partir del sánscrito, de los capítulos I-IV del sūtra, acompañada de notas. Este trabajo constituye un valioso aporte al conocimiento de este importante sūtra, pues, si bien existen ediciones acce-

sibles del texto original, sólo se disponía en lengua occidental hasta 1989 de la traducción de los capítulos VIII, XIX y XXII (por C. Régamey), XI (por M. Tätz) y de parte de los capítulos XXXIII (por J. Filliozat) y XXXIV (por F. Weller). Señalemos que en el año 1990 Ch. Cüppers editó el capítulo IX de este sūtra. Ver reseña de esa edición en este número de REB. La traducción fue realizada por el *staff* y los *associates* del *Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature* de la mencionada universidad; la edición, introducción y notas se deben a Luis O. Gómez, editor general de la serie, y a Jonathan A. Silk.

La segunda parte tiene como autor a Gregory Schopen. Contiene la transcripción del manuscrito en sánscrito encontrado en Gilgit del sūtra *Vajracchedikā*, acompañada de abun-

dantes notas textuales, que traen a colación y examinan las lecturas de las ediciones del sūtra ya existentes, debidas a Chakravarti (1956), Conze (1974), etc. Esta edición de Schopen ofrece un texto unitario, que nos da una idea de cómo se presentaba en realidad un sūtra de la *Prajñāpāramitā* en el siglo sexto o séptimo d.C. La edición va acompañada de una traducción anotada.

En la tercera parte Masamichi Ichigō presenta una edición crítica de la versión tibetana del *Madhyamakālaṅkāra*, tratado fundamental en verso escrito por Shāntarakṣita, acompañada de una traducción

anotada. La edición y traducción están precedidas por una concienzuda introducción en que Masamichi Ichigō estudia, por un lado, las doctrinas de la escuela Yogāchāra-Mādhyamika, que representan una síntesis del pensamiento de las dos escuelas que dan origen a su nombre; y, por otro lado, el pensamiento de Shāntarakṣita y de otros filósofos budistas en relación con temas importantes como el concepto de no-surgimiento (*anutpāda*), la verdad convencional como sólo-mente, auto-conocimiento (*svasaṃvedana*).

F. T. y C. D.

The Lotus Sūtra, The White Lotus of Marvelous Law, Translated from the Chinese of Kumārajīva, by Tsugunari Kubo and Akira Yuyama, Tokyo, The Reiyukai, 1991, pp. XIII, 332.

El *Sūtra del Loto* (*Saddharma-puṇḍarīka* en sánscrito) fue traducido del sánscrito al chino seis veces, en los años 255, 286, 290, 335, 406 y 601, lo que da una idea de la aceptación de que gozó. De estas traducciones sólo se han conservado tres, la del año 290,

debida a Dharmarakṣa, la del año 406 debida a Kumārajīva y la del año 601 que es sólo una revisión de la del año 406. La traducción de Kumārajīva eclipsó a las anteriores por su fidelidad al texto original, su claridad y la elegancia de su es-

tilo, cualidades éstas que hacen de ella una obra maestra entre las traducciones chinas de textos budistas sánscritos. El *Sūtra del Loto* fue conocido en gran parte del Asia —China, Corea, Japón— gracias a la traducción de Kumārajīva, lo que constituye uno de sus mayores títulos de gloria.¹

La versión china de Kumārajīva fue a su vez traducida al japonés y al inglés repetidas veces. Entre las traducciones japonesas modernas señalemos la de Yukio Sakamoto y Yutaka Iwamoto incluida en la serie *Iwanami* editada en Tokio. No podemos dejar de mencionar la transcripción en *kana* (caracteres silábicos japoneses) contenida en un manuscrito del año 1330 editado por la Reiyukai (ver en REB 5 una reseña sobre esta edición). Entre las traducciones inglesas de la versión china de Kumārajīva tenemos las de Senchu Murano (1974, segunda edición: 1991), Bunnō Katō (1975, varias reimpressiones), Leon Hurvitz (1976). A las anteriores traducciones podemos agregar ahora la realizada por el Dr. Tsugunari Kubo y el Dr. Akira Yuyama, objeto de esta reseña.

