

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

*Transformación del pensamiento budista e influencia de las fábulas jātaka en
el Uji Shūi Monogatari*

Efraín Villamor Herrero



VNiVERSiDAD D SALAMANCA

Transformación del pensamiento budista e influencia de las fábulas jātaka en el Uji Shūi Monogatari

— Análisis comparativo de sus fuentes primarias desde la antigua India hasta
el Japón medieval —

Efraín Villamor Herrero

Tesis Doctoral

redactada bajo la dirección del

Dr. D. Alfonso Falero Folgoso y Dr. D. Francisco Javier Rubio Orecilla

Seminario
Estudios Japoneses
USAL

signed: Alfonso Falero

Facultad de Filología

Departamento de Filología Moderna

Área de Estudios de Asia Oriental

2023
2

Agradecimientos

En primer lugar, mi más sincero respeto y agradecimiento a mis dos directores de tesis, los cuales desde el principio siempre mostraron su disposición en ayudarme. Su gran discernimiento y reconocida experiencia académica son superados con creces por su inmensa calidad humana. Me siento muy privilegiado por haber contado con ellos en este camino. Gracias a ellos, y a todos los que con su valioso tiempo y esfuerzo han contribuido a que perduren estas fábulas budistas, he podido lograrlo. La responsabilidad de cualquier imprecisión recae exclusivamente sobre el autor.

El proyecto de la presente Tesis Doctoral se desarrolló en uno de los momentos más complicados de mi vida. Traté de aprovechar esto como aliciente, para así motivarme aún más, en continuar con mi sueño de indagar en el fascinante patrimonio filosófico-religioso que representa el pensamiento antiguo indio. Durante mis primeros años como estudiante en Japón, pude entender por qué desde muy pequeño sentía tal fascinación por las ideografías orientales, especialmente, por aquéllas que me eran desconocidamente familiares.

Durante la década que residí en Japón tuve el gran honor de recibir el apoyo de grandes personas y diferentes instituciones que creyeron en mí, becando íntegramente todos mis estudios. A nivel personal nunca olvidaré los muy buenos momentos que disfruté trabajando con los miembros del Ayuntamiento de Yamaguchi, mi *familia* de Japón, los cuales siempre me apoyaron y fueron una excelente referencia como personas. Por otra parte, también agradezco en cierto modo a todos aquellos que no creyeron en mis posibilidades, ya que, sin ellos, nunca hubiera podido subir tales montañas.

Requiere una mención especial, la encarecida educación y abnegación de mi madre, Amparo Herrero, así como el recuerdo de mi padre, Jesús Villamor, al que siempre he llevado conmigo en mi corazón desde pequeño, además del cariño de toda mi familia, de la cual no podría estar más orgulloso. He de añadir que, nunca hubiera conseguido ser lo que soy sin el apoyo incondicional y constante referencia de, ante todo, mi querido hermanito, Txus. Pero, sin duda, por mucho que lo intentara creo que jamás lograré expresar por completo lo que siento por lo más importante en mi vida, mi hijo, Kenta, quien siempre ha sido para mí todo lo que he necesitado, guiándome, enseñándome lo que realmente significa ser padre.

Maite zaitut, Kentuki. Te quiero mucho, muchísimo.

Recuerda, aprovecha el tiempo, yo siempre estoy,
allá dónde mora la luz: en tu corazón.

「パパが世界に伝えたいことは、健太の心にある」

—Entonces papá es mi *kamisama* (19 de diciembre de 2020)—

सत्यमेव जयते

Abreviaturas

Textos primarios fuentes indias:

<i>Ajat</i>	<i>Āryasūra Jātakamālā</i>
<i>AN</i>	<i>Aṅguttaranikāya</i>
<i>Av</i>	<i>Avadānaśataka</i>
<i>Bud</i>	<i>Buddhacarita</i>
<i>BṛU</i>	<i>Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad</i>
<i>Bv</i>	<i>Buddhavaṃsa</i>
<i>Ch</i>	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>
<i>Cp</i>	<i>Cariyāpiṭaka</i>
<i>Div</i>	<i>Divyāvadāna</i>
<i>DN</i>	<i>Dīghanikāya</i>
<i>Gkv</i>	<i>Guṇakāraṇḍavyūhasūtra</i>
<i>Hjm</i>	<i>Haribhaṭṭa Jātakamālā</i>
<i>Ja</i>	<i>Jātakatthavaṇṇanā</i>
<i>Kvy</i>	<i>Kāraṇḍavyūhasūtra</i>
<i>Ma</i>	<i>Mahāvaṃsa</i>
<i>Mbh</i>	<i>Mahābhārata</i>
<i>MN</i>	<i>Majjhimanikāya</i>
<i>MPS</i>	<i>Mahāparinibbānasuttanta</i>
<i>Mvu</i>	<i>Mahāvastu</i>
<i>RV</i>	<i>Ṛgveda</i>
<i>SN</i>	<i>Samyuttanikāya</i>
<i>Sn</i>	<i>Suttanipāta</i>
<i>Ud</i>	<i>Udāna</i>
<i>Ut</i>	<i>Uttarajjhāyā</i>

Textos primarios fuentes chinas:

<i>Bks</i>	<i>Bussetsukyūshiki-shikakyō</i>	『仏説九色鹿経』	<i>Fó shuō jiǔ sè lù jīng</i>
<i>Hōj</i>	<i>Hōonjurin</i>	『法苑珠林』	<i>Fǎyuàn zhūlín</i>
<i>Hok</i>	<i>Hokkedenki</i>	『法華伝記』	<i>Fǎ Huà Zhuànji</i>
<i>Mei</i>	<i>Meihōki</i>	『冥報記』	<i>Míng bào jì</i>
<i>Rok</i>	<i>Rokudojikkyō</i>	『六度集経』	<i>Liù Dù Jí Jīng</i>
<i>Daich</i>	<i>Daichidoron</i>	『大智度論』	<i>Dà zhì dù lùn</i>
<i>Daitō</i>	<i>Daitō-saiikiki</i>	『大唐西域記』	<i>Dà Táng Xīyù Jì</i>
<i>Tai</i>	<i>Taiheikōki</i>	『太平広記』	<i>Tàipíng Guǎngjì</i>
<i>SA^{Ch}</i>	<i>Samyukta Āgama</i>	『雜阿含經』	<i>Zá Āhán Jīng</i>

Abreviaturas fuentes japonesas

<i>CHU</i>	<i>Chūkōsen</i>	『注好選』
<i>DAI</i>	<i>Uji Dainagon Monogatari</i>	『宇治大納言物語』
<i>DNK</i>	<i>Dai Nihonkoku Hokkekyō Genki</i>	『大日本国法華経験記』
<i>GNG</i>	<i>Gojōnaigishō</i>	『五常内義抄』
<i>HEI</i>	<i>Heike Monogatari</i>	『平家物語』
<i>HOB</i>	<i>Hōbutsushū</i>	『宝物集』
<i>HOS</i>	<i>Hosshinshū</i>	『発心集』
<i>JIK</i>	<i>Jikkinshō/Jikkunshō</i>	『十訓抄』
<i>KOH</i>	<i>Kohon Setsuwa Shū</i>	『古本説話集』
<i>KOJ</i>	<i>Kojidan</i>	『古事(歎)談』
<i>KOK</i>	<i>Kokon Chomon Jū</i>	『古今著聞集』
<i>KON</i>	<i>Konjaku Monogatari Shū</i>	『今昔物語集』
<i>NOK</i>	<i>Nihon Ōjō Gokurakuki</i>	『日本往生極楽記』
<i>NIH</i>	<i>Nihonryōiki</i>	『日本靈異記』
<i>THK</i>	<i>Taiheiki</i>	『太平記』

SAN	<i>Sanbōe</i>	『三宝絵』
SHA	<i>Shasekishū</i>	『沙石集』
SEN	<i>Senjūshō</i>	『撰集抄』
UCH	<i>Uchigikishū</i>	『打聞集』
UJI	<i>Uji Shūi Monogatari</i>	『宇治拾遺物語』
ZOT	<i>Zōtanshū</i>	『雑談集』

Abreviaturas diccionarios y enciclopedias consultadas

BHSD	Edgerton (1953)	
IBJ	Iwanamibukkyōjiten (2014)	『岩波仏教辞典』
DPPN	Malalasekera (1937)	<i>Dictionary of Pāli Proper Names</i>
KAN	Hirakawa (1997)	『佛教漢梵大辞典』
PAL	Mizuno (2005)	『パーリ語仏教辞典』
MW	Monier-Williams (1960)	<i>Sanskrit-English Dictionary</i> [rev. 2008]
BON	Ogiwara (1986)	『漢訳対照 梵和大辞典』

Abreviaturas de las transcripciones de los términos en lenguas orientales

(BSk.)	sánscrito híbrido budista	<i>Buddhist Hybrid Sanskrit</i>
(Ch.)	chino	漢(譯)
(Jp.)	japonés	日本語
(P.)	pali	<i>pāli</i>
(Sk.)	sánscrito	<i>saṃskṛta</i>

Leyenda de transliteración

Para la transcripción de las fuentes japonesas y chinas se han tratado de mantener rigurosamente los ideogramas originales. No obstante, a lo largo del cuerpo central de la tesis se han utilizado prioritariamente los caracteres reconocidos de uso común en la lengua japonesa (常用漢字), evitando caracteres anacrónicos. Para los textos de las fuentes primarias chinas de los anexos se han mantenido los ideogramas antiguos originales (旧字). La transliteración de los textos en japonés clásico (Jp. *wabun* 和文) se basa en Takahashi & Masuko (2018a; 2018b), la edición más revisada hasta la fecha del *Uji Shūi Monogatari* 『宇治拾遺物語』 (UJI). Los diferentes términos en japonés han sido romanizados fonéticamente según el estilo de transliteración *Hepburn*. En la presente tesis se han transcrito los nombres propios japoneses siguiendo las reglas modernas de transliteración con miras a facilitar su lectura, aun cuando en las fuentes primarias consultadas se haya mantenido su pronunciación antigua (Ej.: Kanchō 寛朝, en lugar de Kwanchō).

Para los términos procedentes de lenguas indias como el sánscrito y el *pāli*, se ha transcrito la pronunciación fonética con los respectivos símbolos diacríticos especificados en *International Alphabet of Sanskrit Transliteration* (IAST). Ejemplos: *rākṣasī*, *bodhisattva*, *buddha*. El protagonista de las fábulas *jātaka* es originariamente nombrado en lenguaje *pāli* como *bodhisatta*, pero en esta tesis se han preferido mantener como excepción, las transcripciones sánscritas de los términos más conocidos en los estudios religiosos (Ej.: *bodhisattva*, *buddha* Gautama, *dharma*). En las traducciones se ha utilizado la nominalización de la voz *buddha* en minúsculas, manteniendo la línea argumental académica que constata su uso desde tiempos ancestrales como adjetivo que hace referencia a diferentes personajes¹. En ocasiones puntuales, se ha añadido también la transliteración de los términos japoneses para facilitar su estudio y comprensión (Ej.: *rasatsu* 羅刹, *bosatsu* 菩薩 o *hotoke* 仏). Los nombres de las divinidades mahāyānicas de las fuentes primarias japonesas también han sido transcritos en lenguaje sánscrito (Ej.: *buddha* Amitābha, en lugar de Amida-butsu).

¹ Hiraoka, 2020: 12-13.

Las traducciones del UJI al castellano han sido realizadas directamente desde el japonés antiguo, tras la pertinente revisión de las diversas fuentes secundarias en japonés actual. Se han evitado los términos anacrónicos, y el registro arcaico, siempre, claro está, tratando de mantener una traducción lo más fiel posible a las versiones originales. Debido a la fractura socio-cultural que nos separa con las lenguas primarias de los textos que componen esta tesis, en ocasiones ha sido necesario interpretar algunos términos intraducibles. Los textos originales analizados en esta investigación, en numerosas ocasiones, omiten el sujeto de sus diálogos de manera que es inteligible identificarlos. Por este motivo, en ocasiones se han añadido estos en miras a facilitar la lectura de los relatos y, además, se ha indicado con corchetes [] los lugares que se han suplido con la intención de facilitar la comprensión del texto. Se han marcado también con +++, ciertos apartados de las fuentes primarias que no son legibles, debido a imperfecciones en los manuscritos originales, continuando la transcripción de las fuentes consultadas.

Además, se ha añadido una numeración específica (abreviatura del texto, número de relato, número de párrafo, línea) en el caso de los textos medievales japoneses y de las fuentes clásicas de los *jātaka*, en miras a agilizar las referencias cruzadas. (Ej.: UJI 85.2.2; *Ja* 196.1.5). Por otro lado, se ha mantenido el sistema de referencias numéricas, en los casos que los textos originales cuentan con ellas. La presente tesis aplica el siguiente orden para las referencias de los textos primarios que se han recuperado, principalmente de los repositorios en línea que se especifican en el apartado de metodología. Abreviatura del texto original y número del relato, página de la fuente consultada, párrafo o estrofa. Ej.: (*Div* 36.455.002), en vez de: Vaidya (1959a: 455).

ÍNDICES

ÍNDICE GENERAL

1. Introducción
2. Sobre el *Uji Shūi Monogatari*
3. Sobre las fábulas *jātaka*
4. Análisis de las fábulas *jātaka* presentes en el *Uji Shūi Monogatari*

Tablas

Anexos

本論文の概要

ÍNDICE DETALLADO

- 1. Introducción**
- 2. Sobre el *Uji Shūi Monogatari***
 - 2.1 Objetivo principal y objetivos secundarios
 - 2.2 Metodología
 - 2.3 Medios y recursos utilizados
 - 2.4 Estudios previos sobre el *Uji Shūi Monogatari*
- 3 Sobre las fábulas *jātaka***
 - 3.1 Las fábulas *jātaka*: transmisión de la ética budista por toda Asia oriental
 - 3.2 Traducción de textos de la literatura budista: de la India al Japón medieval
 - 3.3 Influencia de los relatos *jātaka* en la literatura japonesa
- 4 Análisis de las fábulas *jātaka* presentes en el *Uji Shūi Monogatari***
 - 4.1 UJI 85 El adinerado Rushi**
 - 4.1.1 Introducción
 - 4.1.2 Sinopsis argumental de esta fábula y puntos destacados a analizar
 - 4.1.3 Fuentes primarias analizadas
 - 4.1.4 Los benefactores laicos del *dharma*
 - 4.1.5 El escarmiento dado por los *devas*
 - 4.1.6 Comparativa de las moralejas de esta fábula
 - 4.1.7 El rey de los *devas* y su vinculación con los Kauśikas
 - 4.1.8 Conclusiones
 - 4.2 UJI 91 El viaje de Sōkata al reino de las *rākṣasī***
 - 4.2.1 Introducción
 - 4.2.2 Sinopsis argumental de esta fábula y puntos destacados a analizar
 - 4.2.3 Fuentes primarias analizadas
 - 4.2.4 Diferentes identificaciones de los personajes principales
 - 4.2.5 Primera parte del relato: el rescate del gran caballo volador
 - 4.2.6 Segunda parte del relato: la conquista de la isla
 - 4.2.7 Conclusiones

4.3 UJI 92 El ciervo de los cinco colores

- 4.3.1 Introducción
- 4.3.2 Sinopsis argumental de esta fábula y puntos destacados a analizar
- 4.3.3 Fuentes primarias analizadas
- 4.3.4 Sobre el ciervo: la vida pasada del *buddha* Gautama
- 4.3.5 Paralelismos y divergencias entre las diferentes versiones analizadas
- 4.3.6 Conclusiones

4.4 UJI 96 La bendición de Kannon para enriquecerse en este mundo

- 4.4.1 Introducción
- 4.4.2 Sinopsis argumental de esta fábula y puntos destacados a analizar
- 4.4.3 Fuentes primarias analizadas
- 4.4.4 Paralelismos y divergencias entre las diferentes versiones analizadas
- 4.4.5 Conclusiones

4.5 UJI 164 Historia de comprar una tortuga y liberarla

- 4.5.1 Introducción
- 4.5.2 Fuentes primarias analizadas
- 4.5.3 La gratitud: el comportamiento de los animales como ejemplo ético
- 4.5.4 Conclusiones

5 Resumen final

Anexos

Anexo I Tablas adicionales

Anexo II Transcripciones de las versiones analizadas del UJI 85

Anexo III Transcripciones de las versiones analizadas del UJI 91

Anexo IV Transcripciones de las versiones analizadas del UJI 92

Anexo V Transcripciones de las versiones analizadas del UJI 96

Anexo VI Transcripciones de las versiones analizadas del UJI 164

Anexo VII Transliteración del japonés antiguo y traducción al español del SAN 9

Anexo VIII Transcripciones de otros relatos del UJI situados en la antigua India

目次

本論文の概要

Bibliografía

Lista general de tablas

Tabla 1	Relatos de origen <i>jātaka</i> en el UJI	32
Tabla 2	Ejemplos en negrita de ideogramas creados para representar términos budistas	53
Tabla 3	Ejemplos de transcripciones fonéticas de términos budistas en sinogramas	54
Tabla 4	Ejemplos de elisión de las sílabas finales de los términos indios	57
Tabla 5	Diferentes transcripciones de un mismo término.....	58
Tabla 6	Algunos ejemplos de traducciones fonéticas y semánticas de términos budistas.....	59
Tabla 7	Otros ejemplos de traducciones etimológicas representadas con ideogramas	60
Tabla 8	Ejemplos de palabras japonesas de origen sánscrito.....	61
Tabla 9	Fuentes <i>jātaka</i> de las versiones japonesas del volumen quinto del KON.....	66
Tabla 10	Identificación de las vidas pasadas en diferentes versiones de esta fábula (UJI 85)	72
Tabla 11	Diferentes versiones analizadas de la fábula del UJI 91	108
Tabla 12	Identificación de las vidas pasadas en las diferentes versiones (UJI 91).....	110
Tabla 13	Interpretación filosófica de los principales elementos metafóricos de esta fábula .	120
Tabla 14	Las perfecciones (P. <i>pāramī</i>) del <i>bodhisattva</i> expuestas en el <i>Ja</i> 482.....	147
Tabla 15	Diferentes versiones analizadas de la fábula del UJI 92	149
Tabla 16	Identificación de las vidas pasadas en las diferentes versiones analizadas.....	151
Tabla 17	Descripción del ciervo en las versiones analizadas	152
Tabla 18	El ciervo rescata al hombre que es arrastrado por la corriente del río	155
Tabla 19	El hombre promete al ciervo no desvelar su paradero a nadie.....	162
Tabla 20	La reina sueña con el ciervo.....	164
Tabla 21	La traición ante el rey del hombre que había sido rescatado por el ciervo	171
Tabla 22	¿El <i>bodhisattva</i> que perdona o el ciervo que odia?.....	180
Tabla 23	La promesa del rey que hace prosperar a todo su reino	184
Tabla 24	Diferentes versiones analizadas de la fábula del UJI 96.....	197
Tabla 25	El extraño suceso que desencadena en la riqueza del protagonista	198
Tabla 26	Los diferentes trueques y negocios con los que se enriquece	207
Tabla 27	Moraleja de las diferentes versiones de esta fábula	225
Tabla 28	Diferentes versiones analizadas de la fábula del UJI 164.....	232
Tabla 29	Relatos <i>jātaka</i> que narran historias de tortugas	233
Tabla 30	Identificación de las vidas pasadas en las principales versiones analizadas.....	234

Tabla 31 Sucesos previos al rescate en el río.....	239
Tabla 32 El rescate en el río.....	244
Tabla 33 Consecuencias kármicas tras el rescate.....	252
Tabla 34 <i>Jātaka</i> en los que el <i>bodhisattva</i> interviene en las vidas de diferentes animales....	273
Tabla 35 Principales textos antiguos y medievales de la literatura japonesa.....	277
Tabla 36 Relatos homólogos y correspondencias con otras obras literarias.....	278
Tabla 37 Títulos en japonés de los relatos exclusivos del UJI.....	287

1. Introducción

Desde su origen en el norte de la India, hace casi 2500 años, el budismo, ha sido una de las religiones que más ha influido en Asia oriental². El pensamiento oriundo de la antigua India³ se transmitió a numerosos pueblos por toda Asia, gracias a las múltiples traducciones de la abundante literatura budista. Las fábulas budistas *jātaka* desempeñaron un papel fundamental en el desarrollo de este proceso⁴. Debido a su género sencillo, dieron acceso al complejo entramado filosófico-religioso budista, facilitando también la comprensión de su mensaje ético a aquellos que estaban fuera del contexto monástico. Estas fábulas son consideradas como la colección más antigua en la historia de la humanidad⁵. Su gran influencia es evidenciada por el patrimonio cultural heredado de este género en la literatura y artes asiáticos. Algunas versiones de estos relatos han llegado también hasta el imaginario occidental de forma desapercibida. Algunos de ellos adaptados en las populares *Fábulas de Esopo*⁶, y, otros, además introducidos en la recopilación medieval de historias tradicionales de Oriente Medio conocida como *Las mil y una noches*⁷. Los 547 relatos de la colección *Jātakatthavaṇṇanā* (también conocida como: *Jātakaṭṭhakathā*) (en adelante: *Ja*) componen la tradición más clásica y voluminosa que se conozca del género *jātaka*. Estos relatos, incluidos en los comentarios del *Khudakkaniṅkaya*, se adscriben a la colección de textos sagrados de la escuela Theravāda (上座部仏教, テーラワータ仏教)⁸. Se cree que su composición actual fue finalizada en el s. V d. C.⁹. Sin embargo, algunas

² Nakamura, 1991: 21.

³ Kanaoka (2017: 24-25) desglosa los periodos históricos del siguiente modo: 1) 先史インド *Indus India*, 2) 古代インド *Brahmanical India*, 3) 古代インド中期 *Buddhist India*, 4) 古代インド後期 *Reformed Brahmanical India*, 5) *Islamic India* 中世インド, 6) 近世インド *British India*, 7) 近代・現代インド *United India*. A lo largo de esta tesis la designación de «antigua India» se utilizará para señalar aproximadamente los periodos que comprenden desde *Indus India* hasta *Reformed Brahmanical India*.

⁴ Francis, 1916.

⁵ Shaw, 2006: 23.

⁶ Fausbøll & Davids, 1880: 32; Francis & Thomas, 1916: 8. Algunos ejemplos de esto son: *Ja* 37, *Ja* 75, *Ja* 128 y *Ja* 316 (Shaw, 2006: 26). Para una clasificación pormenorizada de la presencia de fábulas de origen *jātaka* en la narrativa folclórica, véase Hans-Jörg (2004).

⁷ *Vedabbha-jātaka* (*Ja* 48) (Shaw, 2006: 58).

⁸ Sobre el desarrollo histórico y las diferentes ramificaciones escolásticas que se asocian a esta denominación que, genéricamente señala la tradición budista de transmisión por el sur de Asia, se ha de tener en cuenta que en el mundo académico occidental esta nomenclatura agrupa las ramas budistas posteriores a las primeras divisiones de la comunidad india de renunciantes: *Mainstream Buddhism* 部派仏教, junto con las ramas posteriores, *Background Buddhism* 背景となる仏教. Desde esta última se cree que emergió el Mahāyāna (Hiraoka, 2020: 5).

⁹ Appleton, 2010: 8.

de estas fábulas recopilan historias genuinas, características de la transmisión oral india datadas antes del s. IV a. C.¹⁰. Este corpus de fábulas clásicas aglutina una gran variedad de motivos, reinterpretados con el objetivo de ilustrar el mensaje ético budista¹¹ a la vez que se enaltece la figura que tradicionalmente se atribuye como las vidas pasadas del *buddha* Gautama (Jp. Shakuson 釈尊): el *bodhisattva* (P. *bodhisatta*, Jp. *bosatsu* 菩薩). La universalidad del mensaje ético de los relatos del *Ja* obtuvo tal popularidad que, se pueden encontrar numerosas traducciones y adaptaciones en diferentes obras literarias a lo largo del continente asiático. Ciertas versiones de estas historias se transmitieron y recopilaron asimismo en diferentes textos japoneses¹², debido a la gran popularidad que adquirieron en la tradición oral medieval¹³.

La presente investigación aborda, desde un punto de vista y método interdisciplinar, la posible transformación del pensamiento budista, a través del análisis comparativo de los relatos *jātaka* que hemos identificado en el UJI. Este texto, editado probablemente a principios del siglo XIII de nuestra era, recopila una antología de 197 relatos entre los cuales se recogen algunas versiones de relatos *jātaka*. No obstante, el poco interés que ha suscitado hasta el momento esta colección medieval fuera del ámbito académico japonés, junto con la dificultad que entraña el análisis de las diferentes fuentes primarias, ha producido que hasta el momento no se hayan identificado con claridad las fuentes originales indias de sus *jātaka*, ni se haya analizado la posible transformación del pensamiento budista¹⁴. La originalidad del presente trabajo reside en la transversalidad de la comparación de las fuentes primarias en *pāli*, sánscrito y japonés antiguo, de las diferentes versiones de las fábulas *jātaka* presentes en el UJI.

¹⁰ Francis & Thomas, 1916: 5; Shaw, 2006: 23. Sobre un análisis histórico de las fuentes originales y la fecha en la que se pueden datar estas fábulas véase “*The Creation of a Jātaka Genre*”, tercer capítulo de Appleton (2010).

¹¹ Kajiyama, 2021: 127.

¹² Para la realización de este estudio se han tomado como referencia también otros trabajos de investigación doctorales publicados previamente en Japón, en los cuales se han identificado las fuentes indias y analizado la influencia del pensamiento budista de otros relatos *jātaka* compilados en textos medievales de la literatura japonesa (Nakamura, 2006; Hiraoka, 2002; Kim 1998b; Khanna, 1999; Khishigjargal, 2018).

¹³ Nakamura, 2006; Hiraoka, 2002; Kim, 1998b; Khanna, 1999; Khishigjargal, 2018.

¹⁴ Sobre la transformación del pensamiento budista de otros *jātaka*, presentes en la literatura medieval japonesa, consúltese Kobayashi (2001, 2003, 2004, 2015).

2. Sobre el *Uji Shūi Monogatari*

El UJI recopila una antología de 197 relatos, transmitidos oralmente¹⁵, transcritos a partir de historias que contaban con un gran reconocimiento y popularidad en el Japón medieval. La colección del UJI nos sirve como puente en el tiempo, reflejando el pensamiento, las creencias, esperanzas y vicisitudes de aquella época. Su propio título hace referencia a la recopilación (Jp. *shūi* 拾遺) de historias (Jp. *monogatari* 物語), en Uji (宇治), a las afueras de Kioto. Sus historias indagan en todo tipo de acontecimientos. Diversos personajes de variopinta índole social son los protagonistas de sus historias: emperadores, guerreros (samurái), además de monjes, animales y otros muchos seres fantasmagóricos propios de la amalgama folclórica japonesa¹⁶. En su prólogo se indica:

(Prólogo)

En el mundo hay un texto llamado *Uji Dainagon Monogatari* (宇治大納言物語)¹⁷. El [título de] *dainagon*¹⁸ se refiere a Takakuni¹⁹. Éste es uno de los nietos del señor Nishinomiya²⁰. Al hacerse mayor, pidió que se le relegase de sus tareas para librarse del calor, por lo que, desde mayo hasta agosto, pasaba sus días recluido en un lugar llamado Nansenbō 南泉房, en los montes del sur, en el almacén donde se guardaban las escrituras budistas del templo Byōdōin. Allí se hacía llamar [a sí mismo con el apodo de] ‘Ujidainagon’. Llevaba el pelo recogido al estilo samurái (Jp. *motodori* 髻) y vistiéndose de forma cómoda, recostado sobre una esterilla (Jp. *mushiro* 蓆) mientras se abanicaba fastuosamente con un gran abanico japonés (Jp. *uchiwa* 内輪), mandó reunir a todos aquellos que conocía, sin importar su estatus social para que le contaran todo tipo de relatos antiguos. Mientras se los iban narrando él los transcribía, tumbado en el fondo de sus aposentos, en un pequeño libro (Jp. *sōshi* 双紙). Hay relatos de la India, del continente chino y de ‘Japón’ también. Además, hay todo tipo de historias, [desde] grandes

¹⁵ Kunisaki (1958a), Miyata (1960), Ogiwara (1980), Ury (1993).

¹⁶ Para una revisión de las deidades indias y demás seres fantasmagóricos que se mencionan en el UJI véase la introducción de Villamor, 2024a.

¹⁷ En adelante abreviado como DAI.

¹⁸ El término *dainagon* 大納言 hace referencia a uno de los principales cargos políticos como consejero de la corte imperial que se encontraría tan sólo por debajo de los ministros (大臣) en el sistema administrativo antiguo (Jp. *ritsuryō-sei* 律令制) importado desde el continente (Villamor, 2020: 17-19).

¹⁹ Minamoto-no-Takakuni 源隆国 (1004-1077).

²⁰ 西宮殿 (914-982 d. C) fue hijo directo del emperador Daigo 醍醐天皇. También conocido como Minamoto-no-Takaakira 源高明 ostentó el cargo de ministro de la Izquierda 左大臣.

proezas, historias graciosas, [otras] horripilantes, miserias, fechorías, cuentos inventados e incluso historias [narradas] con un gran ingenio. +++”.

La gente lo lee por diversión²¹. Está compuesto por 14 tomos²². El original estaba, según dicen, en manos de Shijū Tōshisada²³. Después no sé sabe qué sucedió. Posteriormente, otras personas redactaron más relatos, de modo que aumentaron. Incluso hay libros que describen historias posteriores al *Uji Dainagon Monogatari*. De ese modo, fueron encontrándose nuevas transcripciones. Estas historias transcritas por el *dainagon* se conocen como *Uji Shūi Monogatari*. El texto se llama así, debido a que probablemente compila de forma escrita aquellos [relatos] que se habían perdido del *Uji Dainagon Monogatari* y otros posteriores. El nombre hace posiblemente referencia a Uji, o puede que se refiera [al título nobiliario de] Shijū [en ideogramas] chinos, ya que éste se escribe [precisamente] como *shūi*. Puede que imitaran su cargo [poniéndolo como título del libro] +++ pero se desconoce. +++ no se sabe con claridad”²⁴.