Kubo y Yuyama utilizaron

para su traducción la llamada “edición Kasuga” del *Sūtra del Loto* del año 1263, publicada en facsímil por el Dr. Shōkō Kabutogi (Tōkyo, The Reiyukai, 1979), en lugar de utilizar la edición del *Sūtra* incluida en el *Taishō Shinshū Daizōkyō*. Según el mismo Kabutogi, especialista en ediciones del *Sūtra*, la edición Kasuga es superior a las otras ediciones. Al realizar su traducción a partir del chino, Kubo y Yuyama consultaron también el texto sánscrito del *Sūtra*, en particular el contenido en el Manuscrito de Kashgar, Delhi, 1976; reimpresión: Tōkyo, The Reiyukai, 1977), así como la traducción tibetana del *Sūtra*.

La traducción de Kubo y Yuyama ha sido incluida en la serie “English Translation of the Sino-Japanese Buddhist Canon”, monumental proyecto que la *Bukkyō Dendō Kyōkai* (Tōkyo) está llevando a cabo. Dicha serie reúne traducciones al inglés de los principales textos budistas a partir de sus versiones chinas. Esta inclusión constituye por sí misma una recomendación de la traducción de Kubo y Yuyama, ya que la *Bukkyō Dendō Kyōkai* se rige por criterios estrictos de exce-

lencia en lo referente a los textos que incluye en la mencionada serie. La traducción de Kubo y Yuyama es sumamente valiosa, pues posee las cualidades que deben caracterizar a toda traducción: se ciñe al sentido del texto original dentro de los límites de lo posible y se lee con facilidad y agrado, por su fluidez y elegancia. Nos atreveríamos a decir que esta tra-

ducción ha superado las anteriores traducciones inglesas.

F. T. y C. D.

Notas

¹ Para mayores detalles sobre ediciones, comentarios, etc., del *Sūtra del Loto*, ver Fernando Tola y Carmen Dragonetti "El Sūtra del Loto (Saddharmapundarīka), su difusión, su influencia, su mensaje", en REB 2.

Manuale di Storia del Buddhismo, de Amalia Pezzali, Bologna, Collana Biblioteca Scientifica, 1983, 440 pp.

El presente libro está dividido en tres partes. El tema de la primera son los "Orígenes del Budismo". La Profesora Pezzali, en esta primera parte, se ocupa en forma somera de las condiciones históricas y sociales de la India cuando surge el Budismo, de los Vedas y las Upanishads, del concepto de *dharma* en el ámbito brahmánico y en el ámbito budista, y de las fuentes de que disponemos para el estudio de la vida de Buda, así como de las interpretaciones a que dio origen la vida de Buda por parte de los estudiosos del Budismo en el

siglo pasado y en el presente siglo. Después de esta información preliminar (pp. 19-36) la Profesora Pezzali hace una exposición detallada (pp. 39-75) de los principales acontecimientos de la vida del fundador del Budismo. La segunda parte se ocupa del "Pequeño Medio de Progresión Espiritual", o sea del Hīnayāna o "Pequeño Vehículo". Está dividida en dos secciones. La primera de estas secciones, denominada "Historia y literatura", da información sobre los Concilios budistas que se reunieron después de la muerte

de Buda, las Sectas en que se dividió la Comunidad budista primitiva, el Canon budista, la composición de la Comunidad budista. La segunda sección de esta segunda parte, "Doctrina y ascesis", estudia las Cuatro Nobles Verdades, los Elementos de la existencia, Facultades y Etapas de la Vida Religiosa, el mundo y sus esferas, la naturaleza y calidad del acto así como las leyes de la Generación Condicionada, para terminar ocupándose de las técnicas de la ascesis. La tercera parte tiene como tema el "Gran Medio de Progresión Espiritual", o sea el Mahāyāna o "Gran Vehículo". Esta tercera parte está también dividida en dos secciones. La primera, denominada "Nuevas tendencias" se ocupa de los orígenes del Mahāyāna, de los sūtras del Mahāyāna, de las doctrinas de la Prajñāpāramitā o "Perfección del Conocimiento" y de las nociones de Buda y Bodhisattva en esta nueva etapa del Budismo. La segunda sección de la tercera parte trata de las escuelas filosóficas del Mahāyāna: la escuela del "Vacío" fundada por Nāgārjuna, y la escuela idealista, los lógicos budistas (capítulo éste a cargo

del Profesor C. Rizzi) y el Tantrismo (capítulo éste a cargo del Dr. G. A. Possedoni). El libro contiene una útil bibliografía (pp. 391-429) preparada por Flavio Poli.

Es desde luego difícil, como lo expresa el Profesor A. Barea en el Prefacio del libro, "describir en unas 300 páginas una religión con 25 siglos de historia, que ha dado origen a formas tan numerosas y diversas, que tocó todos los aspectos de la cultura, que creó una literatura inmensa en idiomas muy diferentes entre sí". Amalia Pezzali ha realizado con éxito la tarea que se propuso. Su libro proporciona un conocimiento bien fundamentado de los principales aspectos del Budismo en el curso de su historia. Gracias al orden y claridad que caracterizan los trabajos de Pezzali, el libro se lee con facilidad. Y es una valiosa introducción al estudio del Budismo, que es útil no sólo al lector no especializado que quiere conocer una de las manifestaciones más interesantes de la cultura humana, sino a los estudiosos del fenómeno religioso en general.

F. T. y C. D.

Noticias

Undécimo Congreso Internacional de la International Association of Buddhist Studies (IABS)

En REB 4 informamos a nuestros lectores que *El Colegio de México* y la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas* están organizando el undécimo congreso internacional de la *International Association of Buddhist Studies*, que tendrá lugar en la Ciudad de México del 24 al 28 de octubre de 1994. Las personas que deseen participar en el Congreso pueden ya inscribirse y presentar sus ponencias. Deben dirigirse a la Profesora Flora Botton, Directora del *Centro de Estudios de Asia y Africa* de *El Colegio de México* (Camino al Ajusco No. 20, Código Postal 01000, México D. F., México).

La *International Association of Buddhist Studies*, IABS, fue creada en 1976 en Madison con ocasión de una conferencia internacional sobre Historia del Budismo organizada bajo los auspicios del *Buddhist Studies Program* del *Department of*

South Asian Studies de la Universidad de Wisconsin. La Asociación está dedicada a la promoción y fortalecimiento de los Estudios Budistas en un plano estrictamente intelectual y académico. Pueden formar parte de la Asociación todas aquellas personas y asociaciones interesadas en la filosofía, religión, historia, arte, arqueología, etc., del Budismo, así como en la difusión de los Estudios Budistas. La Asociación promueve reuniones internacionales periódicas y desde el año de 1978 edita una revista, el *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, IABS, con dos números al año. En IABS se ha venido publicando estudios interesantes y serios sobre los diversos temas en que inciden los Estudios Budistas. La dirección del Prof. Roger Jackson, Editor de IABS, es: c/o Dept. of Religion, Carleton College, Northfield, 55057 USA; y la del Prof. Lewis Lancaster, Tesorero de

IABS, es: Dept. of Oriental Languages, The University of California, Berkeley CA, 94720 USA.

Seminario de Budismo en El Colegio de México

En el mes de marzo de este año, invitados por el Centro de Estudios de Asia y África, CEAA, de El Colegio de México, el Dr. Fernando Tola y la Dra. Carmen Dragonetti, investigadores del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET, (Buenos Aires) y Directores de la *Revista de Estudios Budistas*, REB, que es editada en México por la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas*, ALFB, dictaron un curso sobre Budismo en doce clases de carácter intensivo. Asistieron regularmente al curso en-

tre cincuenta y sesenta personas, en su mayor parte profesores y estudiantes del CEAA, que siguieron con todo interés y atención las explicaciones durante las dos horas que duraban las clases. El curso versó sobre diversos aspectos históricos y doctrinarios del Budismo; las exposiciones estuvieron acompañadas por la lectura y comentario de numerosos textos budistas, y la opinión general de los participantes fue que se trató de un seminario "excelente, didáctico, exhaustivo, erudito y estrictamente académico".

Third International Sakyadhīta Conference

Del 25 al 29 de octubre del presente año tendrá lugar en Colombo, Sri Lanka (Ceilán) la tercera conferencia internacional de *Sakyadhīta*, la Asociación Internacional de Mujeres Budistas. Algunos de los temas que se tratarán en dicha conferencia serán:

Conservación de los valores humanos en una época de rápidas transformaciones.

Dharma en la vida familiar.

Desafíos en la vida monástica en la actualidad.

Auto-transformación mediante la meditación budista.