Los escenarios que se narran en el UJI, se basan en la interpretación geopolítica antigua del pueblo japonés, la cual desglosaba el mundo en tres grandes territorios (Jp. *sangoku-sekai* 三国世界): la antigua India (Tenjiku 天竺), los diferentes reinos chinos (Shindan 震旦) y el archipiélago japonés (Honchō 本朝)²⁵. A pesar de que la edición del UJI se estima en el período hegemónico de la clase samurái (período Kamakura 1185-1333 d. C), de los 197 relatos del UJI que han perdurado hasta nuestros días más de ciento treinta de estos transcurren en la antigua capital Heiankyō 平安京 (actual Kioto)²⁶. Esta ciudad fue el epicentro político-social de gran parte del medievo japonés. Para entonces, la literatura japonesa clásica ya se había desarrollado y contaba con el creciente interés de la clase noble²⁷. Aquí, en pleno apogeo de la cultura

²¹ 世の人、これを興じ見る.

²² 十四帖なり.

²³ 侍従俊貞 (960-1027 d. C), tercer hijo de Minamoto-no-Takaakira.

²⁴ Takahashi y Masuko, 2018a: 38-39.

²⁵ Mabuchi, *et al.* (2008: 312).

²⁶ Kobayashi y Masuko (1996: 546).

²⁷ Komine & Fujizawa (1999: 29) indica que la transcripción escrita de la tradición oral a cargo de la aristocracia fue llevada a cabo en el marco histórico que marcó el declive de la familia imperial. La necesidad derivada de

aristócrata²⁸, en la antigua Heiankyō, surgió el tipo de literatura conocida como *setsuwa* 説話²⁹. Este género de la literatura medieval japonesa³⁰ constituye una variedad clásica propensa a la narración de relatos fantásticos. Aunque también reúne historias seculares, principalmente, este género se caracterizaría por ser utilizado como medio de divulgación de enseñanzas budistas³¹. Las historias agrupadas en el UJI, dividido originalmente en quince volúmenes diferentes, se puede catalogar en tres grandes tipos³²:

- 1 **Relatos de carácter budista** 仏教説話³³: historias de monjes transgresores 破戒僧, de monjes reputados 高僧, de personas que comienzan a creer en el budismo 発心譚 y de historias de resurrecciones en el cielo 往生譚.
- 2 **Relatos seculares** 世俗説話: historias cómicas, cuentos de animales, ladrones y relaciones amorosas.
- 3 **Cuentos populares** 昔話: historias propias del folclore japonés, indio, etcétera.

En cuanto a la recopilación³⁴ de los relatos del UJI hay tres puntos clave a los que se debe prestar atención. Primero, la selección de los relatos, segundo, su distribución, y tercero, el discurso y la forma en la que son narrados³⁵. No en vano, muchas de las narraciones están estructuradas sucesivamente, y en ellas, se puede apreciar la similitud del lenguaje³⁶. Sus relatos,

querer plasmar y mantener viva la tradición cultural que durante siglos había prosperado, cultivada por la nobleza japonesa, contribuyó al prolijo desarrollo y subsecuente creación literaria. Así pues, a la hora de analizar el UJI se ha de tener en cuenta que la diversidad temática de sus relatos refleja el interés de la clase noble, más versada e instruida, para la que probablemente se transcribieron estos relatos, algunos de los más populares entonces, seleccionándolos desde el DAI (Kunisaki, 1958a: 24). Aunque se ha de tener en cuenta que algunas de sus historias, además, muestran los intereses y la mirada crítica del pueblo raso, ya que no hemos de olvidar que su recopilación en el UJI se debió a la gran nombradía que adquirieron dichas historias en la transmisión oral.

²⁸ Obara, 2007.

²⁹ Kobayashi, *et al.*, 2007: 3. El género literario conocido como *setsuwa* 説話 es una designación académica moderna, utilizada para clasificar el género clásico de literatura japonesa 古典文学 que mayoritariamente está compuesta por diferentes historias que relatan sucesos sobrenaturales y fantásticos. El género *setsuwa* se clasifica en dos grandes grupos: los relatos de carácter divulgativo religioso budista y los seculares (Khanna, 1999: 32).

³⁰ Takahashi, 1960.

³¹ Eubanks (2011). La transformación de numerosos relatos *setsuwa* de carácter budista en la literatura japonesa, ha sido discutida con anterioridad (Kadokawa, 1965; Nakamura, 2006).

³² Kobayashi y Masuko, 1996: 547.

³³ Takahashi, 1978.

³⁴ Se ha indicado previamente el posible solapamiento de unos relatos sobre otros y su falta de unificación, plausible en los diferentes puntos de vista a través de las que son narradas las historias del UJI (Kataoka, 1980: 22).

³⁵ Komine & Fujizawa, 1999: 4-5.

³⁶ Véanse los anexos de Kobayashi y Masuko (1996).

dispuestos intencionadamente de manera consecutiva, probablemente como recurso nemotécnico, certifica su origen como florilegio implantado a partir de la transmisión oral. El UJI recopila historias que cuentan con versiones homólogas a otros textos clásicos japoneses como el *Jikkinshō* 『十訓抄』 (JIK)³⁷ y el *Uchigikishū* 『打聞集』 (UCH). Además, ha de destacarse que el UJI comparte veinte relatos con el *Kohon Setsuwa Shū* 『古本説話集』 (KOH) y el *Kojidan* 『古事(歡)談』 (KOJ)³⁸. Aunque de todos estos, el texto con el que mayor parentesco se ha encontrado es sin duda el *Konjaku Monogatari Shū* 『今昔物語集』 (KON)³⁹, con el que están emparentados más de ochenta relatos homólogos⁴⁰. El KON es considerado como la antología narrativa más extensa de la literatura *setsuwa* japonesa. Además, el KON constituye la recopilación biográfica más sistematizada de la vida del *buddha* Gautama que se puede encontrar en la literatura japonesa⁴¹. Debido a su gran similitud, se cree que el extraviado DAI pudiera ser el libro matriz del KON y UJI. Las analogías de los relatos recopilados en el UJI se dividen en cuatro grandes grupos:

- 1) Relatos compartidos únicamente con el KON.
- 2) Relatos que cuentan con una raíz común en el DAI.
- 3) Relatos de fuente desconocida, comunes a otros textos medievales.
- 4) Relatos exclusivos que no se han identificado en ningún otro texto⁴².

El KON recoge una gran cantidad de historias de origen continental, para las cuales se tomaron como referencia múltiples traducciones de la literatura budista. Entre éstas destacan sus cinco primeros tomos, adscritos al KON como biografía del *buddha* Gautama. En su quinto volumen se pueden encontrar adaptaciones de diferentes versiones de fábulas de origen *jātaka* (véase capítulo 3.3), transmitidas desde traducciones chinas gracias a la gran popularidad que

³⁷ Como su propio nombre indica, el JIK fue compuesto con la intención de inducir una cierta reflexión ética a través de las moralejas de sus relatos (Kobayashi, *et al.*, 2007: 317).

³⁸ Cf. Tabla 36 del anexo I.

³⁹ Algunos relatos del KON han sido previamente traducidos al castellano por de Esteban, (2019).

⁴⁰ Itō, *et al.*, (2015: 483).

⁴¹ Kashiwagi (2016), Kim, 1998b: 71.

⁴² Mabuchi, *et al.*, 2008: 67. Para más información sobre los relatos exclusivos del UJI véase la tabla 37.

obtuvieron sus cuantiosas versiones en diferentes lenguas asiáticas. A lo largo de casi dos milenios, gracias a su adaptabilidad, la apología del comportamiento ético plasmada en el género *jātaka* propició que el pensamiento budista se extendiese definiendo la forma de pensar de gran parte de los pueblos del continente asiático que aceptaron el budismo como su religión. El UJI comparte también con el KON algunas de estas fábulas, las cuales normalmente son narradas como historias de la antigua India. El presente estudio sugiere como las posibles fuentes indias de estas historias las fábulas *jātaka* que se indican en la Tabla 1.

2.1 Objetivo principal y objetivos secundarios

El objetivo principal de este trabajo es analizar el pensamiento budista a través del análisis comparativo de las diferentes fuentes primarias de las fábulas *jātaka* recopiladas en el UJI. Anteriormente, se ha reseñado la descontextualización del UJI del catequismo budista⁴³, mencionándose que su narrativa presenta una mayor tendencia a la descripción literaria⁴⁴. Por este motivo se dice que se debería descartar por lo tanto de su edición la intención⁴⁵ de índole divulgativo-religiosa propia de otros relatos medievales japoneses⁴⁶. Sin embargo, los relatos del UJI contienen un gran número de alusiones a creencias budistas, además de un especial interés por narrar como protagonistas a numerosos monjes relacionados con el budismo Eizan (Jp. *Eizan-bukkyō* 叡山仏教)⁴⁷, rama troncal del budismo japonés importado desde el continente chino: la escuela Tendai 天台宗⁴⁸. Aunque hay una tendencia por la sátira a monjes que transgreden los preceptos monásticos⁴⁹, otras historias del UJI muestran alusiones evidentes a ciertas costumbres de temática budista, entre las que la exaltación del Mahāyāna es notable⁵⁰. Por lo tanto, a la hora de analizar las fuentes primarias de estos relatos, es necesario tener en consideración estos aspectos del paradigma y contexto social japonés. No en vano, el desarrollo

⁴³ Satō, 2014.

⁴⁴ Esto no impide que incluso las historias seculares del UJI cuenten con diferentes enseñanzas éticas. Sobre las moralejas de los relatos del UJI véase Sugahara (1997).

⁴⁵ Sobre la intención editorial en la adaptación de diversos relatos al UJI, remitimos a la lectura de Sonobe, 2004, 2005, 2006.

⁴⁶ Ishida, 1988: 303; Chō (2017).

⁴⁷ Watanabe, 1966, 1967.

⁴⁸ Okamoto, 2001: 690.

⁴⁹ Villamor, 2021b.

⁵⁰ Villamor, 2024b.

del pensamiento en el medievo japonés no puede ser comprendido acertadamente omitiendo la influencia del pensamiento y creencias budistas⁵¹. De este modo, un análisis más profundo, tomando como objeto de comparación las fuentes primarias indias, puede inducir resultados interesantes sobre la transmisión y posible transformación⁵² del pensamiento budista, el cual sustenta gran parte del sustrato del *ethos* asiático.

Como contrapartida al monopolio del conocimiento de los Vedas por parte de la clase brahmánica, el *buddha* Gautama desarrolló el pensamiento budista centrando su mensaje en la práctica ética. Esto proporcionó una profunda reinterpretación del paradigma del pensamiento indio⁵³. Sus enseñanzas, interpretadas de muy variadas maneras, se transmitieron por toda Asia gracias en gran medida a la sencillez del género de las fábulas *jātaka*. Sin embargo, las fuentes originales de estas historias budistas recogidas en el UJI continúan sin haberse esclarecido, por lo que hasta el momento era incierto si estos relatos, tan populares por todo Asia, habían heredado el valor ético adscrito al catecismo budista mediante el que se reinterpretaron estas historias clásicas indias.

Objetivos secundarios

Como objetivos secundarios, el presente trabajo trata de resolver las siguientes cuestiones. Diferentes conceptos característicos de la antigua India han influido en el pensamiento japonés (véanse capítulos 3.1, 3.2 y 3.3). Sin embargo, hasta el momento no han sido esclarecidas qué ideas de los relatos clásicos *jātaka* se conservan, ni cuáles han sido transformadas a lo largo del extenso y complejo proceso de adaptación y traducción de estas fábulas por todo Asia. Además, no debemos olvidar que estos relatos fueron compuestos en el *Ja* con el objetivo de enaltecer la imagen del *bodhisattva*, atribuyéndosele a éste los prodigios de las vidas pasadas con los que se mitificó la figura del *buddha* Gautama.

⁵¹ Sueki, 2010, 2018; Yoshie, 2019.

⁵² A pesar de que la realidad social y espiritual que conformaba la sociedad japonesa medieval se vio influida por las culturas y el pensamiento introducido desde la antigua India y los reinos chinos, como discute Nakamura (1991), el pueblo japonés no adoptó por completo el paradigma de estos grandes territorios, sino que readaptó y asimiló, tanto el budismo como el pensamiento confuciano (p. 23).

⁵³ Gombrich, 2006: 37; 2018a. Precisamente uno de los aspectos más innovadores e influyentes de las enseñanzas del *buddha* Gautama es precisamente su interpretación del *karma*: ‘*Monks, it is intention that I call karma. By intending one performs karma through body, word or thought*’ (AN III, 415) (Gombrich, 2006: 55).

RESEARCH QUESTIONS

1. ¿Qué aspectos del pensamiento budista indio se continúan heredando en las versiones del UJI que provienen de la tradición *jātaka*?
2. ¿Qué ideas fueron reinterpretadas y cuáles se añadieron posteriormente?
3. ¿Por qué motivo en el UJI se omitió de estos relatos la figura tradicional del *bodhisattva*?
4. ¿Qué interpretación se da en el UJI a este concepto, y qué nos indica esto, sobre la posible transformación del pensamiento budista?
5. ¿Son similares las moralejas de las versiones indias de los relatos *jātaka* a los valores éticos expuestos en el UJI?
6. ¿Se puede encontrar algún paralelismo entre las diferentes versiones de estas fábulas, a pesar de las múltiples traducciones por las que pasaron y aun cuando más de mil años separan sus formas clásicas recopiladas en el *Ja* con sus adaptaciones en el UJI?
7. ¿Cómo interpretó el pueblo japonés en un contexto social tan distinto al de la antigua India, el mensaje ético y los recursos metafóricos a través de los cuales se transmitieron las moralejas de los *jātaka*?
8. Por último, ¿cuál es el mensaje universal intrínseco a estas fábulas para que recibieran tal aceptación e incluso fueran tan populares en el Japón medieval?

2.2 Metodología

La metodología del presente trabajo se basa en el análisis crítico y comparativo de las fuentes primarias de las versiones indias y japonesas de las fábulas *jātaka* recopiladas en el UJI. Desde el campo de la literatura contrastiva dentro de la materia de estudios budistas⁵⁴, se abordan los más de dos milenios de antigüedad que poseen algunas de las narraciones indias que componen este género histórico, representativo de la literaria asiática. En el campo metodológico, son objeto de análisis la hermenéutica literaria, el análisis filológico, la transmisión literaria, la ética budista (semántica y pragmática) y la recepción del discurso.

En los estudios budistas, la interpretación de textos se llevaba a cabo principalmente en el ámbito estrictamente filológico e histórico. Sin embargo, recientemente se ha indicado que la interpretación de este tipo de textos arcaicos no debe limitarse a la mera traducción secuencial, ni tampoco debe basarse en un análisis estrictamente filológico⁵⁵, sino que, más bien, es necesario interpretar el trasfondo del mensaje expuesto de cada texto⁵⁶. Así, en el presente trabajo se ha utilizado como método complementario la interpretación de textos basada en la hermenéutica budista⁵⁷ (*Buddhist Hermeneutics* 仏教解釈学)⁵⁸, con el fin de resolver la dicotomía tradicional que supone el análisis filológico e histórico⁵⁹. La interpretación de textos fundamentada en la hermenéutica budista consiste en una metodología basada en la *praxis* de los siguientes cuatro aspectos⁶⁰:

- 1) La enseñanza (Sk. *dharma*), por encima de la persona que la enseña.
- 2) El significado (Sk. *artha*), por encima de las palabras.
- 3) El significado definitivo (Sk. *nītārtha*), no el interpretable (Sk. *neyārtha*).
- 4) La sabiduría no-conceptual (Sk. *jñāna*), por encima del conocimiento cognitivo (Sk. *vijñāna*).

⁵⁴ Moro, 2018.

⁵⁵ Norman, 1997: 9.

⁵⁶ *Ibid.*, 180.

⁵⁷ La hermenéutica budista se define como: las nociones inclusivas de traducción, exégesis y comprensión de la cuantiosa literatura budista (López, *et al.*, 1992: 1).

⁵⁸ Maraldo, 1986; Nagasaki, 1991; López, *et al.*, 1992; Thurman, 1998.

⁵⁹ Dentro de la necesidad que surge de esta carencia en la metodología clásica de los estudios budistas, analizar la manera en la que fue interpretado y modificado el budismo permite dilucidar patrones en la forma de pensar («*ways of thinking*») de los pueblos que lo adoptaron (Nakamura, 1991: 11).

⁶⁰ Thurman, 1998: 23; Bronkhorst, 2009: 177; López, *et al.*, 1992: 4.

Desde sus orígenes en la antigua India, la elaborada ontología que compone la filosofía budista se nutrió de diferentes ideas centenarias⁶¹, las cuales fueron introduciéndose progresivamente por pensadores de diferentes corrientes, con ideas, en ocasiones, antagónicas⁶². No es extraño pues encontrar contenidos contradictorios dentro del vasto conjunto de textos que se compusieron como resultado de sus diferencias interpretativas. Con el fin de resolver una posible contradicción filosófica, el análisis hermenéutico de los textos es un método que presumiblemente solventa la diatriba que surge del debate clásico sobre la legitimidad de unas u otras ideas como herederas directas de las enseñanzas del *buddha* Gautama (P. *Buddhavacana*)⁶³. Fundamentándose en las creencias religiosas de sus seguidores, se apela a la legitimación de todas las enseñanzas expuestas en el Canon Pāli como la tradición que continúa preservando las enseñanzas genuinas y exclusivas del maestro⁶⁴. Sin embargo, desde el punto de vista de la hermenéutica budista, se ha de tener en cuenta en primer lugar que el propio *buddha* Gautama se caracterizaba por enseñar una misma idea mediante diferentes métodos (Sk. *upāya*, Jp. 方便), dependiendo de las circunstancias y capacidad de comprensión de su interlocutor, entre otros factores⁶⁵. Además, se ha de tener en consideración que sus enseñanzas se preservaron en la literatura budista según la intención de los diferentes exégetas, de modo que incluso es usual que no concuerde incluso la manera en la que se describe la figura del *buddha* Gautama. En ocasiones, su descripción se realiza desde un punto de vista lírico, alejándose del personaje histórico, para ahondar en su mitificación, obteniendo así una mayor inspiración en el oyente, captando su atención⁶⁶. Además, a pesar de que se incluyan en algunos de los textos budistas más antiguos de los que se tenga constancia, no todas las enseñanzas

⁶¹ La compleja amalgama que compone la filosofía india (Tola & Dragonetti, 2008), al menos en la medida que es conocida hoy en día, nunca se hubiera desarrollado del mismo modo sin la aportación que supuso en ella el pensamiento budista (Bronkhorst, 2009: 190).

⁶² Adamson & Ganeri, 2020: 55.

⁶³ Bronkhorst, 2009: 6.

⁶⁴ Shaw, 2006: 55.

⁶⁵ Gombrich, 2006: 18-19. Se cree que debe ser objeto de análisis también esta flexibilidad que caracterizaba la forma en que el *buddha* Gautama exponía sus ideas, debiéndose revisar así también la capacidad de entendimiento de su interlocutor, la relación entre la hermenéutica y la soteriología, así como la cuestión de la existencia de una interpretación histórica (López, *et al.*, 1992: 5).

⁶⁶ Shulman, 2018: 14.

adscritas al Canon Pāli⁶⁷ pueden ser atribuidas al *buddha* Gautama⁶⁸. Precisamente, esta amplia colección de registros que se conservan de sus enseñanzas llevó a que desde muy temprano se requiriera un método hermenéutico que elucidase cuáles eran las enseñanzas que realmente podían atribuírsele⁶⁹. Como metodología para identificar esto, Bronkhorst (1998b) propone dos métodos. En primer lugar, reconocer las ideas presentes que más se diferencien del paradigma de su tiempo, además de, comprender que, en la práctica, ciertas ideas y hábitos han de ser descartados por razones específicas⁷⁰. Cuando varias enseñanzas se contradicen entre sí, se ha de considerar esta contraposición como el resultado del debate de ese aspecto filosófico entonces, o como quizás una contradicción que surgió posteriormente como resultado de otras interpretaciones de dicho diálogo⁷¹. Sin embargo, para la correcta lectura de las fuentes primarias budistas, primeramente, es necesario tener en cuenta la interpretación tradicional como punto de partida de un análisis cauteloso y crítico de textos⁷².

De todos modos, sea cual fuere el recurso dialéctico utilizado, el mensaje primordial de las enseñanzas budistas es inducir al interlocutor a buscar, mediante la concienciación y puesta en práctica de ciertos principios morales, la manera más adecuada de lograr por sí mismo la extinción de las causas del sufrimiento. En este sentido, el objetivo de las fábulas *jātaka* es el mismo: encomiar a la práctica ética inspirando mediante sus narraciones. Por este mismo motivo, además del análisis filológico e histórico, en la presente tesis se ha optado por aplicar la metodología hermenéutica, centrando nuestro análisis en el mensaje ético de las diferentes versiones de los *jātaka* presentes en el UJI. El análisis comparativo expuesto en la presente tesis aporta evidencias y sugiere nuevas hipótesis que pueden contribuir, desde el campo de los estudios budistas, a futuros estudios sobre la transmisión e influencia del ingente pensamiento y bagaje cultural de la antigua India, en la cultura japonesa.

⁶⁷ Arnau, 2013a: 643.

⁶⁸ Bronkhorst, 2009: 5.

⁶⁹ López *et al.*, 1992: 3.

⁷⁰ Bronkhorst, 1998b: 11.

⁷¹ *Ibid.*, 8.

⁷² *Ibid.*, 7.

2.3 Medios y recursos utilizados

Para lograr alcanzar los objetivos planteados se ha realizado primeramente una revisión completa del UJI. Las numerosas deidades y referencias a la simbología india que contiene el UJI nos muestra el gran bagaje intelectual que se transmitió desde la India a través del budismo⁷³. En miras a esclarecer las fuentes primarias indias, se ha hecho una revisión completa de los relatos *jātaka* que cuentan con características narratológicas similares a historias del UJI. Tras comparar las diferentes versiones, en esta investigación proponemos las siguientes fuentes primarias indias como las posibles narrativas a las que se remontan, como mínimo, las historias del UJI que aquí indicamos, con las que se ha encontrado un parecido más que razonable:

Tabla 1 Relatos de origen *jātaka* en el UJI

Relato	Título (Nº <i>Jātaka</i>)	Versión del KON
UJI 85	<i>Biḷārikosiyā-jātaka</i> (Ja 450)	KON 3-22
UJI 91	<i>Valāhassa-jātaka</i> (Ja 196)	KON 5-1
UJI 92	<i>Ruru-jātaka</i> (Ja 482)	KON 5-18
UJI 96	<i>Cullakaseṭṭhi-jātaka</i> (Ja 4)	KON 16-28
UJI 164	<i>Saccamkīra-jātaka</i> (Ja 73)	KON 9-13

Tabla creada por el autor.

Además, de los anteriores, el UJI 137, UJI 138, UJI 171 y UJI 174 también son narrados como crónicas indias de célebres monjes budistas. Debido a que parecen proceder de otras tradiciones literarias ajenas al género *jātaka*, se han omitido como objeto de análisis del cuerpo principal de esta investigación⁷⁴. Se pueden verificar las transcripciones en japonés antiguo de estos otros relatos de origen indio del UJI en el Anexo VIII.

⁷³ Para una edición crítica y revisión de la influencia del pensamiento indio en el UJI véase Villamor 2024a.

⁷⁴ El presente trabajo de investigación tiene como objeto de análisis los relatos de origen *jātaka* del UJI, por lo que no se han contrastado con exactitud las fuentes primarias indias de estas otras narraciones. Sin embargo, con la intención de contribuir a futuras investigaciones que indaguen en estas historias, hemos identificado ciertas similitudes con algunas fuentes primarias indias. El UJI 137 parece provenir del texto clásico chino 賢愚經 13 (Kobayashi y Masuko, 1996: 543) por lo que se sugiere su comparación el *Bālapaṇḍita-sutta* (MN 129). A su vez, el UJI 138 cuenta con un relato homólogo en el KON 4-25 「龍樹提婆二菩薩伝法語 第廿五」. Ambos relatos

En los estudios budistas, la poliglotía y comparativa de textos en diferentes lenguas es fundamental⁷⁵. Por ello, aquí también hemos identificado los relatos paralelos en otras lenguas de las fábulas *jātaka* recopiladas en el UJI. La influencia de las fuentes chinas a través de las cuales se cree que fueron introducidas estas historias en el medieval japonés, ha sido previamente analizada en otros estudios. No obstante, se desconocían las fuentes sánscritas que pudieran haber influido en estas versiones clásicas chinas. Por este motivo, se ha comparado detalladamente el pensamiento y los valores éticos que se exponen en las diferentes versiones, principalmente en lenguaje *pāli*, sánscrito y japonés medieval de las fábulas *jātaka* identificadas en el UJI. Como fuente principal de referencia del japonés clásico se ha utilizado la versión más actualizada y completa: Takahashi & Masuko (2018a, 2018b). Como segundo texto de consulta, en miras a contrastar la traducción al español⁷⁶, se han comprobado diversas fuentes secundarias y traducciones del UJI al japonés actual, de las cuales cabe destacar el trabajo de Kobayashi & Masuko (1996), y el único trabajo en una lengua occidental que se conoce hasta el momento (Mills, 1963). La numeración de los relatos puede diferir dependiendo del texto que se use como referencia. Las numeraciones de los relatos y transcripciones de esta investigación se basan en Takahashi & Masuko (2018a, 2018b). Además, como recurso adicional⁷⁷ se han comparado las versiones homólogas en el KON de los *jātaka*, homólogos al UJI, analizados en esta investigación. Para la transcripción del KON se han utilizado como referencia los textos primarios transcritos en Konno (1999) e Ikegami (2016). En ocasiones cuando las circunstancias

probablemente fueran editados en base al *Daitō* 10 (Ibid.), pero hasta el momento no se ha verificado si este texto tiene alguna relación con el *Catuḥśataka* (texto datado aproximadamente en el s. III d. C) en el que Āryadeva expone la filosofía budista de la escuela *Madhyāmika*. Respecto al UJI 171, no se ha logrado identificar ningún texto antiguo indio que pudiera asemejarse a esta historia, la cual tiene como relato homólogo el KON 5-31, entre otros (Takahashi y Masuko, 2018b: 646-647). Por otro lado, se ha indicado previamente el décimo volumen de la traducción china del *Sūtra Aikuōkyō* 阿育王經 como la fuente original del UJI 174 (Ibid., 663; Kobayashi y Masuko, 1996: 545). Los textos *Aikuōkyō* 阿育王經 y *Aikuōden* 阿育王伝 son traducciones al chino clásico que provienen del texto indio *Asokāvadāna* アショーカ王物語 (Iwamoto, 1974: 338-339), texto en el que se narran historias relacionadas con el rey *Asokā*, primer rey que unificó casi todo el subcontinente indio, basando su reinado en las enseñanzas del *buddha* Gautama (Seneviratna, 1997; Strong, 1983). Aunque hasta el momento no ha sido esclarecido, el UJI 174 probablemente pueda haber sido introducido a partir de alguna traducción china de la versión india del *Div* 10.

⁷⁵ Kajiyama, 2021: 66-67, 77.

⁷⁶ La primera traducción casi completa del UJI al español, realizada por el autor como parte de la presente investigación doctoral, será publicada próximamente (Villamor, 2024a).

⁷⁷ Komine & Fujizawa, 1999: 5.

lo han requerido, se han revisado también, otras versiones de los relatos *jātaka* analizados del UJI, en otros textos medievales japoneses (Mabuchi, *et al.*, 1997).

Este análisis comparativo ha requerido interpretar diferentes conceptos budistas, su marco histórico, además de la semántica de dichos términos en su contexto original. Estos han sido revisados en diccionarios enciclopédicos (Nakamura, *et al.*, 2014) y filológicos. Para el lenguaje *pāli* se ha comprobado Mizuno (2005) y para el sánscrito mayoritariamente se ha usado Monier-Williams (1960). Además, para las fuentes indias sánscritas de los *jātaka* analizados además se han revisado traducciones modernas en inglés (Kern, 1891, 1946; Tatelman, 2015; Rotman, 2017) y francés (Huber, 1906). Las transcripciones de las fuentes primarias del *Ja* han sido recuperadas desde *Jātaka Stories - University of Edinburgh* (2021) <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/>. Para las fuentes sánscritas se ha utilizado el repositorio electrónico de GRETEL (2020). (*Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages*) <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel.html>. Para la consulta y recuperación de las fuentes chinas se ha usado como referencia la colección digital del Departamento de Estudios Budistas y Filosofía India de la Universidad de Tokio: *SAT Daizōkyō Text Database* (2018) <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT>. Los relatos en chino clásico del *Rokudojikyō* (en adelante: *Rok*) 『六度集經』 han sido traducidos cotejándose sus fuentes primarias con la reciente traducción en japonés actual de Rokudo Jikyō Kenkyūkai (2021). Finalmente, las referencias cruzadas a otras colecciones medievales japonesas han sido tomadas desde Nakagawa (2022) <https://yatanavi.org/text/index.html>.

2.4 Estudios previos sobre el *Uji Shūi Monogatari*

El UJI figura en numerosos libros de texto japoneses, mayoritariamente dentro del campo de estudio de las materias de lengua y literatura japonesa (Jp. *kokugo-bungaku* 国語文学). En estos es usual que aparezcan seleccionados fragmentos suyos como ejemplos introductorios para el estudio de la literatura clásica japonesa (Jp. *koten-bungaku* 古典文学). No en vano, comparativamente dentro del género clásico, se cree que sea el texto idóneo para

adiestrarse en la idiosincrasia gramatical de la literatura antigua japonesa⁷⁸. Sin embargo, es una obra prácticamente desatendida en el mundo académico occidental. Con la excepción de Mills (1963, 1970), Yoshida (1985) y Villamor (2021b; 2023a, 2024b), no se ha encontrado ninguna investigación que lo presente en una lengua occidental. Aunque resumida, Mills (1963) es la primera traducción completa de los relatos del UJI en inglés. A su vez, Mills (1970) constituye una edición revisada y más pormenorizada de las historias del UJI. Yoshida (1985) hace un breve análisis de la realidad social del Japón del s. XIII plasmada en el UJI. Además de estos trabajos, el UJI ha sido objeto de análisis en estudios previos, casi siempre dentro del campo de estudios de la literatura clásica japonesa y de la filología. De este volumen de estudios realizados por investigadores japoneses, destaca Takahashi & Masuko (2018a, 2018b) como la versión más actualizada y revisada de los diferentes manuscritos antiguos y fuentes primarias de los que queda constancia del UJI. Además, esta fuente permite cotejar la transcripción escrita, junto con una traducción secundaria y un detallado recorrido por el léxico utilizado, así como una revisión bibliográfica de las fuentes chinas y relatos homólogos que el UJI comparte con otras obras literarias del medievo japonés. Por otro lado, Kobayashi & Masuko (1996) supone una fuente de gran valor referencial, ya que cuenta con tablas esenciales en sus anexos. En éstas se explica la extensa temática argumental de cada una de las historias del UJI, así como un análisis comparativo de las similitudes léxicas, incluso parafraseadas, de los relatos.

Dentro del campo de la filología y literatura clásica japonesa, diversos estudios han contribuido a esclarecer ciertos puntos claves concernientes a su edición⁷⁹. En primer lugar, destaca la falta de un criterio resolutivo que nos indique cuándo fue caligrafiado. La fecha exacta en la que se redactó es inexacta. Sin embargo, los historiadores concuerdan en afirmar que el texto se debió compilar a lo largo del s. XIII, concretamente en algún momento del período que comprende entre 1212-1242 d. C⁸⁰. En el prólogo se dan ciertas sugerencias sobre el editor, pero se duda de la credibilidad histórica de esta alegación, ya que parece que pudiera haber sido añadido con posterioridad⁸¹. Por el contrario, estudios anteriores han identificado precisamente

⁷⁸ Watanabe, 2019.

⁷⁹ Kunisaki, 1965.

⁸⁰ Kobayashi, *et al.*, 2007: 310.

⁸¹ *Ibid.*, 308-309; Nomoto, 2017; Takahashi y Masuko, 2018a: 43; Takemura, 2019.

la similitud léxica del prólogo como un rasgo distintivo de la intencionalidad del editor del UJI, concluyendo que el compositor del prólogo pudiera haber sido la misma persona que anotase por primera vez la colección del UJI⁸².

Por otro lado, otros estudios han atestiguado la concatenación de la oralidad y evidencia escrita en el UJI, de algunos de los cuentos populares de la literatura japonesa (Jp. *mukashibanashi* 昔話)⁸³, así como la matriz narrativa (Jp. *wakei* 話型) que comparten⁸⁴. Los sueños son uno de los recursos discursivos más recurrentes del UJI. Se ha identificado como rasgo común a estos relatos el hecho de que los sueños sean narrados como la línea divisoria entre este mundo y una realidad paralela, la cual únicamente puede ser compartida mediante la palabra; de modo que los personajes son narrados como espectadores lúcidos, de variopintos fenómenos paranormales⁸⁵. Además, Chō (2017) ha afirmado que estos sueños denotan la tendencia narrativa y predilección del editor del UJI por los relatos seculares, en lo que podría suponer un rasgo significativo de este texto, si tenemos en cuenta la popularidad que habría adquirido ya para entonces la narrativa literaria de divulgación budista. Se cree que una de las características principales del UJI recae precisamente en este proceso de descontextualización budista de sus relatos⁸⁶. Siguiendo con esta línea argumental, diversos estudios han confirmado la predilección por seleccionar en el UJI historias de temática secular⁸⁷, así como la presencia de relatos que satirizan, e incluso llegan a ridiculizar la fe ciega de algunos personajes y las dudas sobre la doble moralidad que infiere el comportamiento de monjes transgresores⁸⁸. De hecho, al imbuirse en la variopinta temática que constituyen los relatos del UJI⁸⁹, el lector puede

⁸² Imamura, 1995.

⁸³ Kim, 2017.

⁸⁴ Hirota, 2001.

⁸⁵ Yamaguchi, 1998.

⁸⁶ Itō, *et al.*, 2015: 482.

⁸⁷ Hirota, 2003, 2016, Imamura, 1994.

⁸⁸ Hirota, 2016: 37; Takahashi y Masuko, 2018b: 370, Villamor, 2021b. La figura del monje errante 遁世僧 (Ishibashi, 1985, 1987) que se dedica a la práctica ascética tras renunciar a un cargo oficial 官僧, se establecerá como el ideal del monje budista en la era Kamakura (Matsuo, 2007: 160).

⁸⁹ Aunque en ocasiones se desconocen sus versiones originales, este tipo de colecciones literarias medievales japonesas acumulan no sólo las historias que se transmitieron entonces oralmente, sino también la imagen e interpretación de aquellos que dejaron constancia escrita de la tradición folclórica de dichos relatos (Jp. *setsuwa*) (Konishi, 1986: 365). Un ejemplo característico de esto es el UJI. Sobre su contexto histórico y relevancia dentro de la literatura japonesa véase Nakazawa (2015). Sobre una reconstrucción de la historiografía literaria japonesa léase Falero (2015).

percatarse rápidamente de la sorna con la que se destapan las artimañas de diferentes personajes. Este detalle ha sido considerado como otro de los rasgos que caracterizan a esta obra literaria⁹⁰. Esto probablemente ejemplifica la intención humorística del autor, de modo que no es difícil intuir desde un punto de vista objetivo, la motivación plausible por entretener e incluso provocar la risa con sus hipérbolos e intrincados argumentos.

De esta breve revisión de las principales fuentes secundarias que se pueden encontrar en los repositorios bibliográficos japoneses destacamos la ausencia de un estudio filológico e histórico de las fuentes primarias indias de los relatos *jātaka* del UJI. Hasta el momento, ningún estudio ha analizado el pensamiento budista recogido en las diferentes versiones de estos, los cuales se incorporaron al UJI tras una travesía, de miles de kilómetros y casi mil quinientos años de historia, por toda Asia. La ética budista expuesta en el género *jātaka*, influyó en gran medida en el pensamiento local de los pueblos que acogieron estas historias. Como se discutirá a continuación, el UJI también nos muestra cómo fueron interpretados diferentes conceptos propios del paradigma antiguo indio en el Japón medieval. El análisis comparativo de las fábulas *jātaka* del UJI, nos permite examinar la forma en la que se adaptaron y transmitieron sus moralejas, repasando así siglos de historia del pensamiento asiático.

⁹⁰ Kojima, 2014: 23.

3 Sobre las fábulas *jātaka*

3.1 Las fábulas *jātaka*: transmisión de la ética budista por toda Asia oriental

La literatura india probablemente sea una de las más extensas y prolíficas en la historia de la humanidad. Dentro de este colosal abanico literario, destaca el género budista de fábulas *jātaka*. Su compilación pone en marcha la amplia tradición cuentístico-literaria de la antigua india⁹¹ con la que mantiene un perpetuo diálogo de influencias mutuas. A pesar de que las fábulas *jātaka* se organizaron a partir de la recopilación de historias populares, de origen ancestral⁹², su composición se realizó reinterpretando numerosas ideas y cuentos populares del folclore y la tradición oral de la antigua India⁹³ para resaltar el mensaje ético budista⁹⁴. Su lenguaje, prosaico y a veces lírico, da a conocer diferentes enseñanzas y conceptos budistas mediante sencillas parábolas, enfatizando la ética como purificación del *karma*, todo ello situando como pilar central y ejemplo moral a su protagonista: el *bodhisattva*⁹⁵, el cual es descrito intencionadamente como el personaje que representa los prodigios que se atribuyen a las vidas anteriores del *buddha* Gautama. Las fábulas *jātaka* tienen una clara finalidad catequética. De hecho, estas fábulas fueron compuestas con la finalidad de despertar el interés de la población laica⁹⁶. La colección más clásica de *jātaka* de la que se tiene constancia⁹⁷, el *Ja*, muestra esta intención didáctica en su compilación. En sus historias se muestra abiertamente la capacidad discursiva y grandes habilidades del *buddha* Gautama como maestro⁹⁸. Por ello, y debido a la antigüedad de algunos de estos relatos, se ha considerado que algunas de estas fábulas pudieran haber sido introducidas directamente en alguna de las disertaciones que

⁹¹ Se desconoce cuál fue el medio de transmisión de estas fábulas antes de ser recopiladas en el *Ja*, sin embargo, es muy probable que fueran transmitidas de memoria mediante los cantos de los monjes bardos (P. *bhāṇaka*) como parte de la tradición oral budista primitiva (Shaw, 2007: 26, 59).

⁹² Hiraoka 2016: 144-168. Tanabe (2005) además añade que estos relatos populares se introdujeron en el contexto budista ya en la antigua India, utilizándose como fábulas éticas durante los sermones dirigidos a los seguidores laicos.

⁹³ Es necesario observar el contexto y las referencias al pensamiento indio desde las que fueron compiladas estas fábulas. Sin embargo, para un análisis adecuado, se debe tener en cuenta el hecho de que fueron introducidas, y han sido preservadas hasta hoy, dentro del contexto budista (Appleton, 2010: 11).

⁹⁴ Nakamura, 1987: 79.

⁹⁵ Arnau, 2013a: 651-652.

⁹⁶ Appleton, 2015: 105.

⁹⁷ Sobre ciertos paralelismos y aspectos narratológicos comunes y la influencia de relatos bíblicos en el *Ja*, remitimos a Kajiyama, 2021: 66-67, 77.

⁹⁸ Appleton, 2010: 147.

impartió el *buddha* Gautama como ejemplos instructivos para sus discípulos⁹⁹. Mediante el uso de numerosas leyendas y relatos antiguos se creó un marco narrativo con el que detallar las buenas obras que se le atribuyen al *buddha* Gautama en sus vidas pasadas. Estos sucesos se narran como parte del proceso a través del cual llegaría a alcanzar el *nirvāṇa* en su última existencia. La tradición budista india aprovechó la familiaridad de su público con algunos de estos relatos para así lograr cautivarlo. De este modo, identificándolo en célebres historias, los autores budistas se beneficiaron de la fascinación que suscitaban estos relatos para así transmitir la característica principal que, a modo de tradición, desearon atribuir a la figura del *buddha* Gautama: su omnisciencia¹⁰⁰. El proceso de deificación¹⁰¹ de su figura conllevó la adaptación de numerosas y muy diversas historias como sus vidas pasadas¹⁰². Organizarlas de manera que no fuesen olvidadas, supuso un gran reto para la comunidad budista. Su sistematización tuvo como resultado la compilación de la colección de fábulas más extensa y conocida que caracterizaría a la tradición budista india: el *Ja*.

Sobre el *Jātakatthavaṇṇanā* (*Ja*)

La recopilación escrita más antigua de las fábulas *jātaka* se encuentra incluida en los comentarios del *Khudakkaniḱāya* (小品部). Esta colección, conocida tradicionalmente como *Jātakatthavaṇṇanā* (también conocida como: *Jātakatṭhakathā*) (*Ja*), está constituida por 547 relatos. Su finalización y forma última se estiman en el s. V d. C¹⁰³. No obstante, algunos de sus relatos, tienen su origen de la transmisión oral india, por lo que podrían datarse incluso antes

⁹⁹ Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 466-467.

¹⁰⁰ Shulman, 2018: 16; Appleton, 2015: 110; Shaw, 2006: 30.

¹⁰¹ Mylius, 2015: 267.

¹⁰² En los relatos *jātaka* no siempre prepondera la descripción idealizada del *bodhisattva*. Algunas versiones clásicas del *Ja*, así como los *apadāna* (Sk. *avadāna*), muestran curiosamente malas acciones del *bodhisattva* en sus vidas pasadas, tratando así de argumentar las consecuencias kármicas que explicasen las aflicciones físicas que padecería el *buddha* Gautama a lo largo de su vida, presuntamente: su última existencia (Appleton, 2010: 26-28). Para más información sobre la narrativa budista *apadāna* véase Nakamura, 1987: 137-140.

¹⁰³ Appleton, 2015: 99.

del s. IV a. C¹⁰⁴. Así pues, se cree que el *Ja* sea la colección de fábulas¹⁰⁵ más completa, extensa y antigua que se conozca en la historia de la humanidad¹⁰⁶. Esta colección hagiográfica recogida entre las escrituras que componen el Canon escrito en lenguaje *pāli*¹⁰⁷, se estructura en los siguientes tres apartados¹⁰⁸:

- 1) Primeramente, se narra el relato del presente (*P. paccupanna-vatthu*) dónde se hace referencia a la época en la que, según se atribuyen en estos cuentos, el *buddha Gautama* expuso a sus discípulos la moraleja de dicha fábula.
- 2) En segundo lugar, se recopila la historia del pasado (*P. āṭīta-vatthu*), el cuerpo principal de las fábulas donde se cuentan las vivencias del *bodhisattva* en su vida pasada (*P. jātaka*).
- 3) Finalmente, los relatos concluyen con la explicación del mensaje ético, dando paso a las conexiones en las que se identifican las vidas de cada personaje (*P. samodhāna*).

Respecto al contexto introductorio de estas historias, en el *Ja*, se ha identificado a la comunidad de renunciantes budistas como el principal auditorio objetivo con el que dan

¹⁰⁴ Se cree que las fábulas *jātaka* contaban con una pródiga aceptación ya entre las primeras subdivisiones de las escuelas budistas, lo cual remonta su divulgación, oral, al s. IV a. C (Warder, 2000: 338).

¹⁰⁵ A pesar de ser unas historias milenarias, sus versiones clásicas en el *Ja* tan sólo cuentan con cambios y discrepancias superficiales, causados por los comentarios añadidos, posteriormente de que fueran (re)adaptadas como fábulas budistas. Salvo algunos detalles de menor importancia, es reseñable que parece no encontrarse ningún cambio significativo en su contenido (Shaw, 2006: 57).

¹⁰⁶ Appleton, 2010: 9.

¹⁰⁷ Este lenguaje prácrito indio es la *lingua franca* utilizada en la transmisión del budismo por el sur de Asia. El *pāli* es una variante lingüística occidental, pero conserva rasgos del dialecto oriental, *māgadhī*, una de las lenguas que conocía el *buddha* Gautama. Recientemente se ha discutido la posibilidad de que él mismo introdujera este idioma en sus sermones instaurándolo como la *lingua franca* del budismo (Karpik, 2019; Gombrich, 2018b; Collins, 2003).

¹⁰⁸ Desde el punto de vista, estrictamente histórico, el estatus que se debería atribuir al *Ja*, *grosso modo*, es «semi-canónico». Por este motivo y debido a que estos relatos tienen su origen en la tradición oral antigua india, Appleton (2010) ha puntualizado que esta colección no es más que la mera forma «clásica», escrita, de las primeras exposiciones narrativas de estos *jātaka*. De este modo, por mero rigor histórico, se ha sugerido sustituir el término “canónico” de la definición general que señala la composición actual del *Ja* (p. 6-7).

comienzo la mayoría de ellos ¹⁰⁹. Muchos de estos apartados parecen haber sido extraídos a partir de episodios representativos de la colección de normas monásticas (*P. vinayapiṭaka*)¹¹⁰ del Canon Pāli¹¹¹.

El *buddha* Gautama exponía sus ideas mediante nuevos ejemplos según se requería en cada situación. Así, en los *jātaka*, acogiendo a esta tradición, se describe al *buddha* Gautama como el propio narrador de estas historias, en las que expone diferentes parábolas¹¹². Este recurso literario sirve para infundir el efecto deseado: evocar la lucidez con la que éste recuerda y pormenoriza el significado de las diferentes historias, reinterpretados como sus vidas pasadas, para resaltar su omnisciencia. De la gran colección de historias antiguas que quedaron recogidas dentro del *Ja*, algunas, no presentan al *bodhisattva* como el personaje principal, sino que, en ocasiones, el *buddha* Gautama también es descrito como el observador contemplativo, y a veces, consejero espiritual imperturbable, de muy diversos acontecimientos. Tanabe (2005) diferencia dos tipos de relatos *jātaka*: 1) los que aparece el *bodhisattva* como personaje protagonista, 2) y aquellos que presentan al *bodhisattva* con un papel secundario. Se ha identificado como rasgo común que los primeros muestran el comportamiento del *bodhisattva* como el ideal ético a seguir según las enseñanzas budistas, mientras que, por otra parte, el segundo grupo de relatos forman una analogía de sus enseñanzas. En estos últimos el *bodhisattva* es introducido como el guía que alienta a sus interlocutores, a seguir el mensaje ético budista con sus consejos¹¹³.

¹⁰⁹ De todos los relatos compilados en el *Ja*, Appleton, (2015) ha identificado que 480 fábulas, más del 80% del cómputo total, narran como oyente a la comunidad budista en general o a un monje en particular. Mientras, el número restante de fábulas, incluye como audiencia a otro tipo de personajes: desde reyes, mercaderes y brahmanes, hasta diferentes deidades indias. Además, mientras 275 historias se dirigen directamente a la comunidad budista, tan sólo seis especifican que la audiencia de sus moralejas estuviera orientada a los creyentes laicos (*Ja* 421, *Ja* 490, *Ja* 494, *Ja* 506, *Ja* 511 y *Ja* 543) (pp. 104-105).

¹¹⁰ Sasaki, 2002.

¹¹¹ Desde el punto de vista estrictamente biográfico, tan sólo se reconoce cierta similitud histórica en la sección introductoria del *Ja*, conocida como *Jātaka-nidāna* (Shulman, 2018: 16; Appleton, 2015: 105). El contexto inicial con el que se introducen las historias del pasado en algunos *jātaka* han sido recopilados desde situaciones descritas en la colección de códigos monásticos, de entre los que destacan aquellas situaciones que toman como fuente los de la escuela Mūlasarvātivāda (Appleton, 2015: 100)

¹¹² Appleton, 2010: 5.

¹¹³ Tanabe, 2005: 96.

Los versos¹¹⁴ contienen los apartados más antiguos que contienen estas fábulas¹¹⁵. Es en esta parte lírica donde se pueden encontrar algunas de las enseñanzas más antiguas del budismo. Históricamente se consideran estos versos, canónicos, de modo que se cree que estos pudieran haber formado parte de las enseñanzas directas de los discursos del *buddha* Gautama¹¹⁶. Precisamente por este motivo, la composición del *Ja* gira en torno a su parte lírica (P. *gāthā*). Siguiendo la tradición antigua india de transmisión basada en la recitación, esta parte fue preservada oralmente. Desde la interpretación de estos versos, donde se guarda el pilar argumental de las moralejas de estas historias, se fueron añadiendo posteriormente explicaciones (P. *veyyākaraṇa*) y su comentario adicional¹¹⁷ (P. *vaṇṇanā / atthakathā*). Así se fue dando forma a la composición final del *Ja*, de manera que su cuerpo narrativo se desarrolló a partir de la transmisión de su parte lírica. Los apartados en verso de estas fábulas forman un corpus rico y detallado de ideas donde se pueden encontrar conceptos característicos de la tradición antigua (P. *itihāsa*), entre las cuales destacan las numerosas alusiones al antiquísimo pensamiento recopilado en los himnos védicos. Además, no es extraño que ciertos versos y episodios puntuales sean comunes a más de una fábula, aun cuando la diversidad narrativa de sus historias es plausible. La transmisión oral de las enseñanzas budistas propició la repetición de ideas¹¹⁸, de modo que, en ocasiones, variantes de una misma enseñanza son narradas con una finalidad moral similar. La popularidad de estas historias no es exclusiva al *Ja*. Se pueden encontrar historias afines a estos relatos en otros textos ajenos a la literatura budista¹¹⁹, lo cual nos muestra no solamente la reiteración de influencias mutuas, sino además el bagaje oral

¹¹⁴ El estudio crítico de los textos antiguos ha esclarecido anteriormente que estos poemas (P. *gāthā*) representan algunas de las ideas más antiguas del pensamiento budista. Entre los *gāthā* de la colección del *Ja* hay versos del *Suttanipata* (especialmente del *Aṭṭhaka-vagga* y del *Pārāyana-vagga*), y del *Sagātha-vagga* del *Samyutta-Nikāya*, además del género de los *Itivuttakas* y las escrituras *Udānas*, entre otros de los versos que fueron reestructurados en prosa, a lo largo del *Ja* (Nakamura, 1987: 57).

¹¹⁵ Wenzel, 1893: 302.

¹¹⁶ Appleton, 2015: 99

¹¹⁷ La autoría y fecha exacta de la exégesis del *Ja* son inciertas, pero tradicionalmente se atribuyen a *Buddhaghosa* (aprox. s. V d. C) ya sea individualmente o como director del grupo de autores que comentan los textos del Canon (Williams, 2005: 2).

¹¹⁸ A pesar de observarse en un grado menor que en otros textos canónicos, la traducción de los relatos *jātaka* básicamente prosaica, implica aun así ciertas dificultades, entre las cuales destacan la repetición del contenido y el amplio rango y ambigüedad del significado de algunos términos (Shaw, 2006: 61-63), sin mencionar la brecha socio-cultural que separa nuestro paradigma lingüístico actual con las lenguas arcaicas en las que están recopiladas estas historias.

¹¹⁹ Appleton, 2010: 15.

mediante el que estas se transmitieron. Estas fábulas se convirtieron en uno de los géneros literarios más característicos y populares de la tradición budista india, probablemente en parte debido a que aprovechaban el bagaje literario y filosófico ya conocido¹²⁰. Los relatos que pasaron a compilarse como *jātaka*, contaban desde mucho antes de ser clasificados dentro del *Ja*, con una gran aceptación popular¹²¹. Esto queda atestiguado por el gran número de representaciones artísticas en la iconografía budista que los evocan desde temprano¹²². Los resultados arqueológicos de los yacimientos de Bhārhut (s. II a. C.)¹²³, Bodh-Gayā, o los grandes portones de piedra en Sāñcī (s. I a. C.)¹²⁴ demuestran de forma palmaria que estas historias ya inspiraban para entonces la ornamentación y decoración artística de cuantiosos templos. Su representación, inspirada en este género literario, continúa empleándose como recurso catequético. Es por esto que, en la actualidad, sigue siendo frecuente encontrar, especialmente en templos budistas del Sur y Sudeste asiático, murales con ilustraciones que hagan referencia a fábulas *jātaka*¹²⁵.

Los personajes que protagonizan estas historias son muy diversos. Algunos relatos populares del folclore indio que narran las vicisitudes de seres humanos fueron adaptados como *jātaka*. No obstante, principalmente destaca el gran número de fábulas, donde se atribuye la vida

¹²⁰ Las historias de los *jātaka* influyeron otras colecciones de fábulas como el *Pañcatantra*. Estas fábulas budistas, consideradas las primeras colecciones de cuentos indios de las que se tiene registro, recogen además un notable número de aportaciones narratológicas provenientes de la tradición védico-brahmánica. Un ejemplo característico de esto es la historia de “Rśyśṅga y la cortesana” (*Mbh* III.110-113) adaptada en el género *jātaka* como *Naliñikājātaka* (*Ja* 526) y *Alambusājātaka* (*Ja* 523). Además, entre otros muchos ejemplos, despunta la versión budista del *Rāmāyaṇa* que se puede encontrar en el *Ja* 461.

¹²¹ Wenzel, 1893: 304

¹²² Shaw, 2006: 25. En la India se pueden encontrar múltiples ejemplos de estas representaciones en los monasterios y portones de los túmulos funerarios donde se veneran las reliquias del *buddha* Gautama (Nakamura & Saigusa, 2020: 262).

¹²³ Sugimoto (1961). En este yacimiento se han encontrado relatos *jātaka* de gran antigüedad, algunos de incluso cuando aún eran narrados en su forma primigenia, antes de ser asociados como las vidas pasadas del *buddha* Gautama. Además, se cree que, por ello, en este periodo temprano, aún no se había desarrollado el concepto del *bodhisattva* (Sugimoto, 2007: 95; Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 468), ya que éste necesitaría esperar a la sistematización posterior que se constituiría en torno a éste, estructurado y argumentado, mediante la narrativa del *Ja* (Hiraoka, 2020: 20-21).

¹²⁴ Nakamura, 1987: 48, Sugimoto, 2007.

¹²⁵ Appleton, 2010: 125.

pasada del *buddha* Gautama a un animal¹²⁶. Ciervos, elefantes, vacas, monos, osos, caballos, rinocerontes, leones, gatos, gallinas, tortugas; son algunos de los más representativos¹²⁷. Estos no son descritos como meros animales, sino que se subrayan sus grandes virtudes, entre las que se enumera su portentoso intelecto, capacidad para pensar y hablar como un ser humano, sentido de la justicia, así como un corazón compasivo y agradecido, entre otras¹²⁸. Entre los diferentes rasgos sublimes que se atribuye a estos para caracterizar al *bodhisattva*, cabe destacar su resolución a la hora de sacrificarse inmolándose con el objetivo de socorrer a otros seres, en ocasiones, llegando incluso a alimentarlos con su propio cuerpo (Jp. *shashin* 捨身)¹²⁹. Además, otro de los motivos más característicos de estas fábulas es la identificación de Devadatta 提婆達多 como ejemplo antagónico, el malhechor también de estas historias¹³⁰. Nakamura (2009) detalla el número de relatos *jātaka* en los que el *bodhisattva* es descrito como un animal¹³¹, y,

¹²⁶ Los animales como protagonistas de fábulas y otro tipo de relatos, se pueden encontrar en otras historias antiguas previas al budismo, sin embargo, con la excepción de los *jātaka*, ninguna de estas historias anteriores fue introducida con la intención de transmitir un mensaje ético, rasgo característico al género budista de la literatura *jātaka* (Nakamura, 1987: 48).

¹²⁷ Nakamura & Saigusa, 2020: 261.

¹²⁸ Khanna, 1999: 43; Nakamura, 2009.

¹²⁹ Para un análisis detallado de este tipo de relatos conocidos como las fábulas en las que el *bodhisattva* se sacrifica, véase Kimino (2019). El hecho de entregar su propia vida como sacrificio es una de las virtudes más destacadas que se atribuyen al *bodhisattva* en el género *jātaka* (Khishigjargal, 2018: 18). No en vano, este tema es abordado en sesenta de estas fábulas. Según el repositorio en línea de: <https://jatakastories.div.ed.ac.uk> consultado el 29 de abril de 2021, los *jātaka* que tienen como tema central el sacrificio del *bodhisattva* son: *Vyāghrī-jātaka* (Ajat 1), *Śibi-jātaka* (Ajat 2), *Śāsa-jātaka* (Ajat 6), *Maitrībala-jātaka* (Ajat 8), *Śakra-jātaka* (Ajat 11), *Haṃsa-jātaka* (Ajat 22), *Mahākapi-jātaka* (Ajat 27), *Hasti-jātaka* (Ajat 30), *Sutasoma-jātaka* (Ajat 31), *Padmaka* (Av 31), *Kavaḍa* (Av 32), *Śibi* (Av 34), *Surūpa* (Av 35), *Śāsa* (Av 37), *Dharmagaveṣī* (Av 38), *Subhadra* (Av 40), *Sivirāja-cariya* (Cp 8), *Vessantara-cariya* (Cp 9), *Sasapaṇḍita-cariya* (Cp 10), *Rururāja-cariya* (Cp 16), *Alīnasatta-cariya* (Cp 19), *Saṅkhaṇḍita-cariya* (Cp 20), *Candraprabhabodhisattvacaryā-avadāna* (Div 22), *Rūpāvātī-avadāna* (Div 32), *Dharmakāma-jātaka* (Hjm 3), *Śāsa-jātaka* (Hjm 4), *Candraprabha-jātaka* (Hjm 5), *Rūpāvātī-jātaka* (Hjm 6), *Śreṣṭhi-jātaka* (Hjm 7), *Padmaka-jātaka* (Hjm 8), *Mrga-jātaka* (Hjm 11), *Hasti-jātaka* (Hjm 19), *Mrga-jātaka* (Hjm 22), *Nigrodhamiga-jātaka* (Ja 12), *Sīlavanāga-jātaka* (Ja 72), *Cullapaduma-jātaka* (Ja 193), *Cullanandiya-jātaka* (Ja 222), *Supatta-jātaka* (Ja 292), *Sasa-jātaka* (Ja 316), *Suvaṇṇamiga-jātaka* (Ja 359), *Nandiyamiga-jātaka* (Ja 385), *Suvaṇṇakakkaṭṭa-jātaka* (Ja 389), *Mahākapi-jātaka* (Ja 407), *Bhaddasāla-jātaka* (Ja 465), *Sivi-jātaka* (Ja 499), *Rohantamiga-jātaka* (Ja 501), *Haṃsa-jātaka* (Ja 502), *Campeyya-jātaka* (Ja 506), *Jayaddisa-jātaka* (Ja 513), *Chaddanta-jātaka* (Ja 514), *Samkhaṇḍita-jātaka* (Ja 524), *Cullahaṃsa-jātaka* (Ja 533), *Mahāhaṃsa-jātaka* (Ja 534), *Vessantara-jātaka* (Ja 547), *Third Bhūmi* (Mvu 1091), *Siriprabha-mṛgarāja-jātaka* (Mvu 2231), *Surūpa-mṛgarāja-jātaka* (Mvu 2255), *Ājñātakaunḍinya-jātaka* (Mvu 3347), *Pañcakā-bhadravargikā-jātaka* (Mvu 3353).

¹³⁰ Nakamura, 2009: 21.

¹³¹ Algunas de las historias de las fábulas *jātaka* cuentan con motivos narrativos similares a los de otras historias naturales de la tradición oral antigua de la India como el *Hitopadeśa* y el *Pañcantantra* (Ibid.), textos que precisamente destacan por compartir numerosas fábulas con animales como protagonistas.

sobre todo, la variedad de recursos literarios con los que se establece en ellas a Devadatta como el centro de las críticas de su mensaje ético¹³².