*Paz y solución de conflictos
en un mundo amenazado.*

*Las mujeres, el Budismo y la
comunidad mundial.*

Se ha invitado a esta confe-
rencia a distinguidas represen-

tantes de las mujeres pertene-
cientes a las diversas comuni-
dades de todo el mundo.

La dirección de *Sakyadhīā*
es: 400 Hobron Lane, No. 2615,
Honolulu, HI 96815.



Acotaciones a las ilustraciones

Portada Buda Vairochana sentado. Templo Top'ian-sa, en Ch'orwon, Provincia de Kangwon, Corea. Siglo IX d. C. Hierro fundido. Altura 91 cm.

La inscripción en el dorso de la estatua indica que ésta fue fundida en el año 865 d. C. (o sea a fines del período Silla unificado) gracias a las donaciones de 1500 devotos. El Buda trascendente Vairochana adquirió gran importancia en el Budismo fuera de la India, y fue especialmente venerado en el Budismo Esotérico o Tántrico. En Corea se realizaron numerosas estatuas representando a Vairochana, durante el siglo IX d. C., en piedra y en hierro fundido. La *mūdrā* (gesto de las manos) de esta escultura es una de las *mūdrās* características del Buda Vairochana.

Página 5 Lohan (Arhant). China. Alrededor del siglo IX d. C. (Dinastía T'ang). Piedra blanca. University Museum. Philadelphia, USA.

Esta pequeña estatua representa a un Arhant, o sea, a una persona que ha alcanzado el más alto grado de perfeccionamiento espiritual según el Budismo Hīnayāna. A diferencia de las representaciones artísticas de Bodhisattvas, las de los Arhants se caracterizan por su realismo, individualismo y austera simplicidad.

Página 6 Príncipe Siddharta, el joven Buda sentado. China. Comienzos del siglo VI, piedra. Museum of Fine Arts, Boston, USA.

Página 8 Cabeza de Buda. China. Segunda mitad del siglo V. Piedra. Altura: 38 cm. The Nelson-Atkins Museum of Art, Kansas City, USA.

Páginas 143, 150 y 172 La viñeta, realizada por Jeannine Auboyer, representa a una tortuga y dos gansos, lo cual es el tema del artículo de A. Yuyama publicado en la página 63 de este número de la REB.



Colaboradores

Ming-Wood Liu (Diciembre, 1947). *Lecturer* (Profesor Asociado) en el Departamento de Chino de la Universidad de Hong-Kong. Especialidad: Filosofía budista china. Publicaciones: artículos sobre diversos temas centrales del Budismo chino, tales como *p'an-chiao*: división en periodos de la enseñanza de Buda, Naturaleza de Buda, dos verdades, etc., aparecidos en revistas como *T'oung Pao*, *Philosophy East and West*, *Journal of Chinese Philosophy*, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* y *Journal of Oriental Studies*.

David Seyfort Ruegg. Ha sido Profesor en la University of Washington, Seattle (USA); Universität Hamburg (Alemania); Collège de France, entre otras. Es actualmente Presidente de *The International Association of Buddhist Studies* y profesor-investigador del *London School of Oriental and African Studies* (Departamento de Indología). Especialidad: Filosofía budista en los textos sánscritos y tibetanos. Es autor de numerosos libros y artículos sobre su especialidad. Señalamos algunos de ellos: Libros: *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, Paris, 1959; *The life of Bu ston Rin po che*, Roma, 1966; *The study of Indian and Tibetan thought: Some problems and perspectives*, Leiden, 1967; *La théorie du tathāgatagarbha et du go-tra: Études sur la sotériologie et la gnoséologie du buddhisme*, Paris, 1969; *Le traité du tathāgatagarbha de Bu ston Rin chen grub*, Paris, 1973; *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India*, Wiesbaden, 1981; *Buddhanature, Mind and the problem of Gradualism in a comparative perspective: On the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet*, London, 1989. Artículos: "Does

the Mādhyamika have a thesis and philosophical position?”, en *Buddhist logic and epistemology*, ed. B. K. Matilal and R. D. Evans, Dordrecht, 1986; “The Buddhist notion of an ‘immanent absolute’ (tathāgatagarbha) as a problem in hermeneutics”, en *The Buddhist heritage*, Tring (Inglaterra) 1989; “On Pramāṇa-theory in Tsoñ kha pa’s Madhyamaka philosophy”, en *Studies in the Buddhist epistemological tradition* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienna, 1991; “The ‘Council of Tibet’ in two early Tibetan works”, en *Proceedings of the XXXII International Congress for Asian and North African Studies*, Hamburg, 1986; “On the Tibetan historiography and doxography of the ‘Great Debate’ of bSam yas”, en *Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Narita, 1989.