La narrativa del *Ja* implica la interpretación clásica que mitificó en la tradición Theravāda al *buddha* Gautama como el único ser capaz de alcanzar el *nirvāṇa*. De este modo, a lo largo de estas fábulas, numerosos recursos discursivos tratan de dar credibilidad a la singularidad que se le quiso atribuir. Sus proezas, interpretadas como la purificación de su *karma*¹³³, son narradas como parte de la idealización de su figura. De esta imagen, fue organizado el concepto del *bodhisattva* en el *Ja* como «el ser (P. *satta* Sk. *sattva*) que aspira al despertar (P. *bodhi* Jp. *bodai* 菩提)»¹³⁴. No en vano, la dificultad de lograr el objetivo, propició que se utilizara la compilación de estos relatos para justificar de algún modo que el *buddha* Gautama había necesitado más de quinientas vidas en lograr tal cometido¹³⁵. De este modo se reorganizó la estructuración¹³⁶ del *Ja*¹³⁷. La necesidad que surgió de atribuir el *nirvāṇa* como excepcionalidad del *buddha* Gautama, requirió unificar las historias, para así de una manera convincente, respaldar la tesis de estos relatos como la imagen biográfica del *buddha* Gautama. Así, gracias a la inusitada devoción que suscitó su figura gracias a la popularidad adquirida con los relatos *jātaka*, su descripción como el *bodhisattva* se pasó a instituir en *mayúsculas*, como el apelativo para un ser inigualable¹³⁸. Progresivamente, las interpretaciones de este concepto se

¹³² Cf. Tabla 34.

¹³³ Appleton (2014).

¹³⁴ Debido al extenso debate filosófico que este concepto implicó a lo largo de la historia, podemos encontrar en torno al término *bodhisattva* las mayores discrepancias interpretativas entre las que se divide el pensamiento budista. En el Mahāyāna se diferencian dos tipos de *bodhisattvas*: 1) deidades que, renunciando a alcanzar su propia liberación 向下的菩薩 deciden continuar guiando a los demás seres vivos (衆生) en su camino hacia el *nirvāṇa*, y, 2) cualquier ser humano que aspire a alcanzar este objetivo 向上的菩薩 (Hiraoka, 2020: 164-165). Con esta última acepción, como compuesto *bahuvrīhi*, se interpreta el término *bodhisattva* en los textos mahāyānicos para reivindicar a todo ser humano como «aquel cuya *esencia* (*sattva*) es el despertar (*bodhi*)».

¹³⁵ Appleton, 2010: 108.

¹³⁶ A la hora de organizar la amalgama de relatos que componen el *Ja*, se priorizó ante todo su organización como recurso nemotécnico, aprovechándose así la pericia para memorizar de los numerosos monjes de familia brahmánica que habían renunciado a su vida pasada, ingresando en la comunidad budista (Ibid., 64).

¹³⁷ Appleton, 2010: 83; Nakamura, 1987: 48.

¹³⁸ Nakamura, 1987: 153, Hiraoka, 2020: 24. Aquí no obviamos el hecho de que en la tradición literaria antigua se utilizara el término *buddha* como sustantivo común, ni tampoco hemos pasado por alto la veneración a los «siete *buddhas* del pasado» que se desarrolló desde antes de nuestra era, la cual ha quedado plasmada asimismo en la

convirtieron en uno de los puntos de inflexión a partir del cual se dividieron las diferentes vertientes budistas. Además de las primeras discrepancias sobre la adecuación de algunas normas monásticas, fue la diferente interpretación sobre quién tenía la capacidad de convertirse en *buddha* lo que resultó siendo uno de los mayores detonantes que enfrentó, en debate, a numerosos pensadores budistas. Dentro de la reforma Mahāyāna, el concepto del *bodhisattva*¹³⁹ se reclamó desde un periodo temprano de un modo renacentista¹⁴⁰ como el estandarte para defender las enseñanzas del *buddha* Gautama como el medio a través del que cualquiera¹⁴¹ puede alcanzar el *nirvāṇa*.

literatura del Canon Pāli (Appleton, 2010: 115). Aquí, con esta afirmación deseamos puntualizar la orientación que tomó el budismo Theravāda, especialmente mediante el género *jātaka*, tratando de ensalzar la figura del *buddha* Gautama como «el Buddha». Intención con la que precisamente también se introdujo la narrativa de los *buddhas* del pasado (Gombrich, 1980).

¹³⁹ Para un análisis profundo del concepto *bodhisattva*, y su interpretación en las diferentes tradiciones budistas, véanse Nakamura (1987) y Hiraoka (2020).

¹⁴⁰ Esta vertiente, entendida como una reforma del pensamiento budista que contó con diferentes estadios, comenzó a desarrollarse entre el 100 a. C – 250 d. C. Los orígenes de las escrituras que se adscriben al budismo Mahāyāna se estiman aproximadamente a principios de nuestra era, en alguna fecha cercana al s. I d. C. La composición de sus escrituras alcanzó su punto álgido en el s. VI d. C (Nakamura, 1987: 152-154). Se ha discutido anteriormente que las primeras actividades religiosas en las que se plasmaron por escrito las ideas de esta rama budista fueran llevadas a cabo por monjes, y ciertos individuos laicos de gran versación, los cuales financiaron a la comunidad de renunciantes budista (Williams, 2005: 51). Como contraposición a la tradición conservadora que mantenía que tan solo los monjes renunciantes pueden alcanzar su propia liberación, el mensaje de la narrativa de las escrituras Mahāyāna pasó a ser la inspiración de la forma de vida también de los laicos (Arnau, 2011: 45-46). Para una discusión fiable de las teorías académicas que mayor interés han suscitado hasta el momento sobre los aún desconocidos orígenes del movimiento Mahāyāna, véanse Nara & Shimoda (2010a, 2010b, 2010c), Takahashi, *et al.*, (2011a, 2011b) y Kajiyama (2021).

¹⁴¹ Esta interpretación estructura uno de los conceptos centrales del budismo Mahāyāna: «la naturaleza búdica» (Sk. *tathāgatagarbha* Jp. 仏性) (如来藏思想). Esta idea se desarrolló tomándose como referencia el sustrato filosófico de escuelas ortodoxas brahmánicas. Por ejemplo, la influencia de la rama vedántica —en la que se expone que en todos los seres a nivel individual (Sk. *ātman*) reside la quintaesencia de la energía originaria del universo (Sk. *brahman*) (*Bhagavadgītā*, *Mbh* VI) —en este concepto budista es plausible (Kamimura, 2004: 190), aunque podría decirse que, en origen, el concepto de *tathāgatagarbha* deriva de la antigua idea del alma que se desarrolló dentro de los primeros himnos védicos del *RV* (Suzuki, 2021: 227). Como reacción a las primeras colecciones de textos mahāyánicos del *Prajñāpāramitā* 般若經典群, en los que se enfatiza que todos los *dharmas* son interdependientes y por lo tanto carecen de esencia (Sk. *śūnyatā* 空) (Tachikawa, 2021), en el posterior *Ratnagoṭra-Vibhāga-Mahāyānottaratantra-Śāstra* 『(究竟一乘)宝性論』 se describiría el concepto de *tathāgatagarbha* 如来藏 como sinónimo de la «esencia universal» (Sk. *dharmatā* 法性) explicándose sus principales características como «individual» (Sk. *svabhāva* 自性) e «inmarcesible» (Sk. *avikāra* 不變) (Soejima, 1996: 190-194). Esto denota el complejo desarrollo y debate que suscita este concepto, como extensión de la interpretación de lo que significa ser un *bodhisattva*, proceso que supuso la vinculación del budismo Mahāyāna con las corrientes del pensamiento indio que creen en la existencia 「有」 (Sk. *āstika*) del agente kármico, como reacción a la negación

Sobre otras colecciones de *jātaka*

Aunque ninguna otra colección cuenta con un cuerpo tan amplio como el del *Ja*, este género literario puede encontrarse en otros ámbitos textuales budistas. Los treinta y cinco relatos *jātaka* del *Cariyāpiṭaka* (所行藏) (*Cp*), agrupados también dentro del Canon Pāli son un ejemplo más, característico de estas fábulas. Los relatos del *Cp*, históricamente nunca llegaron a tener la misma aceptación que el *Ja*, debido a que para entonces éste ya contaba con una gran popularidad gracias a la flexibilidad que le propiciaba su mayor diversidad polifacética¹⁴². En el *Cp* se enfatiza primordialmente la práctica de las perfecciones¹⁴³ (P. *pāramī* / *pāramitā* Jp. *haramitsu* 波羅蜜[多])¹⁴⁴ realizadas por el *bodhisattva*, como la línea argumental que apela a éstas como el método de purificación kármica que había seguido el *buddha* Gautama en sus vidas previas¹⁴⁵. Además de la colección del *Ja* y el *Cp*, en el Canon Pāli, se encuentra recogido también el *Buddhavaṃsa* (仏種姓経) (*Bv*): la colección narrativa que incluye relatos *jātaka* donde se cuentan las historias de veinticuatro *buddhas* del pasado (過去仏)¹⁴⁶ y su relación con el *buddha* Gautama¹⁴⁷. Tanto el *Cp*, *Bv*, como el género de relatos *avadāna*¹⁴⁸ (*Av*) (P. *apadāna*), cuentan con textos pertenecientes a las últimas fases de la literatura adscrita a la escuela

「無(我)」 de las escuelas budistas conservadoras, tratando así de darse a las incógnitas metafísicas a las que el *buddha* respondió con su característica indiferencia (P. *avyākata* Jp. *muki* 無記): el silencio (P. *tuṇhī*). Para un repaso detallado sobre el concepto de «la naturaleza búdica» véanse Brown, 1991; Radich, 2015; Takasaki, 2019; Suzuki, 2021.

¹⁴² Appleton, 2010: 68.

¹⁴³ Shaw, 2006: 36. Según Appleton (2010) en los relatos del *Ja* se definen así las siguientes diez cualidades: generosidad (P. *dāna*), moralidad (P. *sīla*), renuncia (P. *nekkhamma*), sabiduría (P. *paññā*), disciplina (P. *virīya*), resiliencia (P. *khanti*), veracidad de palabra (P. *sacca*), determinación (P. *adhiṭṭhāna*), amor universal (P. *mettā*) y ecuanimidad (P. *upekkhā*) (p.25). Para más detalles del desarrollo de éstas véase Appleton, 2010: 99. Sobre su interpretación y clasificación, así como el diferente número de perfecciones en los textos mahāyanicos véase Nakamura y Saigusa, 2020: 344-345. El *Vessantara-jātaka* (*Ja* 547), una de las historias *jātaka* más famosas se describen las diferentes obras que realiza el *bodhisattva* (Collins, 2016) en la narración que narra su penúltima existencia, la última vida que se le atribuye antes de renacer como el príncipe Gautama Siddhārtha.

¹⁴⁴ Para más información sobre los *pāramī* en los *jātaka*, véase también: Shaw (2006: 30-31). Sobre el desarrollo de este concepto a lo largo de la historia del budismo véase Hiraoka, 2020: 71-89.

¹⁴⁵ Appleton, 2015: 102; Appleton, 2010: 66.

¹⁴⁶ Se cree que el culto y las referencias textuales a los *buddhas* del pasado provenga de los «siete videntes» del *RV* (Sk. *saptarsi*, Jp. 七人の仙人) (Nakamura y Saigusa, 2020: 266-270).

¹⁴⁷ Wenzel, 1893: 303.

¹⁴⁸ A diferencia del género *jātaka*, los *avadānas* cuentan las buenas obras acumuladas en vidas pasadas por otros personajes, que difieren de las vidas pasadas que se atribuyen al *buddha* Gautama (Appleton, 2010: 127). Para más información y traducciones de estos relatos véanse: Rotman, (2008, 2017) y Sarao (2017). Sobre su transmisión a través de adaptaciones al chino clásico remitimos a la lectura de Yost (2013).

Theravāda¹⁴⁹. Por otra parte, se pueden encontrar también cuarenta *jātaka* dentro del *Mahāvastu* (*Mvu*), texto de narrativa biográfica, compilado en sánscrito híbrido budista (BSK) probablemente alrededor del s. II a. C. En el *Mvu* se ilustran principalmente sucesos del *buddha* Gautama a lo largo de su última existencia¹⁵⁰, así como historias de cuatro *buddhas* anteriores¹⁵¹.

Gracias a la flexibilidad y sencillez del género *jātaka*¹⁵², estos relatos se propagaron por Asia convirtiéndose en una de las herramientas principales de divulgación de las enseñanzas budistas. Numerosas versiones de estos relatos fueron introducidas también en el japon medieval desde traducciones al chino clásico de conocidas fuentes sánscritas. En la transmisión norte del budismo también se pueden encontrar diferentes volúmenes que contengan *jātaka*, mayoritariamente en lenguaje sánscrito, pero también en diversas lenguas prácritas¹⁵³. Una de las versiones sánscritas más influyentes de estos relatos es la colección del *Jātaka-māla* (en adelante: *Ajat*)¹⁵⁴ editado por Āryaśūra probablemente en el s. IV d. C. Ésta se considera como la colección más antigua que se conserva de relatos *jātaka* en lenguaje sánscrito¹⁵⁵. No conocemos qué modelo tomó Āryaśūra en última instancia. Aun así, podemos creer que la decisión de narrar estas historias puede ser considerada como parte del propósito editorial del autor, ya que una de las características más notables de este texto es que no introduce al *buddha* Gautama como narrador de los *jātaka*, lo cual difiere de la postura narrativa tradicional de las versiones clásicas del *Ja*¹⁵⁶. Asimismo, como se analizará en profundidad en el cuarto capítulo de esta tesis, estas fábulas indias, en el UJI, cuentan con esta elipsis como rasgo común. Esta misma tendencia en la omisión del relato inicial del presente y las conexiones de las vidas pasadas finales se encuentra también en otros textos medievales japoneses anteriores, en los que se puede encontrar rastro de estas fábulas indias¹⁵⁷.

¹⁴⁹ Appleton, 2010: 110-111.

¹⁵⁰ Appleton, 2015: 105.

¹⁵¹ Nakamura, 1987: 130.

¹⁵² Sobre la definición de este género narrativo y su ubicación en la literatura budista véase Appleton (2010).

¹⁵³ Para un análisis detallado de las diferentes versiones de *jātaka* en las diferentes tradiciones budistas véanse Anālayo (2012), Wenzel (1893) y Appleton (2006).

¹⁵⁴ Speyer, 1895.

¹⁵⁵ Bronkhorst, 2011a: 158.

¹⁵⁶ Appleton, 2015: 100.

¹⁵⁷ Nakamura, 2009: 27.

A lo largo de sus aproximadamente dos milenios y medio de travesía, estos relatos influyeron en la literatura, y a su vez, en la forma de pensar, de los numerosos pueblos que los acogieron. Gracias al arduo y extendido ejercicio traductológico de los textos budistas por el continente, estos repercutieron en la forma pensar de gran parte de la comunidad asiática letrada en el singular tipo de caracteres de origen pictográfico: los sinogramas (Jp. *kanji* 漢字). Este proceso supuso un gran reto en la historia del pensamiento humano, ya que implicó la traducción de numerosos conceptos filosóficos indios por primera vez en un léxico y sistema gráfico totalmente diferente. La transcripción en ideogramas chinos se convirtió en la primera gran barrera para los traductores pioneros, que introdujeron la *praxis* budista sirviéndose del chino clásico. Este proceso supuso que el lenguaje tomase un matiz desconocido en el marco cultural indio: la idea pasó a preceder al significado, por lo que la especulación abstracta dio paso a nuevas formas de interpretación. Como resultado, algunas ideas se reinterpretaron, otras se desvanecieron. La imagen preestablecida de estos caracteres, condujo inevitablemente a la transformación del significado con el que se interpretaron los textos budistas, lo cual supuso la inevitable transición interpretativa que fue exportada posteriormente a territorio japonés. A continuación, exponemos una sinopsis de este complejo proceso traductológico.

3.2 Traducción de textos de la literatura budista: de la India al Japón medieval

Los textos budistas, incluso aquellos que se consideran «canónicos», fueron escritos con posterioridad a la época en la que vivió el *buddha* Gautama¹⁵⁸. La comunidad budista preservó las enseñanzas de su maestro según la tradición brahmánica, que daba gran importancia a la autoridad del sonido (Sk. *śabda*), realizando un ejercicio extraordinario de memorización. Sin embargo, con el paso del tiempo, las diferencias interpretativas conllevaron el consecuente proceso hermenéutico con el que se trató de unificar lo aprendido. Con este objetivo fueron establecidas las primeras asambleas¹⁵⁹ (Sk. *saṃgīti* Jp. 結集) en las que cada monje recitaba su

¹⁵⁸ Sobre la fecha de nacimiento del *buddha* Gautama (P. *buddha* Gotama, Jp. Shakuson 釈尊), también conocido como: “el santo *buddha* de la familia *Śākya*” (Sk. *Śākyamuni-buddha* Jp. 釈迦牟尼世尊), hay diversas opiniones. La transmisión budista del norte de Asia indica ésta en el periodo de: 463-383 a. C, aunque la tradición del sur de Asia indique este período entre el 624-544 a. C (Veáse: IBJ, 2014: 458-459).

¹⁵⁹ Bronkhorst, 2009: 176.

parte a modo de contrastar con los allí reunidos la veracidad de lo que había memorizado. Según esta tradición hermenéutica¹⁶⁰, los monjes renunciantes (Sk. *bhikṣu*, P. *bhikkhu*, Jp. *biku* 比丘) intentaban evitar en la medida de lo posible la distorsión del mensaje original. Los relatos *jātaka*, hasta su composición final, se transmitieron de igual modo, de forma oral. Los *jātaka* no son mencionados en las inscripciones de Aśoka¹⁶¹ (III a. C): las primeras evidencias que constatan la historicidad¹⁶² de la literatura budista del Canon¹⁶³. Sin embargo, aunque en estas inscripciones no aparezca citado el género *jātaka*, se cree que la deificación del *buddha* Gautama llegó a su punto máximo aproximadamente en esta era, por lo que podemos creer que estas historias contaban ya para entonces con una gran aceptación social gracias a su profusión en la tradición oral budista¹⁶⁴. Las versiones clásicas del *Ja*, en lenguaje *pāli*, fueron traducidas principalmente al sánscrito, continuando su viaje por toda Asia¹⁶⁵. A partir del gran tránsito de textos budistas que fueron emergiendo, algunas se tradujeron desde lenguas del centro de Asia al chino clásico, pero la gran mayoría de fueron interpretadas fundamentalmente a partir de las fuentes sánscritas¹⁶⁶. Las traducciones chinas de los textos sánscritos, fueron la fuente de inspiración del corpus de textos de la tradición Mahāyāna, entre los cuales se transmitieron hasta

¹⁶⁰ El primer *saṃgīti* fue organizado a las afueras de Rājagṛha (王舍城). Más de quinientos monjes expusieron delante Mahākāśyapa (P. Mahākassapa Jp. 摩訶迦葉), el monje que presidía la sesión, las enseñanzas que habían memorizado. Para comprobar la exactitud de las enseñanzas (教法) fue designado Ānanda 阿難, y a Upāli 優波離 le fue encomendada la tarea de comprobar la recitación de los preceptos monásticos. En las asambleas posteriores se estructuró el cuerpo de las primeras escrituras budistas del Canon (IBJ, 2014: 276).

¹⁶¹ El regente Aśoka fue el primer gobernante en regirse y gobernar siguiendo las enseñanzas budistas. Aproximadamente su reinado comprende entre 268-232 a. C (Ueki, 2012: 160). Para más información sobre sus inscripciones y la relación del budismo la dinastía Maurya fundada por Chandargupta Maurya, abuelo de Aśoka, véanse Seneviratna (1997) y Gombrich (2006).

¹⁶² Wynne (2005).

¹⁶³ Las clasificaciones de los géneros que componen la literatura del Canon son posteriores. Su catalogación varía según la fuente. En las listas más antiguas no se hace mención al género *jātaka*. Sin embargo, en las subsiguientes aparece como uno de los nueve grandes grupos (P. *navāṅga*) en los que se dividen los tipos de literatura del Canon: discursos (P. *sutta*), recitaciones (P. *geyya*), explicaciones (P. *veyyākaraṇa*), versos (P. *gāthā*), relatos que inspiran (P. *udāna*), el género “así fue dicho” (P. *itivuttaka*), fábulas de vidas pasadas (P. *jātaka*), historias de maravillas (P. *abbhutadhamma*) y análisis (P. *vedalla*) (Appleton, 2010: 51; Mylius, 2015: 270).

¹⁶⁴ Appleton, 2010: 115.

¹⁶⁵ Para más información sobre los primeros textos budistas en lenguas indias que se tradujeron al chino clásico véase: Nakamura, 1987: 159-166.

¹⁶⁶ Funayama, 2020: 5.

las islas niponas algunas versiones de fábulas *jātaka*¹⁶⁷. Sin embargo, a diferencia de otros territorios de Asia, los textos budistas no fueron traducidos al japonés directamente, sino que fueron introducidas a partir de textos en chino clásico¹⁶⁸.

La primera gran barrera que surgió en la traducción al chino clásico de los textos budistas fue el obstáculo lingüístico que supuso interpretar conceptos filosóficos¹⁶⁹, utilizando por primera vez un sistema que no fuera solamente fonético. Esto implicaba la dificultad añadida de tener que organizar los conceptos teniendo en cuenta no sólo el significado, sino también las ideas intrínsecas a cada grafía. Este complejo proceso de traducción proliferó como resultado del estudio en el que estuvieron involucrados diferentes equipos de investigación¹⁷⁰. Se requería la colaboración de diferentes especialistas, cada uno de ellos encargado de realizar una tarea concreta. En el lugar donde se traducía (Jp. *yakujō* 訳場), el monje principal¹⁷¹ leía en alto (Jp. *yakushu* 訳主) la escritura desde el lenguaje original, para que directamente el traductor (Jp. *denyaku* 伝訳) la interpretase oralmente al chino clásico; de modo que, seguidamente el escribano (Jp. *hitsuju* 筆受) pudiera dejar constancia escrita, documentando así dicho apartado¹⁷². La traducción de textos se llevaba a cabo de este modo, principalmente, dentro del contexto monástico. A pesar de su presumible organización, el proceso de traducción de los textos budistas al chino clásico fue una tarea laboriosa, que necesitó madurar en el tiempo hasta que se estableció un criterio común con el que interpretar los textos indios. Este proceso

¹⁶⁷ Hasta Japón también llegaron un gran número de fábulas *jātaka*, introducidos a partir de las traducciones al chino clásico de diferentes textos budistas. Sin embargo, verificar las fuentes y ruta de las diferentes versiones de estas fábulas se considera una tarea ardua y afanosa (Nakamura, 2009: 27).

¹⁶⁸ Incluso hoy en día se mantienen las traducciones antiguas de estos al chino clásico, lo cual es probablemente el rasgo que caracteriza que, mayoritariamente, en Japón tanto los monjes que los recitan como los creyentes laicos, no comprendan con claridad el contenido de los escritos budistas (Hiraoka, 2020: 8).

¹⁶⁹ Para una revisión de la problemática que implica la traducción de textos budistas y un análisis de las principales interpretaciones de las «palabras» dentro de las escuelas filosóficas brahmánicas véase Villamor, 2023a.

¹⁷⁰ Para una explicación detallada del método de traducción y el trabajo sistemático que realizaban los equipos de traducción de los textos budistas, desde el lenguaje sánscrito al chino clásico, véase Funayama, 2020.

¹⁷¹ Salvo ciertas excepciones, llama la atención que esta figura del monje principal no fuera la encargada de traducir directamente, sino tan sólo de recitar en voz alta desde las lenguas indias; lo cual complicaba la comprobación de la traducción definitiva (Funayama, 2020: 72). De entre los diversos monjes indios que desempeñaron el cargo de *yakushu*, se han identificado escasamente que, tan sólo unos pocos de estos eran versados en el chino clásico (Ibid., 96). Esto nos explica la aparición de diversos apartados traducidos al chino clásico, en los que se cambió el orden de las frases, modificando el significado del texto original, además de aquellos a los que se les añadieron otras ideas con el fin de hacerlos más comprensibles (Ibid., 78-79).

¹⁷² Bukkyōshigakkai 2017: 78-79.

traductológico requirió de varias generaciones de extraordinarios políglotas, que se embarcaron en la misión de transmitir el inmenso bagaje filosófico que entrañaba el budismo. Entre estos primeros traductores (訳経僧) destacan los monjes indios Kumārajīva 鳩摩羅什¹⁷³ (350-409 d. C) y Paramārtha 真諦 (499-569 d. C), así como Genjō 玄奘 (Ch. Xuán Zàng) (602-664 d. C), un monje chino originario del antiguo reino de Morokoshi (唐の漢人僧) que viajó por la India a mediados del s. VII¹⁷⁴. Gracias a sus traducciones pioneras de textos sánscritos, se considera a Kumārajīva como el artífice de que el pensamiento de la escuela Mahāyāna se extendiese por los territorios que componían entonces los reinos chinos¹⁷⁵. Las traducciones chinas de los textos budistas 漢訳經典 se clasifican en dos grandes grupos¹⁷⁶: las antiguas 旧訳¹⁷⁷, atribuidas a Kumārajīva, y la segunda generación, las nuevas traducciones 新訳 de las que Genjō fue el traductor principal¹⁷⁸. Debido a la falta de rigor a la hora de unificar la terminología comenzó a surgir la necesidad de crear nuevos caracteres, para expresar conceptos budistas hasta entonces inexistentes en la lengua clásica china. La nueva terminología¹⁷⁹ creada para transmitir el budismo que pasó a formar parte del lenguaje chino, se puede clasificar en las siguientes cinco categorías¹⁸⁰:

- A) Conceptos y términos que no existían en chino clásico: Ej.: «interdependencia, de los fenómenos [que pueden ser experimentados]» Sk. *pratītya-samutpāda* → 縁起

¹⁷³ Sobre la gran multitud de traducciones al chino clásico de textos tanto de la tradición Therāvada como Mahāyāna llevados a cabo por este monje véase: Funayama, 2020: 27-30.

¹⁷⁴ Ibid., 155; Funayama, 2020: 21. De los muchos traductores de textos al chino clásico, también hubo muchos monjes indios. De entre estos, Kumārajīva, fue probablemente el traductor más influyente y reconocido (Ueki, 2012: 64-65).

¹⁷⁵ Ishii, 2019: 55.

¹⁷⁶ Ueki, 2012: 72.

¹⁷⁷ Dentro de esta clasificación, para las traducciones antiguas anteriores a Kumārajīva, en ocasiones se utiliza también la subdivisión 古訳 (Funayama, 2020: 21).

¹⁷⁸ Ishii, 2019: 42.

¹⁷⁹ Kanaoka, (2017: 26-27) resalta la importancia de profundizar en el análisis terminológico que compone el pensamiento budista, y alega, la importancia de no realizar este proceso analítico de una manera simplista o meramente mecánica, ya que son cuantiosos los términos que implican connotaciones filosóficas, en ocasiones, prácticamente intraducibles fuera del contexto tradicional que suponía el paradigma indio.

¹⁸⁰ Según esta clasificación, los puntos A y B designan compuesto de más de un kanji (Jp. *jukugo* 熟語), mientras que C y D indican los cambios en un ideograma concreto. El grupo E se refiere a cambios gramaticales o de uso funcional del lenguaje chino clásico en los textos budistas como influencia de la traducción desde las lenguas indias (Funayama, 2020: 177; Kanaoka, 2017: 28-29).

- B) Términos que pasaron a significar algo distinto, y mantuvieron la nueva acepción como su significado principal, después de que su significado evolucionase.
Ej.: Los caracteres 居士 para denominar a académicos burócratas, se introdujeron para señalar la figura de los apoderados comerciantes que patrocinaban la comunidad budista en la India (Sk. *grhapati*→居士). Esta grafía se extendió para identificar a los creyentes laicos budistas, los cuales, al menos en la India, no se caracterizaban exclusivamente por su capacidad como mecenas del *saṅgha* (Sk. *upāsaka*→優婆塞).
- C) Sinogramas que serían utilizados según el nuevo significado que se les atribuyó.
Ej.: Uno de los sinogramas 禪讓·封禪 que se utilizaban para expresar «respeto al rey», pasó a utilizarse para designar la concentración meditativa Sk. *dhyāna* →禪定.
- D) Sinogramas creados específicamente para designar conceptos budistas.
- E) Otro tipo de variantes lingüísticas que no indujeron cambios léxico-morfológicos.

La cultura de la antigua India desde la que emergió el pensamiento budista distaba mucho del paradigma chino. Debido a esto, una gran cantidad de nuevos grafemas (新字) tuvieron que ser ideados. Estos se emplearon para transcribir directamente la fonética de conceptos inexistentes en el lenguaje chino clásico (categoría D).

Tabla 2 Ejemplos en negrita de ideogramas creados para representar términos budistas

Término indio	Nuevos ideogramas
Sk. <i>buddha</i>	佛陀
Sk. <i>māra</i>	魔羅
Sk. <i>simha</i>	獅子
Sk. <i>kaṣāya</i>	袈裟
Sk. <i>stūpa</i>	卒塔婆
Sk. <i>patra</i>	鉢多羅

Fuente: Ueki, 2012: 67-68; Funayama, 2020: 182.

La transliteración fonética (Jp. *on' yaku* 音訳 / *onsha* 音写) en sinogramas implicaba dejar de tener en consideración el significado ideográfico que se podía asociar a estos nuevos ideogramas. Así, se fundaron nuevos caracteres chinos tratando de emular la sonoridad de la lengua de origen, basándose exclusivamente en el intento de asignarles una transcripción fonética. Este estilo de traducción se generalizó gracias a la popularidad que adquirieron las traducciones de Kumārajīva¹⁸¹, quien instauró este estilo de transliteración, parafraseada. Sin embargo y a pesar de ello, sus traducciones fueron altamente valoradas por su gran versatilidad, ya que, además, contaban con explicaciones y apartados inexistentes en los que proporcionaba su interpretación¹⁸². Kumārajīva, consciente de las limitaciones del ejercicio interpretativo, profundizó a su vez en la legibilidad del texto añadiendo explicaciones para transmitir el significado según lo creyó conveniente. De este modo, trató de solventar la dificultad que entrañaba transmitir el significado de los términos indios mediante exclusivamente transcripciones fonéticas en caracteres chinos. Algunas de estas se ejemplifican en la siguiente tabla:

Tabla 3 Ejemplos de transcripciones fonéticas de términos budistas en sinogramas

Término indio	Transcripción fonética
P. <i>bhikkhu</i>	比丘 Jp. <i>biku</i>
Sk. <i>maṇḍala</i>	曼荼羅 Jp. <i>mandara</i>
Sk. <i>dhāraṇī</i>	陀羅尼 Jp. <i>darani</i>
Sk. <i>mahoraga</i>	摩睺羅伽 Jp. <i>mahoraga</i>
Sk. <i>siddhānta</i>	悉檀 Jp. <i>shiddan</i>
Sk. <i>śloka</i>	首盧 Jp. <i>shuro</i>

Fuente: Ueki, 2012: 69, 77, 201; Funayama, 2020: 98.

¹⁸¹ Funayama, 2020: 190.

¹⁸² Ibid., 100.

No obstante, *a posteriori*, las siguientes generaciones de traductores, liderados por Genjō, comenzaron a criticar las tradiciones antiguas como desfasadas e inconclusas. Desde entonces, se comenzó a enfatizar la necesidad de interpretar los textos más allá de la transliteración fonética¹⁸³. De ese modo, Genjō encomió a la interpretación del mensaje de los textos budistas, por encima de mantener rigurosamente su sonoridad original. Genjō creó el sistema de transliteración fonética que se convirtió en el nuevo marco teórico-práctico de la traducción de textos budistas al chino clásico¹⁸⁴. Solamente recomendaba la transcripción fonética en los siguientes cinco casos, ya que los consideraba intraducibles (Jp. *goshufuhon* 五種不翻)¹⁸⁵:

- 1) Se trató de infundir un carácter más místico¹⁸⁶ a los cantos protectores y mantras (Jp. *shingon* 真言) mediante su transcripción exclusivamente fonética, evitándose así intencionadamente que se pudiera comprender su significado.

Ej.: *gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā* 羯諦羯諦波羅羯諦波羅僧羯諦菩提薩婆訶¹⁸⁷

- 2) Se escogió la transcripción fonética para evitar que se perdieran las otras connotaciones de aquellos términos que poseen múltiples significados:

Ej.: El término sánscrito: *bhagavān*, con más de seis significados diferentes en el contexto budista, fue transcrito fonéticamente como: 薄伽梵 (Jp. *bagabon*)¹⁸⁸.

¹⁸³ Funayama, 2020: 112.

¹⁸⁴ Ibid., 106-110.

¹⁸⁵ Ueki, 2012: 69-70.

¹⁸⁶ Tras su acogimiento como religión estatal a mediados del s. VI, la familia imperial japonesa trató de unificar las lecturas de los caracteres que componían los textos budistas en las que fueran las posteriores lecturas chinas predominantes (Jp. *kan* 漢). Sin embargo, el canto que legaban los monjes de maestro a discípulo llegó a estar tan arraigado, y era tal la importancia que se le daba al misticismo que suscitaba la incomprendibilidad de estos ritos que hasta el día de hoy, en Japón los textos budistas continúan leyéndose principalmente en chino clásico según la nomenclatura *go-on* (呉音). Estas lecturas provienen de los ideogramas comunes a los tres reinos 三国時代 del suroeste de la península china (s. II – III d. C), las cuales fueron el resultado del trabajo de investigación de Kōsōe 康僧会, uno de los primeros traductores chinos que logró extender el mensaje budista en este reino (Funayama, 2020: 26-27). Sobre el proceso de adaptación de la escritura china en ideogramas *kanji* como lengua escrita del japonés clásico para los *Norito*, escritos rituales sintoístas, véase Martín (2015).

¹⁸⁷ Transcripción fonética del famoso mantra final que cierra el *Sūtra del Corazón* 『般若心經』 (*Prajñāpāramitāsūtra*) (Nakamura y Saigusa, 2020: 470-474). Para una traducción crítica en castellano de este texto véase Villamor, 2023a.

¹⁸⁸ Funayama, 2020: 107.

- 3) Para términos y nombres propios, inexistentes en el lenguaje chino:
Ej.: el árbol mitológico *jambu* (閻浮樹 Jp. *enbuju*)
- 4) Los términos que correspondían a costumbres arcaicas no se debían interpretar:
Ej.: *anuttarā samyak sambodhi* 阿耨多羅三藐三菩提 (Jp. *anokutarasanmyakusanbodai*)
- 5) Para no difuminar el misticismo y mérito religioso que se atribuía a ciertos términos, recomendó transliterar, por ejemplo, *prajñā* fonéticamente como 般若 (Jp. *hannya*) y no etimológicamente, como fue comúnmente unificado este término en traducciones ulteriores (智慧).

El principal riesgo que entrañaba este tipo de transcripciones estrictamente fonéticas residía en que, con la mayoría de caracteres, esencialmente, no se lograba transmitir el significado original¹⁸⁹. De hecho, éste fue, quizás paradójicamente, el aspecto más difícil de suplir a la hora de traducir al chino clásico, ya que esto implicaba el riesgo de aumentar aún más la brecha cultural que inevitablemente se genera con cualquiera traducción. Aun siguiendo estos cinco criterios, las posibilidades de traducir con exactitud las polifacéticas ideas filosóficas budistas eran limitadas. Por ello, cuando se consideraba imposible la traducción, se pusieron en práctica las tres siguientes pautas¹⁹⁰:

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

Los términos de mayor dificultad continuaron siendo introducidos bajo el estilo de transcripción fonética, utilizándose, como se ha mencionado anteriormente, ideogramas específicos que concordasen con el sonido original de las lenguas indias. Asimismo, fueron

¹⁸⁹ Ibid., 194.

¹⁹⁰ Funayama, 2020: 212.

creados nuevos caracteres con el fin de establecer un criterio de unificación. En este método clásico de transcripción fonética en ideogramas chinos, se puede observar una cierta tendencia a la elisión de la vocal o sílaba final de los términos en las lenguas indias.

Tabla 4 Ejemplos de elisión de las sílabas finales de los términos indios

Término indio	Transcripción fonética
P. <i>nibbāna</i>	涅槃 Jp. <i>nehan</i>
P. <i>yojana</i>	由旬 Jp. <i>yujun</i>
P. Ānanda	阿難 Jp. <i>Anan</i>
P. <i>brāhmaṇa</i>	婆羅門 Jp. <i>baramon</i>
Sk. <i>homa</i>	護摩 Jp. <i>goma</i>
Sk. <i>śramaṇa</i>	沙門 Jp. <i>shamon</i>

Ejemplos tomados desde: Ueki, (2012) y Funayama (2020)

No solamente se perdieron ciertos fonemas por el camino. Otros conceptos fueron modificados dentro del chino clásico basándose en ideas autóctonas, influenciadas por el paradigma a través del cual fueron interpretados estos textos por los traductores chinos. Quizás uno de los ejemplos más elementales que ejemplifica esto es la traducción del sustantivo compuesto para “progenitores” (Sk. *mātā-pitarau*). Mientras que en el contexto indio éste culturalmente señalaba en primer lugar a la madre, su paso por el pensamiento patriarcal confuciano fundamentó que se transcribiera cambiándose su orden, pasando así a escribirse primero el sinograma para padre (父_母)¹⁹¹. Esto no es más que un ejemplo sencillo de la transformación que supuso este proceso de aculturación. La frecuencia de este tipo de interpretación etnocéntrica¹⁹² ayudó a que rápidamente aumentase la popularidad del budismo entre las comunidades chinas.

Las traducciones de textos indios al chino clásico, no fue una tarea exclusiva de un solo equipo de traductores. El constante tránsito e intercambio cultural causado principalmente por

¹⁹¹ Ueki, 2012: 74. Para un análisis exhaustivo del rol de la mujer en el budismo véase: Ueki (2018).

¹⁹² Sobre más ejemplos de este tipo de traducciones afectadas por ideas del pensamiento confuciano véase: Ueki, 2012: 115-125.

el contacto entre diferentes monjes, así como la interacción comercial entre diferentes pueblos, propició que numerosos manuscritos fueran importados desde el subcontinente indio¹⁹³. El volumen de los textos que llevaron consigo, y la complejidad que entrañaba su transcripción fonética en caracteres chinos, fue un proyecto a gran escala en el que ya habían participado diferentes individuos. Éste no contaba con una organización estructurada que definiera con claridad el criterio que se debía seguir. La disparidad entre las diferentes transcripciones de Kumārajīva y Genjō es evidente, aun cuando se trata de términos básicos (Tabla 5). La reputación que obtuvieron sus traducciones marcó tendencia, hasta el punto de que sus traducciones no fueron solamente imitadas, sino que sus pautas de traducción sirvieron como referencia para las posteriores generaciones de traductores, convirtiéndose en los criterios traductológicos de textos budistas al chino clásico.

Tabla 5 Diferentes transcripciones de un mismo término

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

Fuente: Ueki, 2012: 72-73

La falta de un estilo unificado con el que verificar las fuentes originales indias, tuvo como consecuencia que, inevitablemente, ciertas ideas se transformaran. Además, la facilidad de acceso a las diferentes traducciones chinas propició que se restara importancia a las fuentes

¹⁹³ La traducción de la ingente cantidad de textos que fueron portados entre reinos, no estaba regulada. La dispersión de este cometido era determinada por el continuo tránsito y exportación de nuevos textos por, principalmente, monjes tras viajes de peregrinación a la India (Lamotte, 1988: 138-139).

sánscritas, por lo que hoy en día, muchas de éstas se han perdido¹⁹⁴, conservándose en muchos casos tan sólo sus versiones traducidas al chino clásico¹⁹⁵. Este vacío que se crea en todo proceso de traducción, se hizo mayor no solamente a causa de las diferencias en el trasfondo cultural, sino que la mayor barrera con la que se toparon los traductores de textos budistas fue precisamente, como hemos reiterado anteriormente, la información conceptual intrínseca a los ideogramas chinos. Estos caracteres no aportan un significado específico dependiendo de su fonética, sino que las ideas que representan son transmitidas a partir de diferentes componentes de naturaleza ideográfica. De ahí que, con el paso del tiempo, según algunas ideas fueron arraigando, los traductores comenzaron a compaginar también la interpretación etimológica basada precisamente en estas ideas propias que representaban los caracteres chinos.

Tabla 6 Algunos ejemplos de traducciones fonéticas y semánticas de términos budistas

Término indio	Transcripción fonética	Interpretación etimológica
P. <i>pāññā-pāramitā</i>	Jp. <i>hannya-haramitta</i> 般若波羅蜜多	到彼岸
P. <i>arhat</i>	Jp. <i>arakan</i> 阿羅漢 · 阿羅訶 · 羅漢	応供
P. <i>saṃsāra</i>	-	生死流轉 · 輪廻 · 輪轉
P. <i>bodhi</i>	Jp. <i>bodai</i> 菩提	道
Sk. <i>prajñā</i>	Jp. <i>hannya</i> 般若	智慧
Sk. <i>upāsaka</i>	Jp. <i>ubasoku</i> 優婆塞	清信士(古訳) · 近事男(新訳)
Sk. <i>gāthā</i>	Jp. <i>gei</i> 偈	頌
Sk. <i>naraka</i>	Jp. <i>naraku</i> 奈落	地獄

Fuente: Ueki, 2012: 66, 68, 70, 73 y Funayama, 2020: 98, 181-182

¹⁹⁴ En este estudio no obviamos que, en ocasiones, aparecen manuscritos desconocidos en bibliotecas monásticas a lo largo de la Ruta de la Seda, como por ejemplo es el caso de la cuenca del Tarim: Turfán. La filología budista precisamente se ocupa de esto, de la comparación de las versiones en diferentes lenguas como el tocario, sogdiano, uigur, entre otras, en miras a reconstruir el mensaje de textos sánscritos extraviados. En la actualidad, los hallazgos en lenguaje *gāndhārī* atraen el interés de los académicos (Baums, 2009), y, además, se han de destacar también las aportaciones obtenidas del descubrimiento de versiones de textos sánscritos (Hoernle 1916), los cuales permiten el cotejo contrastivo, arrojando luz sobre la posible estructura del texto original.

¹⁹⁵ Ibid., 78-80.

Esto no fue un movimiento renacentista en el que se trataba de resolver la encrucijada de legitimar cuál era el mensaje correcto, sino que esta transición del proceso interpretativo nos indica más bien que, para entonces, ya se habían asentado los conocimientos etimológicos suficientes como para que los traductores se tomaran la libertad de no utilizar la transcripción fonética. De este modo la interpretación ideográfica pasó a ser el nuevo recurso por explorar.

Tabla 7 Otros ejemplos de traducciones etimológicas representadas con ideogramas

Término indio	Traducción etimológica
Sk. <i>āyusmat</i>	具寿・長老・尊者
Sk. <i>tathāgata</i>	如来
Sk. <i>kṣetra</i>	刹土
Sk. <i>avidyā</i>	無明
P. <i>anattan</i>	無我・非我
Sk. <i>evaṃ mayā śrutam</i>	如是我聞

Fuente: Ueki, 2012: 20, 23, 109.

La última expresión citada en la anterior tabla compone el encabezado con el que tradicionalmente comienzan los textos budistas (P. *evaṃ me sutam* Sk. *evaṃ mayā śrūtam*). Este preludeo característico¹⁹⁶, alude a la veracidad del cuerpo del texto como herencia de las enseñanzas directas del *buddha* Gautama (P. *buddhavacana*)¹⁹⁷. Por norma general, hemos de entender que esta clave servía como herramienta de legitimización de que el mensaje transmitido se fundamentaba en las enseñanzas originales del *buddha* Gautama, aun cuando estos escritos tuvieran muy diversas procedencias. Así se inducía el efecto solemne deseado: mostrar el texto en cuestión, desde su inicio, como parte de la tradición oral budista que se remonta a las primeras verificaciones de la transmisión oral realizadas por la comunidad de renunciantes indios, explicadas al comienzo de este capítulo.

¹⁹⁶ Curiosamente el género japonés conocido como *setsuwa* cuenta a su vez con una forma similar de corroborar que sus historias fueron transmitidas de forma oral. El UJI mantiene esta tradición. Como cabecera de muchos de sus relatos se puede leer la expresión: “*ima wa mukashi*” «Ésta es ahora una historia antigua» (Miyata, 1960; Ogiwara, 1980), lo cual es ciertamente una alusión a la tradición oral mediante la que se preservaron estos relatos.

¹⁹⁷ Okamoto (1997).

Las traducciones chinas de los textos budistas transmitieron el pensamiento filosófico indio más allá de cualquier frontera. A lo largo de los siglos, éste influyó profundamente en la forma de pensar de los diversos pueblos del continente asiático que tuvieron acceso a sus escritos. Esto generó que numerosos conceptos y términos budistas se consolidaran entre sus léxicos. Este bagaje cultural indio inspiró numerosos términos que hoy, son de uso cotidiano en la lengua japonesa también fuera del contexto religioso. Algunos de estos préstamos lingüísticos pasan desapercibidos, aun cuando provienen de conceptos de marcado origen budista.

Tabla 8 Ejemplos de palabras japonesas de origen sánscrito

Sánscrito	Japonés
<i>khasa</i>	<i>kasa</i> 瘡
<i>argha</i>	<i>aka</i> 闍伽
<i>maṇḍala</i>	<i>madara</i> 斑
<i>kapāla</i>	<i>kawara</i> 瓦
<i>dāna(pati)</i>	<i>danna</i> 旦那・檀那
<i>śarīra</i>	<i>shari</i> 舍利

Fuente: Ueki, 2012: 152.

Con el paso del tiempo las ideas se transforman. El mensaje, muy a pesar del emisor, nunca es idéntico para el receptor. Incluso las circunstancias hacen que lo que pudiera parecer un mismo mensaje pueda interpretarse de forma dispar. El pensamiento budista no fue una excepción. Dejando a un lado los juicios de valor sobre la legitimidad u originalidad del mensaje, en las islas niponas la transformación del pensamiento budista, en mayor o menor medida, fue parte del proceso inevitable de aculturación por el que atravesó el budismo. En el ejercicio analítico de las fábulas *jātaka* recopiladas en el UJI (capítulo cuarto), trataremos de observar qué sugieren sus moralejas y cómo fueron interpretados los diferentes conceptos budistas indios en el Japón medieval. Pero, antes de entrar en detalle, a continuación, se expondrán algunos ejemplos de la influencia de los *jātaka* en otros volúmenes anteriores al UJI.

3.3 Influencia de los relatos *jātaka* en la literatura japonesa

Como hemos mencionado anteriormente, las fábulas *jātaka* han influido de manera significativa en el género fantástico de carácter sobrenatural clasificado como *setsuwa-monogatari* (説話物語). No son escasas las versiones japonesas de relatos *jātaka*. No en vano, éstas componen el subgénero literario conocido como: *honjōtan* 本生譚 / *zensetan* 前世譚. Algunas variantes de estas fábulas indias se han preservado en el tiempo en obras literarias japonesas tan populares como el KON y el UJI, además de otras muchas obras¹⁹⁸. Sin embargo, los relatos *jātaka* que han perdurado en la literatura japonesa medieval no han mantenido el formato clásico indio¹⁹⁹. Normalmente, en las versiones japonesas solamente se narra el apartado correspondiente a la historia del pasado. La gran mayoría de ellas omiten las historias del presente —en las que se narra la situación en la que el *buddha* Gautama introduce las vivencias que se le atribuyen a sus vidas pasadas— y tampoco es usual encontrarse con las conexiones finales, en las que tradicionalmente se describía quién era cada personaje en el relato²⁰⁰.

El tránsito de diferentes personajes históricos por el continente asiático, comúnmente monjes patrocinados por la corte japonesa, introdujo consigo numerosos textos budistas en chino clásico. Entre estos, se hallaban también versiones de relatos *jātaka*. Principalmente aquellos que habían obtenido, debido a la universalidad de su mensaje ético, una mayor acogida entre las gentes que durante siglos los continuaron propagando. De este modo, este género literario budista atravesó numerosos territorios del continente asiático. Su influjo, también es plausible en el imaginario común que estas historias infundieron desde muy temprano en la literatura japonesa.

¹⁹⁸ En los anexos de Kim (1998a) se puede encontrar una tabla completa en la que se determinan todos los relatos *jātaka* y las diferentes versiones de estos que se han identificado hasta el momento, en las fuentes primarias de textos chinos y sus versiones en diferentes volúmenes de la literatura japonesa.

¹⁹⁹ El comienzo de la descentralización de la figura del *buddha* Gautama, primeramente, omitiéndose como el narrador tradicional de estas historias, es plausible en las adaptaciones de los clásicos del *Ja* al sánscrito, de Āryaśūra. (Veánse también las notas 139 y 140).

²⁰⁰ Kim, 1998b: 7-8.

Ejemplos de fábulas *jātaka* en el SAN

El *Nihonryōiki* 『日本靈異記』²⁰¹ (NIH) (principios del s. IX) es el primer texto japonés perteneciente al género literario clasificado como literatura fantástica de carácter budista (Jp. *bukkyō-setsuwa* 仏教説話)²⁰². El tema principal de este texto es narrar las retribuciones kármicas de diferentes personajes²⁰³. Su tono narrativo evoca el género indio de fábulas *avadāna*, desde el que, a través de diferentes traducciones chinas, se introdujeron por primera vez distintos relatos budistas en la literatura japonesa²⁰⁴. El mensaje catequético budista dentro de la literatura japonesa fue introduciéndose paulatinamente, debido a las dificultades históricas que esto suponía. Progresivamente, sobre todo como recurso instructivo, el género *jātaka* pasó a recibir el interés editorial. Uno de los primeros textos japoneses en los que se pueden encontrar versiones de *jātaka* es el *Sanbōe* 『三宝絵』²⁰⁵ (en adelante: SAN) (984 d. C). Los tres tomos que componen este texto contienen una infinidad de alusiones y referencias al paradigma indio, entre las cuales destaca el primer tomo, el cual se presenta como volumen biográfico de la vida del *buddha* Gautama²⁰⁶. La intención narrativa por la divulgación budista en el SAN es más que evidente. La libertad interpretativa de su autor, Minamoto-no-Tamenori 源為憲, es también notable, ya que se conoce que cambiara y omitiera numerosos apartados de las fuentes chinas consultadas²⁰⁷ con el fin de lograr una mayor adaptabilidad en su traducción y facilitar la comprensión al lector japonés²⁰⁸. Aun así, estas versiones mantienen ideas características al pensamiento confuciano, importadas a las islas niponas a través de la escuela budista china Tendai 天台宗. Un ejemplo de esto es la piedad filial (Jp. *kōyō* 孝養)²⁰⁹, utilizada

²⁰¹ Abreviatura con la que se conoce el *Nihonkoku Genhō Zen'aku Ryōiki* 『日本国現報善悪靈異記』.

²⁰² Itō, 1980: 54.

²⁰³ Ibid., 55.

²⁰⁴ Khanna, 1999: 32; Nakamura, 2009: 20.

²⁰⁵ Nakamura, 2006; 2009. Este texto también suele ser mencionado como: *Sanbōekotoba* 三宝絵詞.

²⁰⁶ Khanna, 1999: 34.

²⁰⁷ Las principales fuentes chinas del SAN son: el *Rokudojikkō* 『六度集經』 (*Rok*), *Daichidoron* 『大智度論』 (*Daich*) (Ch. *Dà zhì dù lùn*) y el *Daitō-saiikiki* 『大唐西域記』 (*Daitō*) (Mabuchi, et al., 1997: 34-35).

²⁰⁸ Ōta, 1984; Nakamura, 2006, 2009.

²⁰⁹ A su paso por los diferentes antiguos reinos chinos, el pensamiento budista de la tradición Mahāyāna, pasó a fundirse con ideas propias del ideario confuciano, así como del taoísmo, ambas instituciones se nutrirían

como recurso para extrapolar el deber del individuo para servir a su *patria*, devolviendo así el beneficio recibido por el Estado²¹⁰. Este concepto es común a otros relatos del SAN, donde se exalta esto como el *súmmum* de la práctica budista. No en vano, el SAN refleja la interpretación histórica del budismo entonces, como medio para la perpetuación del *statu quo*, que no era otro que el bienestar social del régimen imperial japonés²¹¹. Un ejemplo característico de esta interpretación, como religión capaz de proteger un reino entero, es el relato del “Rey ciervo” 「鹿王」 del capítulo noveno del SAN. Se cree que son varias las fuentes chinas²¹² desde las que se compuso. Sin embargo, la principal versión clásica india que corresponde con éste es el *Nigrodhamiga-jātaka* (*Ja* 12)²¹³. Otras versiones posteriores de esta historia se pueden encontrar también en la colección *Haribhaṭṭa Jātakamālā* (*Hjm* 11)²¹⁴ en lenguaje sánscrito, así como el *Nyagrodha* — relato que no se identifica dentro del género *jātaka* — en el *Mahāvastu* (*Mvu* 1359); entre otros.

El SAN 9 introduce la versión del *Nigrodhamigajātaka* (*Ja* 12) como la leyenda que trata de dar explicación al origen del Jardín de los Ciervos (Sk. Mṛgadāva Jp. Rokuyaon 鹿野園) en Sārnāth²¹⁵, donde el *buddha* Gautama impartió su primer sermón (Jp. *shotenpōrin* 初轉法輪). El tema principal del SAN 9 discute por ello el papel del ser humano para mantener la armonía dentro del reino animal. Mediante la dramatización de su conflicto con la naturaleza, según el estilo que caracteriza las fábulas *jātaka*, el rey de los ciervos descrito como el *bodhisattva*, muestra su sabiduría y generosidad sacrificándose por sus semejantes. Este acto conmueve al rey humano hasta el punto de que, se narra que la veracidad de palabra (Sk.

cuantiosamente del pensamiento budista (Ishii, 2019: 14-15). Corresponder socialmente como agradecimiento a la seguridad recibida por el Estado se consideró como uno de los cuatro pilares (四恩) de la práctica moral budista en los reinos chinos, además de ser considerado como objeto de la práctica bondadosa: la piedad filial 父母, el respeto a todos los seres vivos 衆生, así como a las Tres Joyas 三宝 (Kim, 1997: 19; Kim, 1998b: 71-72).

²¹⁰ Kim, 1998b: 36.

²¹¹ Ibid., 23; Khanna, 2009: 40; Villamor, 2020: 19.

²¹² Se cree que la referencia principal del SAN 9 es el *Rok* 3-18, aunque también aúna diferentes apartados del *Daich* 16 y del *Daitō* 7 (Mabuchi, et al., 1997: 34-35).

²¹³ Para consultar una traducción en castellano de este relato véase García, 2015: 91-103.

²¹⁴ Transliteración del texto sánscrito en: Hahn, 2009: 83-90 y traducción inglesa disponible en: Khoroché, 2017: 73-79.

²¹⁵ Kim, 1998a: 7.

satya)²¹⁶ del rey, tras cumplir su promesa de no volver a cazar ningún ciervo, concluye en la prosperidad de todo su reino.

[...] tras prometer esto, [el rey] dio la orden de que se castigará a quien osara cazar un ciervo en su reino. 17. Así fue decretado y esta pradera pasó a pasto de los ciervos y conocerse como Rokuen: la llanura de los ciervos. El Buddha mostró el *dharma* por primera vez aquí. De este modo, antaño, el rey de los ciervos era el *buddha* Śākya, según lo indica el texto [clásico chino] del *Rokudojikkō*²¹⁷.

Tanto esta moraleja final, como el aspecto de que este ciervo contaba con un colorido pelaje, son diferentes ápices narratológicos comunes a otros *jātaka* en los que un ciervo compasivo es identificado como la vida pasada²¹⁸ del *buddha* Gautama (véase el análisis del UJI 92 en el apartado 4.3). De las versiones japonesas de su tradición hagiográfica destacan las adaptaciones de *jātaka* insignes también en el KON²¹⁹.

Ejemplos de fábulas *jātaka* en el KON

Sus cinco primeros volúmenes concernientes a la antigua India (Tenjikubu 天竺部²²⁰), componen la colección más extensa y sistematizada de la literatura japonesa sobre el *buddha* Gautama²²¹. Aunque se desconoce su autoría del KON, debido a la minuciosidad con la que están compiladas sus historias no es difícil deducir que probablemente fuera editado por monjes versados en la historia de la transmisión del budismo por Asia²²². Su narrativa muestra una clara predisposición religiosa²²³. Desde su primer tomo hasta el tercero, se suceden una serie de

²¹⁶ En el contexto brahmánico el término *satya* puede ser traducido como «realidad» a la vez que «verdad»: para la ideología védica ambas, son idénticas, ya que se interpretaban del mismo modo debido a que no había diferencia alguna entre epistemología y ontología (Gombrich, 2013: 156-157).

²¹⁷ La traducción completa de este relato, junto con la transcripción del japonés antiguo se pueden encontrar en el Anexo VIII de esta tesis.

²¹⁸ Se cree que los relatos del SAN resaltan las virtudes adquiridas por el *bodhisattva* en sus vidas anteriores, mientras que las fábulas *jātaka* recogidas en el KON tienden a enfatizar la idea confuciana de la deuda para con el benefactor 孝養報恩 como el principal mérito acumulado por éste en el pasado (Kim, 1997: 22).

²¹⁹ La colección del KON contiene el mayor número de referencias a la antigua India que se puede encontrar en la literatura japonesa (Khanna, 1999: 35).

²²⁰ Kunisaki, 2019.

²²¹ Kim, 1998b: 71; Kashiwagi, 2016; Suzuki, 2005; Ueki, 2012: 156.

²²² Khanna, 2010: 109.

²²³ Ikegami (2016); Kashiwagi (2016).

relatos que abarcan la biografía del *buddha* Gautama, desde su nacimiento²²⁴ hasta la repartición de sus reliquias tras su *parinirvāṇa* (Jp. *hatsunehan* 般涅槃)²²⁵. En su quinto tomo (天竺付仏前), además, se recopilan las siguientes versiones de *jātaka*²²⁶.

Tabla 9 Fuentes *jātaka* de las versiones japonesas del volumen quinto del KON

Nº	Título original	Nº	Título original
Ja 196	<i>Valāhassa-jātaka</i>	KON 5-1	「僧迦羅五百人商人、共至羅刹国語」
Ja 526 Ja 523	<i>Naḷinikā-jātaka</i> <i>Alambusa-jātaka</i>	KON 5-4	「一角仙人女人を負はれ、山より王城に来れる語」
Ja 316	<i>Sasa-jātaka</i>	KON 5-13	「三つの獣菩薩の道を行じ、菟身を焼ける語」
Ja 482	<i>Ruru-jātaka</i>	KON 5-18	「身色九色鹿、住山出河辺助人語」
Ja 73	<i>Saccaṃkīra-jātaka</i>	KON 5-19	「天竺の亀、人の恩を報げる語」
Ja 241	<i>Sabbadāṭṭha-jātaka</i>	KON 5-20	「天竺の狐、自ら獣の王と称して師子に乗り死にたる語」
Ja 189 Ja 204 Ja 335	<i>Sīhacamma-Jātaka</i> <i>Vīraka-Jātaka</i> <i>Jambuka-Jātaka</i>	KON 5-21	「天竺狐借虎威、被責発提心語」
Ja 215	<i>Kacchapa-jātaka</i>	KON 5-24	「亀、鶴の教へを信ぜずして地に落ち甲を破れる語」
Ja 57 Ja 208 Ja 342	<i>Vānarinda-jātaka</i> <i>Sumsumāra-jātaka</i> <i>Vānara-jātaka</i>	KON 5-25	「亀、猿の為に謀られたる語」
Ja 72 Ja 455	<i>Sīlavanāga-jātaka</i> <i>Māti-Posaka-jātaka</i>	KON 5-26	「天竺林中盲象、為母致孝語」
Ja 546	<i>Mahā-Ummagga-jātaka</i> ²²⁷	KON 5-32	「七十余人流遣他国国語」

Fuentes: Ikegami, 2016; Katada, 1989; Khanna, 1999; Konno, 1999.

²²⁴ 「釈迦如来、人界に宿り給へる語」 (KON 1-1) (Ikegami, 2016:16-18).

²²⁵ 「八国の王、仏舎利を分けたる語」 (KON 3-35) (Ikegami, 2016: 142-146).

²²⁶ Khanna, 2010: 110, Kim, 1997: 14.

²²⁷ Al parecer esta fábula *jātaka* contiene un detalle argumental significativamente interesante: el juicio que enfrenta a dos mujeres por la maternidad de un infante; lo que parece ser un paralelismo claro con la historia del famoso juicio de Salomón en la tradición bíblica (Khanna 1999: 125). La universalidad y versatilidad de ésta y otras fábulas clásicas *jātaka*, como la idea de una isla con mujeres seductoras que seducen a marineros recogida en el UJI 91, aun sin saberlo, comparte ideas comunes con otras numerosas narraciones, las cuales también se han transmitido hasta nuestros días como parte de nuestro imaginario colectivo.