Akira Yuyama: Ver REB I.

Bhikshu Jinananda. Monje budista nacido en la India; recibió su doctorado en la Universidad de Londres y el título de *Vinaya-Abhidhamma-Sutta-Visārada*. Fue director del *Teaching Department* del Nava Nālandā Mahāvihāra y Profesor en el Nālandā Post-Graduate Pāli Institute de Nālandā, India. Especialidad: Pāli y Budismo. Ha publicado numerosos artículos sobre temas de su especialidad, entre los cuales señalamos: “Mahāvagga Mahāvastu and Lalitavistara”, en *The Nava-Nālandā-Mahāvihāra Research Publication*, Vol. I, Nālandā (Patna, India), pp. 241-288 (1957) y “The Vuttodaya (The Pali Prosody)” (texto pāli y traducción inglesa), *ibidem* II, pp. 161-234.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti: Ver REB I.

Crterios para las colaboraciones

De modo general, las colaboraciones, en el caso de artículos, no deben exceder las 30 páginas, incluyendo las notas –las cuales se colocarán al final del manuscrito. Las reseñas de libros no excederán las 6 páginas. Las notas breves tendrán una extensión máxima de 3 páginas. Los manuscritos deberán estar mecanografiados, a doble espacio, en hojas tamaño carta y por una sola cara. Las palabras extranjeras y las citas se subrayarán, no así los nombres propios. Las palabras extranjeras (en pāli, sánscrito, chino, japonés, tibetano, etcétera) serán dadas en transcripción románica, evitándose en lo posible el uso de signos diacríticos.

Las colaboraciones enviadas que no estén en español, serán traducidas por la *Revista de Estudios Budistas*.

Los artículos se publicarán con un resumen en inglés (*abstract*) cuya extensión no debe superar la media página. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

Los colaboradores enviarán un breve *curriculum vitae* y su dirección, para ser incluida en la revista.

Los colaboradores recibirán, sin cargo, un ejemplar de la revista y 20 separatas de sus artículos.

Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

Directorio

Benjamín Preciado, *Presidente*

Guillermo Quartucci, *Secretario Académico*

Angélica Aragón, *Secretaria de Relaciones Públicas*

Sergio Mondragón, *Tesorero*

Flora Botton Beja, Manuel Gollás, Marco Antonio Karam
y Josu Landa, *Vocales*



Apartado Postal # 19-332, C.P. 03901, México, D.F.
Teléfono 530 · 01 · 36

Fines de la Revista de Estudios Budistas

La finalidad de la *Revista de Estudios Budistas* es difundir el conocimiento del Budismo y de sus ideas y valores, como una contribución a la paz y la armonía del mundo; estimular el estudio del Budismo en todos sus aspectos y promover sentimientos de solidaridad entre nuestros países.

La *Revista de Estudios Budistas* está dirigida a estudiantes, profesores, investigadores, escritores, artistas, intelectuales y al público en general, que quieran enterarse de lo que es el Budismo, de su historia, de sus grandes figuras representativas, de los aportes que hizo a la humanidad, de los valores que propicia. La *Revista de Estudios Budistas* pretende que los artículos y otros materiales que publique sean de 'alta divulgación' y aporten a sus lectores nuevos conocimientos caracterizados por la seriedad, la sólida fundamentación, la fácil lectura, y que no exijan conocimientos especializados previos para su comprensión.

La *Revista de Estudios Budistas* acepta colaboraciones académicas relativas al Budismo en todas las disciplinas como filosofía, historia, literatura, religión, sociología, arte, estética, antropología, arqueología, psicología, etcétera, así como traducciones de obras budistas a partir de los textos originales. La *Revista de Estudios Budistas* podrá publicar en traducción española artículos valiosos publicados anteriormente en otros idiomas y que posean las características indicadas.

El número 7 de la *Revista de Estudios Budistas* se terminó de imprimir en el mes de abril de 1994 en los talleres de Grupo Editorial EÓN, Avenida México Coynacán 421, México, D.F., Tels. 604-12-04 y 688-91-12. El tiro es de 1 500 ejemplares.