Algunos de los relatos *jātaka* que componen la sección Tenjiku del KON adquirieron tal popularidad que hoy en día sus historias forman parte del entramado cultural del folclore japonés. Quizás, una de las más características sea el relato: “La liebre [dadivosa]” (*Sasa-jātaka*, *Ja* 316)²²⁸, el cual a través de la versión del KON 5-13 「三つの獣菩薩の道を行じ、菟身を焼ける語」 pasó a introducir en el imaginario japonés la idea de que la luna era habitada por un conejo. Es debido a esta historia que en muchos lugares de Asia se instauró la popular idea de que, gracias a su gran sacrificio, la figura de una liebre (P. *sasa*) pasó a ser dibujada eternamente en la luna (P. *sasī*). Los japoneses evocan esta historia todos los años durante su festividad popular de la contemplación de la luna (Jp. *otsukimi* お月見). Con esta costumbre en Japón se continúa hoy en día recordando, normalmente sin conocerse su origen, la leyenda de este famoso *jātaka*. A continuación, se muestra un breve ejemplo de la moraleja final de este relato²²⁹.

Relato	Texto original	Traducción de la moraleja
<i>Ja</i> 316 ²³⁰	<i>Atha naṃ Sakko "sasapaṇḍita, tava guṇo sakalakappaṃ pākaṭo hotū" 'ti pabbatam pīletvā pabbatarasam ādāya candamandale sasalakkhanam ālikhitvā Bodhisattam āmantetvā tasmim vanasaṇḍe tasmim yeva vanagumbe taruṇadabbatiṇaṇiṭṭhe nipajjāpetvā attano devatṭhānam eva gato.</i>	En ese momento Sakka pronunció: “Sabia liebre: ¡qué tu virtud sea conocida eternamente!” <u>Diciendo esto, hizo uso de sus prodigios, y estrujando una montaña entera, dibujó con su quintaesencia la figura de la liebre dentro del círculo de la luna para que nunca se olvidara el sacrificio que ésta había realizado.</u> Sakka tomó a la liebre y la depositó en su guarida sobre una cama de hierbas frescas y tiernas, y se retiró al reino de los dioses.

²²⁸ Otras versiones de este famoso relato pueden encontrarse en: *Daitō* 7 (T2087_51.0905a24-T2087_51.0907b26), *Sasapaṇḍita-cariya* (Cp 10), *Śāśa-jātaka* (Ajat 6), *Śāśa-jātaka* (Hjm 4), *Śāśa* (Av 37).

²²⁹ Villamor, 2022a: 51-56.

²³⁰ Fausbøll, vol. III, pp. 51-56. Recuperado el 24 de mayo de 2021 desde: <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/jatakathavannana-316/>.

<p>KON 5-13²³¹</p>	<p>其の時に天帝釈、本形に復して、 此の菟の火に入たる形を月の中に 移して、普く一切の衆生に令見が 為めに、月の中に籠め給ひつ。然 れば、月の面に雲の様る物の有 は、此の菟の火に焼たる煙也。 亦、月の中に菟の有ると云は、此 の菟の形也。万の人、月を見む毎 に此の菟の事可思出し。</p>	<p>Entonces, Taishakuten, recuperó su forma original y dibujó dentro de la luna la forma de esta liebre arrojándose al fuego, depositándola allí para que todos los seres pudieran recordar [su gran sacrificio]. La especie de cúmulos que cubren la cara de la luna, son el humo del fuego en el que se sacrificó esta liebre. Además, el dicho de que una liebre habita en la luna, hace referencia a la liebre de este relato. Todos aquellos que alcen la vista a la luna, en todo momento han de recordar esta [proeza] de la liebre.</p>
-----------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

El relato clásico indio enfatiza la proeza de la liebre, el *bodhisattva*, que se sacrifica a sí mismo para alimentar a un anciano. Este hombre en realidad es Sakka (Sk. Śakra)²³², rey de los *devas*, el cual se transforma para poner a prueba a la liebre. La deidad aria Sakka, es una de las figuras divinas que aparece por antonomasia a lo largo del género *jātaka*, como demostración del trasfondo e influencia de sedimento védico que arrastran sus historias. Estos son solamente algunos ejemplos sencillos de la influencia de la cultura antigua india en la literatura japonesa.

²³¹ Salvo que se especifique lo contrario, las traducciones al castellano del KON también han sido realizadas por el autor. En este caso la fuente primaria ha sido transcrita a partir de Ikegami, 2016: 206-207.

²³² En los relatos *jātaka* se menciona a la deidad Indra como Sakka (Sk. Śakra): el «poderoso». Este epíteto es común en la narrativa épica, pero no tanto en la literatura védica. Éste, el rey de los *devas*, es descrito en el *RV* como el ideal del guerrero ario (Maeda, 2021: 32-33). Su figura fue adoptada posteriormente en el Canon Pāli, junto al dios Brahma (Jp. Bonten 梵天(王)), como protector de las enseñanzas budistas (IBJ, 2014: 662). Por esto mismo, Sakka aparece en una gran cantidad de relatos *jātaka*, además de en muy variados contextos a lo largo del Canon, dejando entrever la intención de los editores de textos budistas en posicionar al *buddha* Gautama por encima de la religión védica (Bronkhorst, 2011a; 2011b; 2016; Gombrich, 2013). En muchos relatos *jātaka* Sakka es identificado como una deidad que se conmueve por los actos generosos que se le atribuyen al *bodhisattva*, utilizándose este recurso retórico para legitimar precisamente su supuesta superioridad moral (Shaw, 2006: 44). La gran popularidad que adquirió esta deidad de origen védico, debido a su transmisión mediante diferentes textos budistas, es notable en textos medievales japoneses tales como el KON y *Taiheiki* 『太平記』. De entre estos, destacaremos el famoso relato del “Asceta de un cuerno” 『一角仙人』 (KON 5-4) 「一角仙人被負女人、從山來王城語第四」 (Konno, 1999: 402), el cual también cuenta con una adaptación al teatro *kabuki* 歌舞伎: *Narukami* 『鳴神』 (Aoe, 1951; Kamimura, 2004: 187; Nagata, 2005). Esta historia fue cuantiosamente versionada desde la antigua India a partir del relato de *Rśyśrīṅga* (Cf. nota 119). En los relatos japoneses se conoce a la deidad como Taishakuten 帝釈天. En cualquier caso, tanto Sakka, Indra, como Taishakuten, son las transcripciones en diferentes lenguas que hacen referencia a la misma deidad.

El pensamiento filosófico indio, canalizado a través del budismo, implementó diversas creencias y prácticas litúrgicas transmitidas desde la antigua India hasta el Japón medieval. De todo este amplio bagaje cultural, el budismo sirvió como vehículo conductor del pensamiento ético. En este viaje que moldeó, durante siglos, la forma de pensar de numerosos pueblos por toda Asia, el género literario de las fábulas *jātaka* tuvo un papel significativo. Su considerable presencia en la literatura japonesa, nos habla de la influencia de este género clásico indio en esto. En el siguiente capítulo abordaremos el quid de esta investigación: la transformación e influencia de estas fábulas en el UJI.

4 Análisis de las fábulas *jātaka* presentes en el *Uji Shūi Monogatari*

4.1 UJI 85 El adinerado Rushi

4.1.1 Introducción

La historia del UJI 85 narra las vicisitudes de un hombre apoderado: Rushi 留志長者 (transcrito como 盧至長者 en el KON 3-22). La historia comienza relatando cuán miserable es su comportamiento. La tacañería de éste llega hasta los oídos del rey de los *devas*, Sakka, el dios védico Indra que acabamos de presentar. En ideogramas chinos, éste transcrito como Taishakuten 帝釈天²³³, decide suplantarlo para repartir todos sus bienes en forma de escarmiento, tras escuchar a Rushi cómo se vanagloria al afirmar que disfruta de una vida más plena que la de los dioses. Finalmente, la deidad india lleva consigo a Rushi en presencia del *buddha* Gautama. Como resultado el miserable ricachón acaba retractándose de su actitud mezquina. Sin embargo, el final del relato del UJI 85 concluye con una incongruencia en su moraleja. Aunque se menciona vagamente al *buddha* Gautama, esta versión japonesa atribuye a la deidad de origen védico el mérito de reconducir por el buen camino al comerciante.

²³³ Transcrito como Taishakuten (SHA 8-9, UJI 85, UJI 136, UJI 154). Taishaku es la transcripción más común, de esta deidad de origen védico, muy popular también en la literatura medieval japonesa (JIK 1, JIK 6, KOH 56, KON 1-1, KON 1-2, KON 1-4, KON 1-6, KON 1-13, KON 1-22, KON 1-30, KON 2-2, KON 2-3, KON 2-6, KON 3-15, KON 3-22, KON 3-34, KON 5-7, KON 5-9, KON 5-13, KON 5-21, KON 5-23, KON 5-30, KON 11-1, KON 12-6, KON 13-7, KON 13-9, KON 14-7, KON 19-21, SHA 6-19, SHA 7-9, SHA 8-9, SEN 2-1, UJI 1, UJI 70, UJI 85, UJI 136, UJI 154).

4.1.2 Sinopsis argumental de esta fábula y puntos destacados a analizar

El cuerpo principal de esta fábula está compuesto por los siguientes apartados:

1. Un hombre rico muestra una gran falta de generosidad.
2. Este hombre adinerado se jacta de su gran opulencia.
3. La deidad védica decide darle un escarmiento.
4. El hombre acaba arrepintiéndose de su tacañería y rectifica su actitud.
5. Se manifiesta que es dicha deidad quien lo salva de caer en el infierno.

4.1.3 Fuentes primarias analizadas

El relato del UJI 85²³⁴ cuenta con versiones homólogas en otros textos medievales japoneses. El KON 3-22²³⁵ y el KOH 56 「留志長者の事」²³⁶ son versiones prácticamente idénticas a la versión del UJI. Todas ellas concuerdan situando esta historia en la antigua India, conocida entonces como Tenjiku 天竺. Anteriormente se ha indicado la fuente china²³⁷ en la que probablemente se inspirasen las versiones japonesas de este relato. Sin embargo, no se conoce cuál puede ser la fuente originaria india de este texto, por lo que la incoherencia que hemos mencionado sobre la atribución de reconducir la conducta del comerciante, continúa sin haberse esclarecido. En miras a esclarecer la posible fuente primaria india de este relato, se han analizado las fábulas *jātaka* en las que también se describe la tacañería de un comerciante descendiente del antiguo «clan de los búhos» (P. Kosiyagotta, Sk. Kauśikagotra)²³⁸. En el apartado 4.1.6 abordaremos con profundidad por qué estas fábulas mencionan a este hombre, de acentuada cicatería, como Kosiya. La revisión de diversos textos de la literatura antigua india nos mostrará una curiosa coincidencia, donde la tradición legendaria de presentar a Sakka como deidad protectora de este clan, fue utilizada por los autores budistas para posicionar a su maestro

²³⁴ Takahashi y Masuko, 2018a: 645-646.

²³⁵ Ikegami, 2016: 125-126.

²³⁶ Dependiendo de la fuente primaria del KOH que se consulte también aparece transcrito como: 流志長者の事 (Itō, 1980: 55-56).

²³⁷ El texto chino desde el que se tradujo la versión japonesa del UJI 85 es 『盧至長者因緣經』 539. Para más información sobre el proceso de traducción de este texto y su paso por las diferentes traducciones chinas véase: Takahashi y Masuko, 2018a: 650-651.

²³⁸ *Kosiya-jātaka* (Ja 130), *Kosiya-jātaka* (Ja 226), *Kosiya-jātaka* (Ja 470), *Biḷārikosiya-jātaka* (Ja 450), *Salikedara-jātaka* (Ja 484), *Sudhābhajana-jātaka* (Ja 535) y *Mañjarī-jātaka* (Mvu 2048).

en un lugar de mayor prestigio, tratando de aprovechar así, la expectación que despertaba esta popular deidad védica. Su celebridad se introdujo como recurso para exaltar la austeridad budista. Posteriormente en el medievo japonés, este legado sobre el desapego a lo material se mantendría, aunque contrariamente a lo que sucediera en el género *jātaka*, se tuviera que sacrificar el protagonismo del *buddha* Gautama.

Previamente se había considerado como fuente original del UJI 85, la fábula *Sudhābhajana-jātaka* (*Ja* 535), historia que no parece encontrarse en la tradición budista mahāyanica transmitida por el norte de la India²³⁹. El texto del *Ja* 535, por su volumen y contexto, pudiera haber influenciado a la versión china 盧至長者因緣經 539²⁴⁰, la cual se cree que sea la versión anterior desde la que fuera introducido este relato en Japón²⁴¹. Las conexiones de los personajes con sus vidas pasadas y la tacañería con la que se describe al comerciante, identificado normalmente como Kosiya, corresponden con la descripción del *Ja* 535²⁴². Sin embargo, en el *Ja* 535 la deidad Sakka se manifiesta principalmente para rogar por la compasión del éste y no precisamente para reprenderlo. De modo que la moraleja final del *Ja* 535 no concuerda con el UJI 85. La versión japonesa del UJI 85 termina destacando el papel de Sakka, deidad que logra cambiar la actitud de Rushi salvándolo de caer en el infierno, mientras que el *buddha* Gautama queda relegado a un papel irrelevante en la historia. Debido a su similitud con el mensaje ético de la moraleja del UJI 85 y coincidiendo además que se identifica a Sakka como la vida pasada del *buddha* Gautama, se ha analizado como posible fuente primaria india del UJI 85, el *Biḷārikosiya-jātaka* (*Ja* 450)²⁴³.

²³⁹ Kim, 1998: 9. El relato *Maṃjarī-jātaka* (*Mvu* 2048) es, la versión paralela sánscrita del *Ja* 535, adscrita a los textos *vinaya* de la escuela *Mahāsāṅghika-Lokottaravāda*.

²⁴⁰ T0539_14.0825a15.

²⁴¹ Se pueden encontrar otras versiones de esta historia de origen indio en diferentes traducciones de textos budistas en chino clásico (Kim, 2017: 132), de entre las cuales los relatos japoneses cuentan con grandes similitudes además con la versión china del *Hōj* 77-11 (Itō, 1980: 57).

²⁴² Fausbøll, 1891: 382-412; Kim, 2017: 3.

²⁴³ Fausbøll, 1887: 62-69.

Tabla 10 Identificación de las vidas pasadas en diferentes versiones de esta fábula

Personaje	<i>Ja 130</i>	<i>Ja 450</i>	<i>Ja 535</i>	KON 3-22	UJI 85
Sakka	<i>buddha</i>	<i>buddha</i>	<i>buddha</i>	Taishakuten	Taishakuten
Canda	-	Sariputta	Moggallāna	-	-
Suriya	-	Moggallāna	Kassapa	-	-
Mātali	-	Kassapa	Ānanda	-	-
Pañcasikha	-	Ānanda	Anuruddha	-	-
Narada	-	-	Sariputta	-	-
Comerciante	Kosiya	(monje)	(monje)	Rushi 盧至	Rushi 留志長者
Rey		desconocido	-	-	-
Ministro		-	-	-	-
Ninfa	-	-	Uppalavaṇṇā	-	-
<i>buddha</i>	Sakka	Sakka	Sakka	<i>buddha</i>	<i>buddha</i>

Tabla creada por el autor.

4.1.4 Los benefactores laicos del *dharma*

La figura de los personajes laicos que patrocinan la comunidad budista aparece en muchos textos budistas²⁴⁴. Este tipo de seguidores laicos desempeñaron un papel fundamental en la preservación histórica del budismo, ya que daban cobijo y manutención a la comunidad mendicante. Si consideramos que los renunciantes budistas en la antigua India habían abandonado por completo cualquier tipo de actividad remunerada, podemos intuir hasta qué punto debió dársele importancia a su patronazgo. Esta dependencia continua, de las dádivas que recibían por parte de los devotos laicos (P. *upāsaka*, Jp. *zaikeshu* 在家者), infundió que progresivamente se fueran añadiendo, según la situación lo requiriera, nuevos preceptos monásticos (P. *vinaya*). Ya para la era del *buddha* Gautama se había consolidado la creencia de este tipo de actos de generosidad como ofrendas que derivan en acumular méritos religiosos. Eso sí, cuán mayor era el prestigio del asceta mayor era la retribución que se cree obtener.

²⁴⁴ Este tipo de benefactores de la comunidad budista, descritos comúnmente como la figura de un comerciante o personaje laico de gran poderío económico (長者), son descritos en el KON como poseedores de grandes fortunas, destacándose que su prosperidad se debe a las buenas obras acumuladas en sus vidas anteriores. El criterio ético en este caso remarca que, en sus vidas anteriores, como creyentes laicos, fueron con su riqueza grandes benefactores y acumularon méritos religiosos realizando donaciones a la comunidad budista (Hirota, 2009: 77).

Motivo por el que la preocupación ante la mirada, social, de sus benefactores, repercutió significativamente en el concepto de estos como figura idílica de ascetas dignos de recibir tales donaciones, ya que se los estima como portadores de una gran dicha (Jp. *fukuden* 福田). La tradición de alimentar mediante donaciones altruistas a mendicantes (P. *yācaka*), basada en esta idea, continúa viva en numerosos países del sudeste asiático. Esta costumbre es la trama principal entorno a la que se desarrolla el *Biḷārikosiya-jātaka* (Ja 450). Este relato basa su exposición del mensaje ético narrando este tipo de donación altruista como la «virtud de la generosidad» (P. *dānaguṇa*). En esta historia se dice que esta costumbre era la tradición de una familia pudiente de Vārāṇasī (Benarés, P. Bārāṇasī, en el texto original), instaurada por el patriarca de esta familia, el cual es identificado como la vida pasada del *buddha* Gautama²⁴⁵. Se cuenta que tanto él como sus hijos logran gracias a ello renacer en el cielo como poderosas deidades.

Érase una vez, en Bārāṇasī, durante el reinado de Brahmadata, el *bodhisattva* nació en el seno de una familia pudiente. Cuando llegó a la edad adulta, adquirió su riqueza, y cuando su padre falleció, éste heredó el cargo de comerciante. Un día, observando la gran riqueza con la que contaba, pensó: “Mi fortuna es conocida. Sin embargo, ésta no la podré llevar conmigo en mi próxima vida. Procederé a hacer una gran ofrenda y me desprenderé de mis posesiones materiales.” Construyó una ermita (P. *dānasālam*) para realizar donaciones y continuó durante toda su vida compartiendo su riqueza generosamente. Cuando llegó su hora, exhortó a su hijo para que continuara con esta práctica dadivosa en su nombre y tras esto renació en el cielo Tāvatisabhavana como el dios Sakka²⁴⁶. Su hijo siguió de ese modo con la práctica altruista y encomió también a su hijo para que la preservase. Tras esto, cuando llegó su momento, renació entre los *deva* como Canda, dios de la luna. Su hijo se convirtió en Suriya, el sol. Éste tuvo otro hijo, Mātali, que se convirtió en el auriga de Sakka en el cielo. El hijo de éste renació también en el cielo como Pañcasikha, uno de los Gandhabbas, [afamados músicos celestiales].

(Ja 450.2 – Ja 450.3.3)

²⁴⁵ “...yo fui entonces precisamente Sakka” (...*Sakko pana aham evā* 'ti) Ja 450.24.5.

²⁴⁶ *‘dhanam paññāyati, etassa uppādakā na paññāyanti, imaṃ dhanam vissajjetvā mahādānam dātuṃ vaṭṭatī’* ti *dānasālam kāretvā yāvajīvaṃ mahādānam pavattetvā āyupariyosāne ‘idaṃ dānavattam mā upacchindī’* ti *puttassa ovādam datvā tāvatimsabhavane sakko hutvā nibbatti.* (Ja 450.2.3-Ja 450.2.6)

A continuación, tras esta primera introducción aparece por primera vez el sexto varón de esta familia. Éste, conocido como Kosiya, destruye la ermita que habían constituido sus antepasados para repartir sus bienes y decide acabar con el linaje tradicional de su familia. Entonces el patriarca, reencarnado como Sakka, decide descender desde el cielo hasta su antigua residencia presentándose allí acompañado por sus descendientes, con la intención de escarmentar a Kosiya. Para esto, sus antepasados, adquieren la forma de unos brahmanes los cuales insisten, debido a su gran pulcritud y solemnidad, en ser dignos del adecuado reconocimiento social que entonces se les profesaba.

Sin embargo, el sexto de este linaje carecía de fidelidad, tenía un corazón áspero, carente de amor y tacaño. Destrozó la ermita de las dádivas y la quemó tras echar de allí a los mendicantes, abandonándolos a su suerte, no dándoles ni siquiera una gota de aceite del final de un hierbajo²⁴⁷. Entonces, Sakka rey de los *devas*, rememoró sus acciones pasadas pensando: “¿Habría sido mi tradición preservada? Mi hijo cumplió mi exhortación y fue generoso. Gracias a esto se convirtió en el dios del sol, y su hijo a su vez en el dios de la luna, y el hijo de éste en Mātali, y su hijo en Pañcasikha; pero el sexto de nuestra estirpe ha quebrantado esta tradición familiar²⁴⁸.” Entonces, pensó: “He de ir a corregir su mala conducta y mostrarle la [importancia de cultivar] el fruto de la generosidad (P. *dānaphalam*).” Reunió a Canda, Suriya, Mātali y Pañcasikha y les dijo: “Queridos míos, nuestra tradición familiar ha sido corrompida por el sexto de nuestro linaje. Éste ha quemado nuestra ermita y ha dispersado a los mendicantes sin ofrecer cosa alguna a nadie. Debemos darle un escarmiento²⁴⁹.” Sakka fue con los otros dioses, [descendientes de su linaje] a Bārāṇasī. (*Ja* 450.3.8- *Ja* 450.3.12)

Esta primera parte se centra en presentar la integridad moral de los ancestros de Kosiya, los cuales gracias a la continuación de su tradición familiar como filántropos resucitan, así como era deseado en la ideología védica, junto a los antepasados en el cielo. Esta aspiración fundamenta la moraleja final de este *jātaka*.

²⁴⁷ *Chaṭṭho pana assaddho ahosi thaddhacitto nisneho maccharī, dānasālam viddhamsetvā jhāpetvā yācake pothetvā nīharāpesi, kassaci tiṇaggena uddharitvā telabindumpi na deti* (*Ja* 450.3.3-*Ja* 450.3.5).

²⁴⁸ *Tadā sakko devarājā attano pubbakammaṃ oloketvā ‘pavattati nu kho me dānavamso, udāhu no’ ti upadhārento ‘putto me dānaṃ pavattetvā cando hutvā nibbatti, tassa putto sūriyo, tassa putto mātali, tassa putto pañcasikho gandhabbadevaputto hutvā nibbatti, chaṭṭho pana taṃ vamsaṃ upacchindī* (*Ja* 450.3.5- *Ja* 450.3.8).

²⁴⁹ *sammā, amhākaṃ vaṃse chaṭṭho kulavamsaṃ samucchinditvā dānasālam jhāpetvā yācake nīharāpesi, na kassaci kiñci deti, etha naṃ damayissāmā* (*Ja* 450.3.10- *Ja* 450.3.11).

El paradigma social marca la tendencia con la que se interpreta la narrativa, lo cual prueba qué aspectos suscitaban interés entonces. Las versiones japonesas no indican la generosidad como el medio para renacer en el cielo junto a los antepasados. No obstante, en cierto modo, el UJI 85 continúa con el mensaje ético descrito en la versión clásica de este *jātaka*, ya que se describe a su personaje principal, Rushi — Kosiya en la fábula india —, como un adinerado comerciante carente de generosidad incluso para con sus propios familiares y sirvientes. En el UJI 85, la renuncia y desapego a los bienes materiales no está reflejado del mismo modo. El contexto de esta versión japonesa no indica esto como la tradición familiar que conduce a reencarnarse en el cielo, sino que se enfatiza el deseo acérrimo del protagonista, definiéndolo como poseído por el *dios del apego* (慳貪の神). Rushi, jactancioso, se vanagloria furtivamente de disfrutar de una situación privilegiada superior al *status* divino de las deidades indias: Bishamonten²⁵⁰ (Sk. Vaiśravaṇa, Jp. 毘沙門天) y del propio rey de los *devas*, Taishakuten (Sakka en la versión clásica *jātaka*). Este preámbulo narrativo en el que se muestra como premisa su arraigo por lo material, nos anticipa la conclusión que más adelante desarrollaremos, ya que esta afirmación debió ser considerada por la audiencia japonesa como una ofensa a las deidades. Aunque, no debemos pasar por alto, por otro lado, que esto fuera interpretado de este modo precisamente porque la implicación ética del relato, al menos, es similar. Desprenderse de posesiones materiales como medio de expiación kármica, es la principal idea que se conservó de este *jātaka* en el UJI 85.

Antaño, en la India antigua, vivía Rushi, un hombre opulento y adinerado donde los hubiera. Poseía un innumerable número de almacenes, pero era tacaño como nadie, y no compraba nunca alimentos ni ropa ni a su familia, ni tampoco a sus sirvientes²⁵¹. Cuando él deseaba algo, solía comerlo a escondidas, pero un día dijo: “¡Mujer, tráeme todo el arroz, bebida y fruta que puedas!

²⁵⁰ Vaiśravaṇa, también conocido como: Kubera, es el dios de la fortuna y nieto de Brahma. En la mitología india se dice además que este dios es el rey de los ogros *yakṣa* (Sk. *yakṣa* P. *yakkha* Ch. 夜叉 o 藥叉). Tras su incorporación a la literatura budista, pasó a ser una de las deidades protectoras del budismo (Kamimura, 2004: 189). Bishamon(ten) 毘沙門(天) (JIK 6, KOH 56, KOH 61, KOH 65, KOH 68, KOK 53, KOK 54, KOK 218, KOK 565, KON 1-9, KON 2-25, KON 6-9, KON 7-12, KON 11-27, KON 11-35, KON 12-32, KON 12-34, KON 17-6, KON 17-42, KON 17-43, KON 17-44, SHA 5-22, UJI 85, UJI 101, UJI 192).

²⁵¹ 今は昔、天竺に留志長者とて、世にたのしき長者ありける。大方、蔵もいくらともなく持ち、たのしきが、心の口惜しくて、妻子にも、まして従者にも、物食はせ、着する事なし。(UJI 85.1.1-UJI 85.1.3)

[Tengo un hambre atroz ya que] me posee el dios del apego a las cosas materiales y quiero venerarlo [como se merece]²⁵².”

“Así que, ¿lo venerarás con la comida? Eso es algo digno de mención” — afirmó alegremente su esposa. Después de prepararle la comida y dársela, [Rushi] la tomó y se dispuso a comerla en un lugar donde nadie le viese. “La saborearé tranquilamente” — pensó, y se fue llevando la comida a ese lugar introduciéndola en una fiambarrera y llevando sus bebidas alcohólicas en una vasija. “En este árbol hay pájaros, allí hay gorriones” — decía, mientras elegía dónde pararse a comer. Se adentró en el monte y a la sombra de un árbol donde nadie podía verle dijo: “¿Qué gran satisfacción y alegría, no hay nada equiparable a estos placeres! — tras lo cual comenzó a cantar:

*Ahora en el campo, disfruto del gran placer de comer y beber,
qué vida más placentera,
incluso mayor que las de las deidades
Bishamon y Taishakuten*²⁵³. (UJI 85.2.1-UJI 85.2.2)

Esta afirmación llega a oídos del dios indio Taishakuten (Sakka, en la versión india), que decide, al igual que sucediera en el *jātaka*, desplazarse hasta allí para dar una lección al comerciante. La idea de que el mercader había incumplido la tradición familiar está ausente en la versión japonesa. En el UJI perdura el apartado del relato *jātaka* en el que esta deidad se manifiesta en el mundo humano (en este caso individualmente, ya que no se menciona su parentesco) de un modo insólito: adoptando la forma física y transformándose en el propio

²⁵² 「飯、酒、くだ物どもなど、おほかにしてたべ。我につきて物惜しまする慳食の神祭らん」 (UJI 85.1.4-UJI 85.1.5)

²⁵³ A pesar de que el UJI no está escrito en *kanbun* 漢文, adaptación japonesa del chino clásico, este fragmento del texto y su versión homóloga en el KON, utilizan el chino clásico para narrar este canto del comerciante del siguiente modo: 「今曠野中、食飯飲酒大安樂、猶過毘沙門天、勝天帝釈」 (UJI 85.2.3-UJI 85.2.4), 「我今節慶際、縱酒大歡樂、踰過毘沙門、亦勝天帝釈」 (KON 3-22). Este apartado parece ser una cita textual de su fuente en chino clásico (盧至長者因緣經 539) (Takahashi y Masuko, 2018a: 649-651). Este apartado, como si de una recitación mántrica se tratase, ya que difiere claramente del estilo en el que está redactado el UJI, denota la sarna de la alegoría irónica que se quiere hacer de que este comerciante se jacte de una opulencia mayor a la de las deidades indias, a las cuales se les asociaba la capacidad de, entre otros muchos portentos, atraer la fortuna. Este canto parafrasea la versión china mencionada (縱令帝釋、今日歡樂、尚不及我、況毘沙門。復作是言。我今節慶際縱酒大歡樂踰過毘沙門。亦勝天帝釋) (T0539_14.0822a21-T0539_14.0822a24). Además, la versión anterior al UJI, el KOH 56, contiene una transcripción mimética de esta estrofa recitada por Rushi para vanagloriarse de su gran opulencia 「今日曠野中、飯酒大安樂、猶過毗沙門、亦勝天帝釈」 (Itō, 1980: 56). Esto nos indica que quizás, esto sea un ejemplo sarcástico con el que cambiar el tono narrativo del relato, para captar el interés de la audiencia.

mercader. Sin embargo, la motivación de la deidad toma un matiz singular en el UJI, ya que se dice que es la aversión (憎し) hacia el comerciante lo que hace que la deidad, indignada, vaya frente a su casa para reprenderlo.

Esto fue observado por el dios Taishakuten. El dios, odiándolo, se transformó tomando la forma del adinerado Rushi y se presentó en su casa²⁵⁴. “Así que, en mi monte, venerando al dios de la avaricia has logrado acumular toda esta riqueza, ¿eh? Pues, [que sepas que] ese dios ya no te respalda y ya no vas a necesitar nunca más ser tacaño, así que lo haré de este modo” — dijo [Taishakuten] y tras abrir los almacenes comenzó a repartir sus riquezas a sus familiares, sirvientes y todo aquél que pasaba por allí, desde ascetas hasta mendicantes. Sacó todos sus tesoros y los repartió. (UJI 85.2.4 - UJI 85.3.6.)

La transformación del pensamiento en este relato es notable. Del UJI destaca no solamente la pérdida de énfasis sobre la tradición familiar propia de la fábula *jātaka*, sino que el texto japonés muestra que es el odio lo que mueve a la deidad a actuar y reprender al opulento mercader. Este episodio, donde la deidad reprende al protagonista, varía notablemente entre la versión del UJI y el *Ja* 450.

4.1.5 El escarmiento dado por los *devas*

La moraleja principal de la versión clásica de este *jātaka* es clara: se encomia a la audiencia laica a que realice ofrendas generosas con el objetivo de renacer en el cielo junto a sus antepasados. Para exhortar a esto, en la fábula *jātaka* se continúa narrando cómo Sakka y los otros cuatro dioses, transformados en brahmanes mendicantes, ponen a prueba la generosidad de Kosiya. Estos solicitan persistentemente al comerciante mantener una actitud altruista, afirmando que esto repercute no sólo en esta vida, sino también en las venideras. Perturbado por las posibles consecuencias kármicas de su negligencia, Kosiya acepta de mala gana, y, finalmente, desconociendo la verdadera naturaleza de que aquellos brahmanes, los alimenta con el peor pienso de su ganado. A pesar de que el mensaje principal de este relato contiene una marcada influencia védica, en este punto de la fábula, además, se introduce el

²⁵⁴ [...] 憎しとおぼしけるにや、留志長者が形に化し給て、彼家におはしまして [...].

concepto del infierno (P. *niraya*), un aspecto aún no desarrollado por completo en el pensamiento védico²⁵⁵.

Entonces, el adinerado había tenido la oportunidad de verse con el rey. Justo cuando estaba regresando y atravesaba la séptima puerta, mientras se encontraba observando la calle, Sakka, dijo a los dioses: “Esperad, yo iré primero. Después venid vosotros uno a uno sucesivamente.”

Dicho esto, se presentó delante del comerciante y le dijo: “Mi señor, deme algo para comer.”

Kosiya: “¡Aquí no hay nada para que tú puedas comer brahmán! ¡Lárgate a otro lado!”

Sakka: “Poderoso señor de gran riqueza, cuando los brahmanes solicitan alimento, no se debe rechazar [la oportunidad de realizar una dádiva].”

Kosiya: “Brahmán, en mi casa no hay comida alguna que haya sido cocinada, ni ningún alimento [para ofrecerte]. ¡Lárgate a otro lado!” — dijo [rudamente].

“Gran comerciante, te recitaré una poesía, presta atención” — le dijo Sakka, pero [Kosiya] el comerciante respondió: “No he pedido que me recites ningún poema, márchate, no quiero verte aquí de pie más.” Sin embargo, Sakka hizo caso omiso de esas palabras y entonó los dos siguientes versos (*Ja* 450.3.12-*Ja* 450.4.3):

“Incluso aquellos que no cocinan, son dadivosos.

Tú, en cambio, aun habiendo cocinado, no compartes. || Ja_X:111 ||

El que es avaro y negligente precisamente no dona.

***Pero el que busca la virtud, dadivoso, posee sabiduría”.** || Ja_X:110 || ²⁵⁶*

²⁵⁵ En el *RV*, el texto más antiguo de la tradición brahmánica, compuesto aproximadamente entre el 1500 a. C y el 1000 a. C, no aparece el término *duḥkha* (Harikai, 2000: 71-72). Este texto, vinculado también al mantenimiento de los sacrificios anuales a los difuntos que todo hijo que se preciara debía realizar, dio origen a este tipo de creencias dentro de la ideología védica, esenciales para perpetuar la estancia en el más allá de los antepasados. De hecho, según se pensaba entonces, la pervivencia de los espíritus en ese más allá, peligraba de no obtenerse un hijo varón. Así, la conservación de la prole supuso algo más que una mera perpetuación existencial, ya que requería de la adecuada ejecución del ritual además para ello. Esto, en el contexto religioso de la ideología védica entrañó que las buenas acciones (Sk. *sukṛt*), no se interpretasen estrictamente vinculadas a un comportamiento ético — salvo por lo que se refiere a mantener la palabra dada, decir la verdad y cumplir ese tipo de ritos— por lo que, para entonces, aún, el lugar del más allá al que debían partir los malhechores no había suscitado el suficiente interés. No obstante, aunque la idea del infierno no se había establecido todavía, en el *RV* se pueden encontrar ciertas alusiones a una especie de inframundo, oscuro y temido, en el que enterrar a aquellos que obraban mal (Sk. *duṣkṛt*): aquellos traidores que incurrían en una ofensa (Rubio, 2012) (*RV* VII. 104, 3) (Harikai, 2000: 73). Durante un considerable período de tiempo, Yama (Cf. nota 477) fue honrado como el dios guardián de ese más allá, el cielo paradisíaco de los ancestros (Sk. *pitāra*) al que se deseaba trasladar las almas de los antepasados en la tradición védica (*RV* X, 14) (Kanaoka, 2017: 130-131), el mismo que se sugiere en el *Ja* 450.

²⁵⁶ *Maccherā ca pamādā ca, evaṃ dānaṃ na dīyati; Puññaṃ ākaṅkhamānena, deyyaṃ hoti vijānatā ti.*

Estos [versos] significan²⁵⁷ : ¡Oh gran comerciante! Los hombres sabios y benévolos acostumbran a donar comida a los «maestros monjes» (P. *bhikkhācariyāya*) aun cuando no hay nada cocinado. ¿Cómo podrías tu no ofrecerles nada? No sería correcto que no se les diera lo que es adecuado y correspondiente. Así la dádiva no es donada [por aquél que] posee los **dos defectos**²⁵⁸ de la avaricia y negligencia. En cambio, el hombre ilustre deseando comprender la virtud es dadivoso²⁵⁹ (Ja 450.5.1-Ja 450.5.5).

Cuando el comerciante Kosiya escuchó esto respondió: “Está bien, entra en mi casa y toma asiento. Recibirás algo de comida.” Sakka, entró en la casa y se sentó tras repetir aquellos versos. Después, el siguiente en venir a pedir alimento fue Canda. (Ja 450.6.1-Ja 450.6.2)

Kosiya: “No hay comida para ti. ¡Márchate!”

Canda: “Gran señor, hay un brahmán dentro sentado. Seguramente has tener algo que compartir con este otro brahmán, por lo que entraré yo también.”

Kosiya: “¡Aquí no hay alimento para ningún brahmán! ¡Márchate! — y antes de que acabara de pronunciar estas palabras Canda le dijo: “Gran señor, escucha este poema de dos versos” — y recitó (Ja 450.6.2- Ja 450.6.6):

*“Cuando el hambre y la sed hacen que el miserable tema ser generoso, esta necesidad, habrá de ser pagada en esta vida y en la próxima. || Ja_X:111 ||
Por lo tanto, el dadivoso, conquista la impureza revirtiendo [las causas de poseer] un corazón tacaño, logrando con sus donaciones sustentar un futuro en el otro mundo con sus manos.” || Ja_X:112 ||²⁶⁰*

Entonces Kosiya afirmó temer esto. [Kosiya dijo:] “Yo, que tan poco doy a los demás, algún día pasaré hambre y sed”. “Quien tema pasar hambre y sed, precisamente así, será oprimido en

²⁵⁷ La glosa posterior a los versos que se ha traducido en el presente trabajo de investigación, pertenece a los comentarios (P. *aṭṭhakathā*) atribuidos a *Buddhaghosa* (Cf. nota 116) de las versiones clásicas de fábulas *jātaka* del *Ja*. Estos apartados, han sido traducidos siguiendo el formato que tienen estas historias en el repositorio en línea de *University of Edinburgh* (2021), donde normalmente, no se pueden encontrar dichos comentarios traducidos al inglés.

²⁵⁸ *Dosa* : ① m. [Sk. *doṣa*] 過惡, 過失, 欠点, 病素. ② m. [Sk. *dveṣa*] 瞋, 瞋恚 (PAL, 2005: 159).

²⁵⁹ *Dānañhi maccherena ca pamādena cāti dvīhi dosehi na dīyati, puññaṃ akaṅkhamānena vijānatā paṇḍitamanussena dātābameva hoṭīti*

²⁶⁰ ‘*Yasseva bhīto na dadāti maccharī, tadevādadato bhayaṃ; Jighacchā ca pipāsā ca, yassa bhāyati maccharī; Tameva bālam phusati, asmim loke paramhi ca. ‘Tasmā vineyya maccheraṃ, dajjā dānaṃ malābhībhū; Puññāni paralokasmim, patitthā honti pānina’ nti.*

este mundo y en el próximo, sufriendo con gran intensidad el miedo y agonía de pasar hambre y sed. Padecerá pobreza perpetuamente. Convertíos en aquellos que logran conquistar la impureza de la avaricia”²⁶¹ [— exhortó Canda] (*Ja* 450.7.1- *Ja* 450.7.5). Entonces, el comerciante se asustó al oír esta afirmación. Habiendo escuchado estas palabras Kosiya el comerciante dijo de mala gana: “Bueno, anda, pasa, te daré un poco de comida.” De este modo Canda entró en el hogar del comerciante y se sentó junto a Sakka. Tras esperar al momento adecuado, Suriya, dios del sol, se aproximó al lugar para pedir sustento repitiendo los dos siguientes versos (*Ja* 450.8.1- *Ja* 450.8.3):

*“Difícil es dar, difícil es realizar el karma de los virtuosos.
Para los no dadivosos, dificultoso es imitar al virtuoso. || Ja_X:113 ||
Por lo tanto, tras esta vida, los no dadivosos van al infierno,
mas los virtuosos descansan finalmente en el cielo”. || Ja_X:114 ||²⁶²*

Entonces, difícil es dar, difícil es ser caritativo y superar la avaricia. Debería darse ofreciendo, mas es difícil obrar así, difícil es de realizar este *karma*. Como si de una guerra se tratara, así en verdad debería tomarse este ejemplo. Los necios no comprenden el fruto de las dádivas, [por eso] es éste el camino que recorren. Sin embargo, aquellos que son caritativos ponen en práctica el *dharma* de los «sabios bodhisattvas», llevándoles esta [práctica] muy lejos. Pero los rácanos no son generosos a causa de su avaricia y por su falta de sabiduría caen en el infierno.²⁶³ (*Ja* 450.9.1- *Ja* 450.9.5).

Aquí el concepto de *bodhisattva*, declinado en **genitivo plural**, designa como «**sabios bodhisattvas**» (*sappurisānaṃ bodhisattānaṃ*) a aquellos que ponen en práctica el espíritu dadivoso que se desea transmitir con la moraleja de esta fábula. Curiosamente, en este comentario, dicho término es utilizado, no como epíteto de la vida pasada que se le atribuye al

²⁶¹ *Tattha yassa bhāyati ‘ahaṃ aññesaṃ datvā sayam jighacchito ca pipāsito ca bhavissāmī’ ti yassā jighacchāya pipāsāya bhāyati. Tamevāti taññeva jighacchāpipāsāsāṅkhātā bhayam etam bālam nibbattanibbattaṭṭhāne idhaloke paraloke ca phusati pīleti, accantadāliddiyam pāpunāti. Malābhibhūti macchariyamalam abhibhavanto.*

²⁶² *‘Duddadaṃ dadamānānaṃ, dukkaraṃ kamma kubbataṃ; Asanto nānukubbanti, sataṃ dhammo durannayo. ‘Tasmā sataṅca asatam, nānā hoti ito gati; Asanto nirayam yanti, santo saggaparāyanā’ ti.*

²⁶³ *Sataṃ dhammoti sappurisānaṃ bodhisattānaṃ dhammo aññehi duranugamo. Asantoti macchariyavasena dānaṃ adatvā asappurisā nirayam yanti.*

buddha Gautama, sino con una connotación más universal²⁶⁴, más próximo al significado que se le atribuye a este concepto como el ideal de la práctica budista en la tradición Mahāyāna. El relato continúa explicando la falta de hospitalidad del comerciante para con aquellos brahmanes.

El comerciante, no viendo cómo poder rehuir de aquella situación le dijo a Suriya: “De acuerdo, pasa tú también y siéntate junto a los demás brahmanes, algo te daré para comer.” Tras esperar un poco, Mātali vino allí y solicitó algo para comer, pero [una vez más, Kosiya rechazó su petición por lo que] comenzó a recitar este séptimo verso (*Ja* 450.10.1-*Ja* 450.10.3):

*“Algunos dan lo poco que tienen, otros,
aunque les abunda no les gusta dar.*

*Aquél que da aun teniendo poco,
será recompensado como si hubiera ofrecido un millar.”* || *Ja*_X:115 || ²⁶⁵

Entonces, algunos dan lo poco que tienen. ¡Oh, gran comerciante! Algunos hombres ilustres ofrecen aun lo poco que tienen y lo dan. Esto no significa desear ni dar numerosas ofrendas a aquellos que están más desfavorecidos que uno, sino que, [se debe] confiar [en] los frutos [producidos por] el karma de dar dádivas, [el cual] es equivalente a un millar. Incluso regalando comida medida con una cuchara, [este mérito] equivale a un millar. Esto significa que estas ofrendas desinteresadas, que el gran fruto de esta obra, equivale a un millar.²⁶⁶ (*Ja* 450.11.1- *Ja* 450.11.5)

“Bueno, está bien, anda pasa y siéntate ahí tú también” — dijo [resignado el comerciante]. Del mismo modo, tras esperar un poco apareció en escena Pañcasikha y solicitó algo de alimento a Kosiya el comerciante. Justo cuando éste le había rechazado y dicho que se marchase de allí, Pañcasikha le respondió haciendo caso omiso a su negativa y dijo: “¡Cuántos lugares habré visitado ya para rogar por alimento! Pensé que en tu casa habría alimento para un brahmán como yo” — tras lo cual recitó el octavo verso (*Ja* 450.12.1- *Ja* 450.12.4):

²⁶⁴ Hiraoka, 2020: 21-22.

²⁶⁵ *Appasm' eke pavecchanti, bahunā eke na dicchare, appasmā dakkhiṇā dinnā sahasseṇa samaṃ mitā ti.*

²⁶⁶ *Tattha appasmeke pavecchanṭī mahāseṭṭhi ekacce paṇḍitapurisā appe pi deyyadhamme pavecchanti dadanti yevā' ti attho, bahunāpi deyyadhammena samannāgatā eke hīnasattā, na dicchare ti na dadanti, dakkhiṇā ti kammaṇ ca phalaṇ ca saddahitvā dinnam dānam, sahasseṇa samaṃ mitā ti evaṃ dinnā kaṭacchubhattamattāpi dakkhiṇā sahasadānena saddhiṃ mitā, mahāphalattā sahasadānasadisī yeva hotīti attho.*

*“Aquellos que viven el dharma, y aquellos que lo practican,
son generosos, aun cuando tienen familia que alimentar.
Los millares que un hombre opulento pueda dar,
no llegan ni a la suela del zapato de estos.” || Ja_X:116 ||²⁶⁷*

De este modo, sea en el retiro en el bosque o en una aldea, los tres tipos de conducta correctos (P. *tividhasucaritadhamma*) invitan a alimentar, a ofrecer conjuntamente diferentes tipos de frutas. Así debería él actuar. Esto quiere decir que las donaciones, aun cuando sean pequeñas o incluso insignificantes, han de ofrecerse a los brahmanes, poseedores del *dharma*, como si se tratase de alimentar a nuestra propia hija, [con este corazón se han de realizar]. El dador de mil, aquél que da cien mil, haciendo sufrir y oprimiendo a otros, por mucho que done y haga miles de sacrificios al cielo, estos no tendrán ningún valor. De este modo, ellos se jactan diciendo que dan cientos de miles, que su generosidad equivale a millares, mas este tipo de sacrificio que debería darse siguiendo el *dharma*, lo dan los hombres mezquinos, por lo que no tiene el valor ni de una décima sexta parte (*Ja* 450.13.1- *Ja* 450.13.9).

Kosiya el comerciante escuchó estas palabras y observó la afirmación de Pañcasikha, por lo cual pasó a preguntarle recitando el noveno verso (*Ja* 450.14.1- *Ja* 450.14.2):

*“¿Por qué no sería digna de tal virtud,
una gran ofrenda monetaria?
¿Por qué no iba alguien que dona mil,
a llegarle a la suela del zapato [de alguien que dona tan poco]?” || Ja_X:117 ||*

[Si] entonces, la práctica dadivosa (P. *dānayoga*) es [tan] incalculable, abundante y extensa, [y] equivale a cientos de millares. “¿Qué tipo de razón [habría para que ésta] no tuviera el valor de aquella que es ofrecida según el *dharma*? ¡Oh, brahmán! ¿Cómo lograría entonces el hombre que dona mil, lograr recibir [una recompensa de] cien millares? ¿Acaso no vale, aunque sea un hombre miserable el que haya donado? (*Ja* 450.15.1-*Ja* 450.15.5)

Respondiendo a esta cuestión Pañcasikha recitó la última poesía (*Ja* 450.16):

²⁶⁷ *Dhammaṃ care yo pi samuñchakaṃ care, dāraṇ ca posam dadam appakasmī pi, satam sahaṣṣānam sahaṣṣayāginam, kalam pi nāgghanti tathāvidhassa te ti.*

*“[Las obras] de los que actúan sin armonía,
oprimiendo, hiriendo y matando
a los que con un rostro triste se lamentan,
nunca podrán ser equiparables a las dádivas de los virtuosos.
Por mucho que quien tenga mil ofrezca mil,
esta ofrenda nunca llegará a la suela del zapato
de la generosidad de un pobre de corazón justo.” || Ja_X:118 ||²⁶⁸*

Así fue corregida la actitud [del comerciante]. Derrotado, quedó maltrecho y desfalleció. [Su argumento] fue revocado [con esta enseñanza], de tal manera que esto hizo que se lamentara y su corazón entristeciera (*Ja* 450.17).

Habiendo escuchado esta exhortación del *dharma*, el comerciante ofreció a Pañcasikha para entrar en su domicilio y le ofreció sentarse para tomar algo de alimento. Éste así lo hizo y tomó asiento junto a los demás brahmanes. Entonces Kosiya el adinerado comerciante llamó a su sirvienta y le pidió que entregara a los cinco brahmanes un poco de granos de arroz con cáscara. La sirvienta se aproximó a estos y les dijo dándoles el arroz que fueran a algún lugar a cocinarlo y comérselo. Los brahmanes contestaron que ellos nunca tocaban el arroz crudo. La sirvienta consultó al comerciante y le dijo que estos rehusaban tocar el arroz sin cocinar. Kosiya mandó a la sirvienta que les diera arroz sin cáscara, limpiado. Pero los brahmanes nuevamente lo rechazaron diciendo que no podían aceptar ningún alimento sin cocinar. De este modo la sirvienta volvió a consultar con el comerciante. Entonces Kosiya, [enfadado] le ordenó que les cocinara un poco del grano de su ganado y se los diera [a escondidas]. Así lo hizo la sirvienta, y llevó a los cinco brahmanes la comida del ganado cocinada. Estos se la comieron. Todos ellos tomaron las bolas de arroz y se las llevaron a la boca, pero se les atragantaron. Con los ojos desorbitados, comenzaron a perder la conciencia y cayeron agonizando. La sirvienta pensó que estos podrían haber muerto y asustada, fue a buscar a su amo y dijo: “¡Mi señor, los brahmanes no han podido tragarse la comida del ganado y se han muerto!” (*Ja* 450.18.1-*Ja* 450.19.9)

²⁶⁸ *Dadanti h' eke visame nivīṭṭhā, jhatvā vadhitvā atha socayitvā, sā dakkhiṇā assumukhā sadaṇḍā, samena dinnassa na aggham eti, evam sahaṣṣānam sahaṣṣayāginam, kalam pi nāgghanti tathāvidhassa te ti* ||Ja_X: 118 ||.

En el contexto indio de este *jātaka*, se menciona a los renunciantes budistas como «brahmanes-ascetas que guardan el *dharma*» (P. *dhammikasamaṇabrāhmaṇāna*)²⁶⁹. De este modo se adapta esta fábula al contexto catequético budista, narrándolos como mercedores de las dádivas de los laicos. La influencia del pensamiento védico, reinterpretado para transmitir el mensaje ético budista es evidente. Los *devas*, los cuales se transforman en brahmanes en el relato clásico indio, son mencionados como los «avezados renunciantes (budistas)» (P. *bhikkhācariya*): los legítimos beneficiarios de este tipo de ofrendas. No es extraño que se adopte en los textos budistas canónicos el término brahmán con la connotación de monje de elevado prestigio, en el sentido prácrito de la palabra²⁷⁰. Además, el relato no se queda aquí, sino que además añade a continuación la mentira como crítica de su comportamiento, matiz que es reiteradamente reprobado a lo largo de la literatura india. La narración de este *jātaka* no es una excepción en este sentido.

Kosiya pensó: “Ahora la gente me acusará a mí. Dirán que fui yo quien les dio a estos reputados brahmanes comida para bestias. Dirán que estos no las han podido tragar y me acusarán de haberlos matado. Corre, rápidamente, retira la comida de sus cuencos y cámbiala por el mejor arroz que se pueda cocinar.” Así lo hizo la sirvienta. El comerciante salió a la calle y se puso a parar a los viandantes. Cuando reunió un grupo considerable les dijo: “He alimentado a unos brahmanes con mi mejor comida y estos, con excesiva ansia han aceptado y comido mi gran dádiva, de tal modo que se han atragantado y han muerto. Os he congregado aquí para haceros saber a todos que yo estoy libre de toda culpa” — dijo exculpándose Kosiya a los allí presentes.

Entonces, los brahmanes [para el asombro] del gran número de personas que se habían reunido allí, se levantaron y dijeron: “Debéis comprender que el hombre que esta frente a vosotros está mintiendo”²⁷¹. Dice habernos dado de su propia comida, pero en realidad nos ha dado grano de

²⁶⁹ Sobre este tipo de apelativo y los tipos de brahmanes en el Canon, véase Ellis, 2021: 42-44. La supuesta problemática de referirse a los monjes budistas como *samaṇabrāhmaṇāna* ha sido mencionada con anterioridad (Sk. *samaṇabrāhmaṇāna-nyāyāt* (MW, 1960: 741; BON, 1986: 940). En ocasiones se define como compuesto *dvandva*, simplemente como «ascetas y brahmanes» (沙門と婆羅門, PAL, 2015: 334). Aun así, siguiendo en la línea argumental de Bronkhorst (2011a) y el hecho de que aparezcan numerosas alusiones en el Canon en las que se señala a los monjes budistas como brahmanes (*brāhmaṇa*)-ascetas (*samaṇa*), pero nunca a la inversa, nos hace pensar que probablemente deba interpretarse como compuesto *karmadhāraya*.

²⁷⁰ De hecho, se cree que el propio *buddha* Gautama utilizó este término para definirse a sí mismo (MN 98) (Bhikkhu, 2005: 113; Gombrich, 2013: 181-182).

²⁷¹ *Mahājane sannipatite brāhmaṇā uṭṭhāya mahājanaṃ oloketvā ‘passathimassa setthissa musāvāditam’.*

su propio ganado, el cual sabía cómo el estiércol. Después nos ha servido esta comida, mientras nosotros nos habíamos desmayado” — dijeron los brahmanes y sacaron del interior de sus bocas la comida que habían ingerido y la escupieron en el suelo mostrándola. (*Ja* 450.20)

La multitud comenzó a reprochar al comerciante y Sakka le dijo: “¡Serás necio, Kosiya! ¡Has quebrantado la tradición de nuestra familia, has destruido la ermita de la caridad y además has echado de mala manera a los mendicantes que te habían visitado! Ahora, [para colmo], nos has dado a nosotros, brahmanes de prestigio, la peor comida que podías darnos: el alimento de tu propio ganado. ¿Acaso piensas que vas a poder llevarte al otro mundo todas tus riquezas atadas a tu cuello?²⁷² (*Ja* 450.21.1- *Ja* 450.21.7)

4.1.6 Comparativa de las moralejas de esta fábula

En este punto se puede encontrar la moraleja secundaria de la versión clásica de esta fábula en el *Ja*, donde se crítica la falta de veracidad (*P. musāvāditam*) del comerciante como cualidad equidistante a su avaricia. A grandes rasgos podría decirse que la versión del UJI 85 mantiene la línea argumental del *Ja* 450, ya que continúa enfatizando la enseñanza de ser dadivoso con los demás. Sin embargo, en las versiones japonesas del UJI y KON nadie puede distinguir quién es el verdadero comerciante, ya que, para su escarmiento, esta deidad se hace pasar por el mercader cuando éste se ausenta. Este recurso narrativo probablemente provenga de la versión china 盧至長者因緣經 539, donde se indica cómo la deidad adquiere la forma del mercader y se presenta en su casa, para escarmentarlo²⁷³. La versión del UJI hace hincapié con un tono irónico en el aborrecimiento que siente la deidad india respecto al mercader ya que precisamente se describe la gran ofensa que siente ésta al oír que se vanagloriaba de haber obtenido éste su gran riqueza gracias al «dios de la avaricia».

²⁷² [...] *paralokaṃ gacchanto tava ghare vibhavaṃ gīvāyaṃ bandhitvā gamissasi maññe* [...].

²⁷³ 釋提桓因。即變己身。猶如盧至。即到其家 (T0539_14.0822a28-T0539_14.0822a29).

UJI 85.3.1- UJI 85.3.6	KON 3-22. 2.1- KON 3-22.2.3
<p>Considerando esta conducta como aborrecible, se transformó tomando la forma del adinerado Rushi y se presentó en su casa. “Así que, en mi monte, venerando al dios de la avaricia has logrado acumular toda esta riqueza, ¿eh? Pues, [que sepas que] ese dios ya no te respalda y ya no vas a necesitar nunca más ser tacaño, así que lo haré de este modo” — dijo [Taishakuten] y tras abrir los almacenes comenzó a repartir sus riquezas a sus familiares, sirvientes y todo aquél que pasaba por allí, desde ascetas, hasta mendicantes.</p>	<p>“Entonces Taishakuten, [antes de] visitar al Buddha, escuchó el comentario sarcástico del ricachón y enfadado, rápidamente adoptó su forma para darle un escarmiento, se presentó en su casa y comenzó a repartir a todo aquél que pasaba por allí, todos sus bienes tras abrir vaciar una a una las despensas”.</p>
<p>憎しとおぼしけるにや、留志長者が形に化し給て、彼家におはしまして、「我、山にて物惜しむ神を祭りたるしるしにや、その神離れて、物の惜しからねば、かくするぞ」とて、蔵どもを開けさせて、妻子を初めて、従者ども、それならぬよその人ども、修行者、乞食にいたるまで、宝物どもを取り出だして、配り取らせければ、みなみな悦て、分取りける程にぞまことの長者は帰たる。</p>	<p>其の時に天帝釈、仏の御許へ詣り給ふに、此の長者の如此く嘲ける声を聞給て忿を成して、盧至を罰せむが為に、忽に變じて盧至が形と成て盧至が家に至て、自ら庫倉を開て財宝を悉く取出て、十方の人を喚て与ふ。</p>

En estas versiones japonesas, con este escarnio Rushi pierde todos sus bienes en un singular desenlace: la deidad india lo lleva en presencia del *buddha* Gautama. El papel del *buddha* Gautama en las versiones japonesas, no es en absoluto relevante, sino que, al contrario, el argumento central de la ética de esta historia se resuelve indicando que el mérito de reencauzar la actitud del comerciante recae en la deidad india Taishakuten, y no en el *buddha* Gautama, ya que la mención a éste queda preterida de su narrativa.

Precisamente cuando todo el mundo estaba regocijándose [de la generosidad de su amo], fue entonces cuando regresó el auténtico hacendado. Abrió las despensas y encontró que todas ellas se encontraban vacías. Al contemplar a toda la gente a su alrededor disputando por sus tesoros, se quedó tan petrificado que no se podría explicar con palabras su tristeza. “Pero, ¿por qué me

hacéis esto?” — vociferó angustiado, y en ese momento, se percató extrañado de que había alguien exactamente con su misma apariencia. Sin poder creérselo comenzó a gritar diciendo: “¡Ése es un impostor! Yo soy el auténtico”, pero nadie le prestó atención.

“Pregunta a tu madre, en caso de acusar de algo al cielo” — dice el dicho popular [le respondió la deidad]. Si preguntas a tu madre te dirá: “Un verdadero hijo, es aquel que es generoso y comparte con los demás”. Pero como la discusión no llegó a ninguna parte, Rushi comenzó a mostrar su cadera diciendo: “Mirad, tengo aquí un moratón en la cadera, fijaos en esto para creerme”. Sin embargo, esta tretita no había pasado desapercibida a los ojos del dios Taishakuten, que también tenía la misma marca en la piel. (UJI 85.3.5-UJI 85.4.8)

En la moraleja del UJI 85 se puede observar su mensaje principal es amonestar la avaricia, o según indica literalmente el texto primario japonés: «el *karma* de la mezquindad» (Jp. *kendon no gō* 慳貪の業). Principalmente, en este punto, las versiones japonesas del KON y el UJI concuerdan con el mensaje original del relato clásico *jātaka* donde el apego a lo material (P. *lobha*) del comerciante es interpretado como la «mala conducta» (P. *pāpadhamma*) que lo hubiera conducido al infierno. Sin embargo, la línea narrativa de la versión del KON difiere principalmente del UJI en dos aspectos. Primero, en el KON es el *buddha* Gautama, y no Taishakuten, quien enseñando el *dharma* corrige la conducta del mercader avaro. El final de la versión del KON concluye de la siguiente manera:

“Sus familiares salieron, pero como ambos tenían apariencia idéntica, no pudieron diferenciarlos. ¡Aquél es un impostor! — dijo señalando a su doble mientras seguía diciendo: “¡Yo soy el verdadero Rushi!” Sin embargo, la gente no pudo distinguir quién era el auténtico Rushi. De este modo, como testigos fueron llamados la mujer e hijos del mercader, pero, aun así, estos tampoco supieron reconocerlo y señalaron erróneamente a la forma que había adquirido Taishakuten. Fueron llevados en presencia del mismísimo emperador, pero, aun así, nadie pudo juzgar correctamente cuál era el verdadero mercader. El propio emperador llevó en presencia del *buddha* [Gautama] a ambos. (KON 3-22.2.4 KON 3-22.2.10)

Por otro lado, en segundo lugar, en la versión del KON no se menciona que el mercader alcance ningún grado de iluminación²⁷⁴, y además es notable que en el UJI no se expone que sea el rescate del *buddha* Gautama lo que libra al mercader de caer en el infierno, sino que se apela a la magnanimidad de Taishakuten para ello²⁷⁵. Esta descripción resultaría desconcertante en el contexto indio, más aún cuando en ese mismo relato se introduce al *buddha* Gautama. No en vano, la promulgación de la compasión, al menos como recurso discursivo en el contexto *jātaka*, salvo excepciones, es una de las cualidades características que se atribuyen no a este tipo de deidades indias, sino al *bodhisattva*. Entonces, ¿por qué se le daría mayor importancia a esta deidad védica en el UJI? Para responder a esta incógnita necesitaremos recapitular sobre el proceso metafórico y catequético con el que fue usada su figura dentro de la tradición budista. La descripción miserable del comerciante y que se lo emparentase en las versiones *jātaka* con Sakka no es una mera coincidencia. Remontarnos a los orígenes de la tradición literaria que incluye a Sakka en relatos relacionados con la falta de generosidad de ciertos personajes, nos indicará los diversos usos interpretativos que derivaron en que finalmente esto sucediera en el UJI. En el *Ja* 450, se narra que Sakka es el patriarca de la familia a la que pertenece Kosiya, destacándose así el linaje de grandes filántropos que habría constituido el *buddha* Gautama en su vida pasada escenificada en este relato.

Entonces Sakka consultó a la multitud si sabían a quién pertenecía la riqueza de esta casa, pero la gente no supo contestar, por lo que Sakka continuó diciendo: “¿No habéis oído nunca hablar del gran dador, conocido como el comerciante dadivoso de Bārāṇasī que construyó la ermita de la caridad?” La multitud afirmó haber oído sobre esto y Sakka respondió: “Aquel hombre soy yo. Yo soy aquél comerciante que realizaba ofrendas caritativas. Ahora me he reencarnado en Sakka, rey de los *devas* (*Ahaṃ so seṭṭhi, taṃ dānaṃ datvā Sakko devarājā hutvā*), además, mi hijo también guardó la tradición familiar y se convirtió en Canda, hijo de los dioses. Su hijo a su vez se reencarnó en Suriya y su hijo por su parte en Mātali. El hijo de Mātali, [también renació en el cielo] como Pañcasikha. Ahora es músico celestial, pero antaño era el padre de

²⁷⁴ Cf. nota 299.

²⁷⁵ Asimismo, estos detalles narratológicos del UJI cuentan con una gran similitud con la versión de esta fábula presente en el KOH, lo cual nos hace creer que la fuente directa del UJI 85 fuera el KOH 56, versión posterior a la fábula del KON 3-22 con la cual, a lo largo de este análisis comparativo se ha encontrado mayor disparidad. (Itō, 1980: 57).

este malhechor. Los hombres sabios deben actuar con generosidad” — proclamó Sakka dirigiéndose a la multitud y para quitar de dudas a los allí congregados sobre su auténtica apariencia, se alzó brillando con tal fuerza que parecía que toda la ciudad fuese a prenderse fuego. (*Ja* 450.21.7-*Ja* 450.23.7)

Sin embargo, esto no es más que un recurso catequético, a través del cual la figura tradicional de Sakka fue reinterpretada para promulgar las enseñanzas budistas. En realidad, esto queda respaldado si analizamos que, en la tradición literaria india, a Sakka desde antaño se le achacaba el error de llevar una vida alejada del mensaje budista²⁷⁶. Por eso precisamente los narradores de los *jātaka* aprovecharon el personaje de Sakka en distintos contextos, con el nexo común de usarlo como ejemplo de conducta amoral. Como veremos a continuación, tradicionalmente los autores budistas se sirvieron de este recurso aleccionador, con el fin de dotar a las enseñanzas budistas incluso con la capacidad de reconducir a una de las más poderosas deidades védicas.

4.1.7 El rey de los *devas* y su vinculación con los Kauśikas

En el *RV* se pueden encontrar diferentes alusiones que dejan constancia de la devoción del antiguo clan de los «búhos»: Kauśika²⁷⁷ por obtener el beneplácito de Indra. Las principales referencias de invocaciones de este clan al rey de los *devas*, se encuentran a lo largo de su tercer capítulo (*RV* III. 26.1-3; *RV* III. 29.15; *RV* III. 30.20; *RV* III. 42.9; *RV* III. 50.4). La composición de éste es atribuida a Viśvāmitra, poeta-sacerdote (Sk. *ṛṣi*), que intermedia para que Indra interfiera como aliado de los Kauśikas.

tuvāṃ sutāsya pītāye pratnām indra havāmahe kuśikāso avasyávaḥ

²⁷⁶ Sakka, rey de las deidades en la tradición védica antigua, contaba con una gran popularidad en la literatura antigua india. Tal fue ésta que rápidamente pasó a formar parte de numerosos episodios también dentro de la literatura budista. Desde muy temprano, en los Vedas, esta deidad sería descrita como un glotón, un gran bebedor (Maeda, 2021: 35), un dios al que se le atribuía en la literatura védica un comportamiento muy alejado de la austeridad y generosidad. El Indra védico consume grandes cantidades de soma, la bebida litúrgica, y se embriaga con ella en el contexto ritual, ya que se creía que la copiosidad de las ofrendas repercutía directamente con los beneficios que esta deidad propiciaba.

²⁷⁷ MW, 1960: 318.

(RV III.42.9a-RV III.42.9c)²⁷⁸

“Llamamos, al ancestral, oh Indra, a beber el [soma] exprimido. **Nosotros los Kuśikās, que deseamos tu ayuda**”.

En el RV III. 33.5²⁷⁹, Viśvāmitra invoca a Indra, en la confluencia de los ríos Vipās y Śutudrī, solicitando que dejen pasar a las tropas de los Bharata acaudilladas por el rey Sudās. Con este diálogo lleno de poder mágico, se dice que los ríos deciden abrir su cauce y parar su corriente tras escuchar que el poeta-sacerdote invoca a Indra, el cual se nombra aquí a sí mismo como descendiente de Kuśika (hijo de Balakāśva y abuelo de Viśvāmitra²⁸⁰).

prā sindhum áchā bṛhatī mañṣā avasyúr ahve kuśikāsyā sūnūḥ
indro asmāñ aradad vájrabāhur ápāhan vṛtrám paridhīm nadīnām
(RV III.33.5c-RV III.33.6b)²⁸¹

[Viśvāmitra]: Mi elevada inspiración [se ha dirigido] hacia el río, adelante; **[yo], hijo de Kuśika**, te he invocado.

[Los ríos]: Indra, el [dios] de la maza en la mano ha excavado nuestros cursos, eliminó el obstáculo (Sk. Vṛtra) que rodeaba los ríos.

La fuerte devoción de este clan por Indra queda constatada en el RV. En la ideología védica la verdad en su nivel más trascendental «son» las palabras. Si las palabras «son» (Sk. *satya*) la auténtica manifestación de la Verdad, qué mejor modo de inferir en el mundo el resultado deseado que recitando aquello que se desea cumplir. Por lo tanto, el hecho de que se

²⁷⁸ Fragmentos del RV recuperados desde el repositorio en línea de <https://liberalarts.utexas.edu/lrc/rigveda/RV03.php#H03>, el 2 de marzo de 2022.

²⁷⁹ En otro apartado se menciona nuevamente la invocación a Indra como la intervención de Viśvāmitra en nombre del clan guerrero de los Kauśikas (RV III. 53. 9-12).

²⁸⁰ Mani, 1975: 20. Sobre el complejo entramado genealógico desarrollado en la literatura épica sobre la vinculación del linaje de los Kuśika hay diversas atribuciones: descendencia directa de Viṣṇu (p. 271), del rey asceta Jahnu (Ibid., 337) y otros parentescos (p. 447).

²⁸¹ Fragmentos del RV recuperados desde el repositorio en línea de <https://liberalarts.utexas.edu/lrc/rigveda/RV03.php#H03>, el 1 de marzo de 2022.

utilice precisamente la figura de Indra para exaltar la estirpe²⁸² de los Kauśika²⁸³, denota la implicación de este clan en la composición de los himnos del *RV*. De este mismo modo, este recurso narrativo fue explorado aún más en la literatura épica y en los *purāṇa*²⁸⁴ —género literario, coetáneo en sus fases más tempranas a la redacción del Canon Pāli —donde Indra se autoproclama a sí mismo como parte de este clan²⁸⁵. El reclamo de los descendientes de esta familia como apropiación de esta deidad védica es evidente. Diferentes personajes nombrados como Kauśika son utilizados como recurso ilustrativo, no solamente dentro del contexto brahmánico, sino también como método instructivo de diferentes relatos budistas. Ciertamente

²⁸² Sobre Indra en las *Upaniṣads*, Burnouf, *et al.* (2010) dicen: ‘**Indra**, ordinarily called **Śakra** or Śacīpati, the husband of Śacī. Among all the gods, it is he whose name occurs most often **in the (Buddhist) sūtras** and the legends. There, he ordinarily appears to Śākyamuni, with whom he has frequent conversations, and he **receives the title Kauśika, a title he bears in the Upaniṣads of the Brahmanical Vedas**’ (p. 163). Este bagaje en el que se hace alusión a Indra, como dios favorable a los Kauśika, puede leerse en el *Śatapatha Brāhmaṇa*, texto en el que se le menciona como si éste perteneciera a esta familia:

3.3.4.[18] *indrāgaceti | indro vai yajñasya devatā tasmādāhēdrāgaceti hariva āgaca medhātithemeṣa vṛṣaṇaśvasya mene gaurāvaskandinnahalyāyai jāreti tadyānyevāsya caraṇāni tairevainametatpramumodayiṣati*

3.3.4.[19] *brāhmaṇa gautama bruvāṇeti | śaśvaddhaitadāruṇinādhunopajñātaṃ yadgautama bruvāṇeti sa yadi kāmāyeta brūyādetadyadyu kāmāyetaṇi nādriyetyahe sutyāmiti yāvadahe sutyā bhavati*

3.3.4.[20] *devā brahmāṇa āgacati | taddevāṃśca brāhmaṇāṃścāhaitairhyatrobhayairartha bhavati yaddevaiśca brāhmaṇaiśca* (Śatapatha Brāhmaṇa III. 3.4.18-20, GRETIL, 2020)

‘18. ‘Come, O Indra!’ Indra is the deity of the sacrifice: therefore he says, ‘Come, O Indra!’ ‘Come, O lord of the bay steeds! Ram of Medhātithi! Wife of Vṛṣaṇaśva! Bestriding buffalo! Lover of Ahalyā!’ Thereby he wishes him joy in those affairs of his.

19. ‘**O Kauśika, Brahman, thou who callest thee Gautama.**’ Just so has this (formula) been devised in these days by Āruṇi, to wit, ‘thou who callest thee Gautama:’ he may say it, if he choose, and if he does not choose, he need not attend to it. ‘In so and so many days, to the Soma-feast,’ (stating) in how many days from hence the pressing is to be.

20. ‘Ye gods and priests, come hither!’ This he says to the gods and Brāhmans, because it is of these two, the gods and Brāhmans, that he has need’. (Egging, 1885: 81-82).

²⁸³ *ā tū na indra kauśika mandasānāḥ sutām piba nāvyam āyuh pra sū tira kṛdhī sahasrasām ṛṣim* (*RV* I. 10.11a-*RV* I. 10.11d) (Ibid.) “**Oh, Indra, [hijo de los] Kauśika(s)**, bebe, regocíjate con nuestro *soma* exprimido. Prolonga nuestras vidas aún más y concede al *ṛṣi* un millar de ganancias”.

²⁸⁴ Indra es descrito como la encarnación del hijo de Kuśika: Gādhi (*Brahma Purāṇa* XI. 88-91 (Traducción inglesa en Shastri, 1985: 74-75). Por otro lado, en el *Skanda Purāṇa*, se dice que un rey llamado Kauśika, siguiendo el consejo de un sábio ermitaño, termina venerando a Śiva (Mani, 1975: 401).

²⁸⁵ *indra uvāca /*

iyam pradīyatām mahyaṃ bhaginī me 'stu kauśikī /

tvatkośasambhavā ceyaṃ kauśikī kauśiko 'pyaham // VamP_28.25 //

tām prādāditi saṃśrutya kauśikīm rūpasamūtām /

sahasrākṣo 'pi tām grhya vindhyaṃ vegājjagāma ca // VamP_28.26 // (Vāmana Purāṇa, GRETIL, 2020)

‘**Indra requested [Parvati on behalf of heaven]:** “Let me have her. Let this Kauśikī be my sister. Because she was born from your Kośa, (outer skin) she is Kauśikī, **I am also Kauśika.**” Devī gave the beautiful Kauśikī to Indra. Sahasrākṣa (Indra who has thousand eyes) took her to the Vindhya Mountain; when they reached there Indra told her’ (Mani, 1975: 149).

podemos deducir que estos fueran introducidos por renunciantes que provenían del contexto brahmánico. Como veremos a continuación, estos autores introdujeron en otras fábulas del *Ja* también, diferentes personajes unificados con el equivalente en el lenguaje prácrito del Canon: Kosiya.

En la cultura védico-brahmánica, el rey de los *devas*, por lo general, se convierte en el exponente de la impureza propia de los *kṣatriyas*: bebedores, relacionados con la guerra y por lo tanto con la muerte. Esta es la idea que precisamente fue explorada por los autores budistas, los cuales vincularon a Kosiya como el heredero del comportamiento tendencioso de Indra (Sakka)²⁸⁶ en la literatura budista²⁸⁷. Sakka adopta en numerosas ocasiones diferentes formas en la literatura *jātaka*, aspecto que hereda de la tradición literaria védica²⁸⁸ en la que se narra que se manifiesta de muy diversas formas para embaucar a cuantiosos personajes, además de su conocida predilección por la bebida embriagadora (Sk. *soma*) que se le ofrecía en el ritual védico. Sirviéndose de este contexto, diversas fuentes budistas indias hacen referencia a Sakka, mencionándola como Kosiya. Los autores budistas se apoderaron también de esta faceta mundanal de la imagen de la deidad védica para ejemplificar con ello las enseñanzas budistas que critican la falta de generosidad. Un ejemplo característico de esto puede identificarse en el *Cūḷataṇhāsāṅkhayasutta* (MN 37.1-2), donde claramente, de un modo catequético, se utiliza a Sakka como el arquetipo de la vida mundana que en este tipo de relatos budistas se utiliza para exponer la enseñanza que anima a erradicar el deseo (P. *taṇhā* Sk. *trṣṇā*).

²⁸⁶ Se cree que la presencia de una descripción narrativa favorable a la figura de Sakka, en los textos budistas certifica la antigüedad de dichas historias (Ellis, 2021: 160), ya que esto se debió al dilatado culto que suscitaba dicha deidad védica antes de que los autores budistas se apropiasen de ella, aprovechándose de su popularidad, para exponer al *buddha* Gautama como su mentor.

²⁸⁷ DPPN, 1937: 308-309, 699-700; Sobre los relatos del *Mvu*, homólogos al *Ja*, en los que aparece Kauśika/Kosiya consúltese BHSD, 1953: 196.

²⁸⁸ En la mitología védica puntualmente se menciona que Sakka poseyera la fuerza mística *māyā*, energía espiritual mediante la cual se dice que logra transformarse a su voluntad en cualquier forma (RV VI. 47. 18) (Maeda, 2021: 87). Śāṅkara (aprox. mediados del s. VIII d. C) interpretaría esta energía como la ilusión (Sk. *māyāvāda*, Jp. 幻影論) que nos confunde, según él, la ignorancia (Sk. *avidyā*) (Miyamoto, 2008: 130) que hace que tergiveremos la unicidad de toda existencia (Ibid., 154-155). La influencia del pensamiento budista (Candradhara, 1996; Maeda, 1992; Reynolds, 1975) en la idea de la no-dualidad (Sk. *advaita*), ya desde tiempos del Vedānta clásico (Nakamura: 1983, 1996), su relación con la posterior exégesis de Śāṅkara (Maeda, 2006) y sus similitudes con el Mahāyāna, continúan siendo temas debatidos entre indólogos (Asokan, 2018; King, 1995).

Cuando Sakka, rey de los *devas*, se encontraba sentado a un lado, el gran [monje] Moggallāna, le dijo: “Kosiya, ¿cómo explicó el Bienaventurado resumidamente el estado de liberación en el que ha sido eliminado el deseo? Bueno sería que yo compartiera contigo [lo que] escuché”.

Ekamantaṃ nisinnaṃ kho sakkam devānamindaṃ āyasmā mahāmogallāno etad

*avoca: “yathā kathaṃ pana kho, kosiya, bhagavā saṅkhittena taṇhāsaṅkhayavimuttiṃ abhāsi
? Sādhu mayampi etissā kathāya bhāgino assāma savanāyā” ti.*

[...]

“Así lo hice, Moggallāna. Yo fui quien hizo que Sakka, rey de los *devas*, comprendiera el estado de liberación en el que ha sido eliminado el deseo” — le dijo [el *buddha* Gautama].

*Evam kho ahaṃ, mogallāna, abhijānāmi sakkassa devānamindassa saṅkhittena taṇhāsaṅkha
yavimuttiṃ bhāsītā” ti*²⁸⁹

Este recurso es utilizado ampliamente, no sólo para argumentar la superioridad moral del *buddha* Gautama, sino precisamente la de sus enseñanzas a través de la solemnidad del comportamiento moral que los textos budistas adscriben también a sus discípulos. En el *Sakkudānasutta* (*Ud* 3.7) es Mahākassapa quien recrimina la afamada avaricia de Sakka. Nombrándolo como Kosiya, Sakka es criticado tras apropiarse indebidamente de las dádivas que habían sido ofrecidas a este monje²⁹⁰. Aquí puede notarse cómo los autores del Canon asociaron el patronímico de Kosiya en la catequesis budista para referirse a Sakka. Esta costumbre queda corroborada en algunas de las traducciones primitivas de textos budistas al chino clásico. En la versión china del *Saṃyukta Āgama* 『雜阿含經』, el rey de los *asura*, Vepacitti (毘摩質多), llama a su antagonista, Sakka, de este mismo modo: Kauśika, transcrito en ideogramas chinos como 橋尸迦.

²⁸⁹ Fragmentos del *Cūḷataṇhāsaṅkhayasutta* (*MN* 37.1-2) recuperados el 15 de octubre de 2021 desde el repositorio en línea de [Mahāsaṅgīti Tipitaka Buddhavasse 2500](https://suttacentral.net) desde <https://suttacentral.net>.

²⁹⁰ Habiéndose percatado de esto, [Mahākassapa] le dijo a Sakka, rey de los *devas*: “Oh, Kosiya, tú ciertamente has obrado [maliciosamente]; no repitas esta conducta otra vez”. [Sakka respondió]: “Nosotros también, mi señor, necesitamos acumular méritos [religiosos]; nosotros [los *devas*] también hemos de hacer méritos”. *Iti viditvā sakkam devānamindaṃ etadavoca: “kataṃ kho te idaṃ, kosiya; mā punapi evarūpamakāsi”ti. “Amhākampi, bhante kassapa, puññaena attho; amhākampi puññaena karaṇīyaṃ”ti.* Fragmento del *Sakkudānasutta* (*Ud* 3.7), recuperado desde el repositorio en línea de *Mahāsaṅgīti Tipitaka Buddhavasse 2500* desde <https://suttacentral.net> el 15 de octubre de 2021.

得善勝 (SA^{Ch} II.38)

橋尸迦。我等講論。若有勝負。誰當分別。(T0100_02.0385c16-T0100_02.0385c17)

Esta transcripción antigua es una de las cuantiosas transliteraciones arcaicas en caracteres chinos para mencionar a la célebre deidad védica, antes de que finalmente se unificase como Taishakuten²⁹¹. La popular dejadez espiritual que se le atribuía a Sakka en algunos relatos budistas relacionados con el mensaje ético sobre la práctica de limosnas, fue enfocado en el género *jātaka* narrándose que incluso Sakka, u otros descendientes de *su* clan, los Kosiya, habrían logrado reconducir su vida gracias a las enseñanzas budistas. Los versos del *Ja* 470 (*Kosiyajātaka*) muestran evidencias de la afiliación de Sakka a este tipo de relatos, a través de los cuales se trata de constatar que el *buddha* Gautama fue quien enseñó a éste la virtud de la generosidad. En esta historia, el *buddha* Gautama explica a Sakka, refiriéndose a éste nuevamente como Kosiya, el modo en el que renunció a la vida mundana, acumulando diferentes actos bondadosos.

Ja 470

Eso, eso enseño [yo]. ¡Oh Kosiya, da y disfruta las dádivas!

Asciende por el camino noble (P. *ariyamagga*) [a través del que] se obtiene cuantiosa felicidad.

[...] Rechazadas son, oh rey de los dioses, las posesiones materiales; desde ese momento, así, es cómo yo renuncio a este mundo, oh Sakka, deshaciéndome de cualquier tipo de deseo.

Tam tam vadāmi kosiya, dehi dānāni bhuñja ca". *Ariyamaggaṃ samārūha*

nekāsī labhate sukhaṃ. [...] Bhogā ime vāsava khīyissanti; Tato ahaṃ pabbajissāmi sakka,

*Hitvāna kāmāni yathodhikānī" ti.*²⁹²

²⁹¹ Las traducciones chinas de textos del *Prajñāpāramitāsūtra* 『般若部』 es la colección donde mayor número de veces aparece transcrito su nombre como 橋尸迦. Se ha llegado a encontrar la transcripción fonética que emula la voz sánscrita de su nombre (Sk. Śakra) y título como rey de los *devas*: 「釈迦提婆因達羅」, además de la interpretación etimológica 「能天主」, entre otras de las más de mil nomenclaturas diferentes que se han identificado para transcribir su nombre dentro de las traducciones de textos budistas al chino clásico (Rin, 2011: 144).

²⁹² Fragmentos del *Kosiyajātaka* (*Ja* 470) recuperado desde el repositorio en línea de *Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasase 2500*, desde <https://suttacentral.net> el 17 de octubre de 2021.

En el *Ja* 226 (*Kosiya-jātaka*) el término «*kosiya*» se utiliza como sustantivo común para contar la desdichada historia de un búho (también mencionado inicialmente como *ulūkasakuṇa*). Aunque en este relato no se menciona directamente a Sakka, la moraleja expuesta por el *bodhisattva* nos deja claro que la tradición narrativa budista continúa preservando la línea argumental de utilizar el nombre de este antiguo clan al que se adscribiría la imagen de la deidad védica. En este *jātaka* un ministro da consejo al rey, tras exponerle la historia del sufrimiento que padece el búho, atrapado por una bandada de cuervos (P. *kākā*). El mensaje ético de esta fábula asocia al clan Kosiya, en este caso representado por un animal, para recriminar la tacañería que, al parecer, habría acumulado este búho mediante su *karma* en el pasado. En el *Sālikedāra-jātaka* (*Ja* 484), Sāliṇḍiya, un brahmán del clan Kosiya (P. *Kosiyagotta*) es aleccionado por el que se dice que fuera entonces el rey de los loros (P. *suvaraṇṇa*), Ānanda. Queda claro que en la tradición literaria budista los personajes adscritos a la familia Kosiya aparecen reiteradamente descritos como descendientes de Sakka.

Desde ese momento, incluso Kosiya, siguiendo el consejo del rey de los loros, comenzó a repartir grandes donaciones [a los monjes], ascetas (de familia brahmán) que guardan el *dharma*.
Tras haber explicado esta moraleja, el Maestro dijo para concluir el siguiente verso:

*“Este hombre del clan Kosiya, exultante y lleno de júbilo,
comió y se alimentó de la raíz de esta flor de loto,
de modo que, habiendo purificado su corazón,
con esta comida y bebida satisfizo a los brahmanes (y) ascetas.”*

Kosiyo pi suvaraṇṇo ovādam datvā tato patthāya dhammikasamanabrāhmanānam mahādānam patthapesi. Taṃ atthaṃ pakāseto Sathā osānagātham āha:

*Ja_XIV.1(=484).17: So Kosiyo attamano udaggo
annañ ca pānañ ca bhisam karitvā
annena pānena pasannacitto
santappayī samaṇe brāhmaṇe cā 'ti. || Ja_XIV:17 ||²⁹³*

²⁹³ Fragmentos del *Sālikedāra-jātaka* (*Ja* 484), recuperado desde *University of Edinburgh* (2021) el 17 de octubre de 2021.

Los ejemplos anteriores nos muestran cómo se relacionó en la literatura budista la figura de Sakka con la familia Kosiya. Como hemos visto a lo largo de este capítulo, en el *Ja* 450 la tradición de este recurso catequético alcanzó su *summum* identificando a Sakka como el propio *buddha* Gautama. Este advenimiento de Sakka como la reencarnación del *buddha* Gautama, es decir como el *bodhisattva*, no queda recogido en la versión china de esta fábula (盧至長者因緣經 539) desde la que se cree que se transmitió esta historia al medieval japonés. Del mismo modo que los autores budistas que editaron el *Ja* se nutrieron del contexto social preponderante en su época, pero en dirección inversa, en el nuevo contexto social de los reinos chinos no imperaba la rivalidad con la religión brahmánica²⁹⁴. Esto debió derivar en la subsecuente pérdida de interés por este recurso catequético. El desenlace del UJI narra en su moraleja cómo el comerciante logra retractarse de su comportamiento debido a la intervención de la deidad védica, a pesar de que, en el KON, texto que tiende a un mayor registro apologético, su moraleja enfatiza finalmente la elocuencia discursiva del *buddha* Gautama valorando a éste como mentor que logra instruir y redimir al adinerado Rushi.

Entonces, Taishakuten recuperó su forma y el apoderado Rushi mostró su arrepentimiento. **El *buddha* [Gautama], había mostrado las directrices del *dharma* para reconducir a Rushi.** Se dice [que desde entonces] el adinerado, con gran regocijo, logró tras escuchar el *dharma*, volver por el [buen] camino.

其の時に、帝釈本形に復して、盧至長者が過を申し給ふ。仏盧至長者を勧め誘へ給て、為に法を説給ふ。長者、法を聞いて道を得て歎喜しけりとなむ語り伝へたるとや。
(KON 3-22.3.1- KON 3-22.3.3)

En el *Ja* 450, Sakka revela a la multitud congregada que él era antaño el famoso comerciante que había instaurado la tradición dadivosa de su familia. Como ha quedado demostrado en las anteriores líneas, éste fue el resultado del proceso catequético por el cual se introdujo su figura, tradicionalmente vinculada con el apego a los placeres mundanos que se atribuyeron al clan Kosiya, como ejemplo del poder de convicción de las enseñanzas del *buddha*

²⁹⁴ Sobre la relación del budismo temprano con el brahmanismo remitimos a la lectura de Ellis, 2021, Bronkhorst, 2006, 2011a, 2013 y Walser, 2018.

Gautama. Como ya se ha mencionado, en la versión clásica india, la moraleja central del relato pone énfasis en la práctica ética de la generosidad para renacer en el cielo junto a los antepasados. De hecho, la principal divergencia con los textos japoneses reside en la actitud del comerciante. En el *jātaka*, es el mercader quien se retracta de su comportamiento y hace una promesa (P. *paṭiñña*), de modo que, tras cumplirla, es la veracidad (P. *sacca*) de sus palabras, o, mejor dicho, la energía mística que éstas poseen como muestra fiel de la realidad, las que, como resultado exitoso de su esfuerzo, inducen la subsecuente purificación de su *karma*, resultando en que Kosiya logre reencarnarse en el cielo. La moraleja final del *Ja* 450 finaliza del siguiente modo:

Sakka explicó a la muchedumbre: “Hemos dejado atrás nuestra condición como deidades en el cielo para venir a este mundo y llamar la atención de este malhechor, el comerciante, el último de nuestro linaje que ha destrozado nuestra [sagrada] tradición, por la falta de este que ha destrozado nuestra ermita de la caridad y menospreciado a los mendicantes que llamaban a su puerta. Ha destruido nuestra tradición familiar dejando de ser generoso, por lo que esto lo hubiera llevado a renacer en el infierno²⁹⁵. Con compasión hemos venido [para que recondujese su vida]. De este modo, Sakka enseñó a la multitud el *dharma* y los ilustró en la importancia de practicar las obras dadivosas.

Kosiya suplicó juntando sus manos y se levantó tras hacer una reverencia diciendo: “Oh *deva*, desde ahora prometo que no volveré a mancillar la venerable tradición familiar y seré dadivoso concediendo ofrendas. Comenzaré una nueva vida. Nunca más probaré bocado sin antes haber compartido con los demás, ni tan siquiera el agua con el que me aclare los dientes. Lo juro.”

Sakka corrigió al comerciante y lo convirtió en un hombre generoso, haciendo que éste guardase los cinco preceptos budistas tras lo cual regresó a sus aposentos en el cielo, llevándose de regreso consigo a sus descendientes, a las otras cuatro deidades²⁹⁶. El comerciante vivió correctamente acorde a su promesa desde entonces y finalmente renació en el cielo.

(*Ja* 450.23.7-*Ja* 450.23.17)

²⁹⁵ *ayaṃ adānasīlo hutvā niraye nibbatteyyā’ ti imassa anukampāya āgatāmhā’ ti vatvā dānaguṇaṃ pakāsento mahājanassa dhammaṃ desesi.*

²⁹⁶ *Sakko taṃ dametvā nibbisevanaṃ katvā pañcasu sīlesu paṭiṭṭhapetvā cattāro devaputte ādāya sakaṭṭhānameva gato. So pi seṭṭhi yāvajīvaṃ dānaṃ datvā tāvatimsabhavane nibbatti.*

Aquí la deidad india expone la moraleja final. El mensaje ético de esta fábula se apoderó de la imagen tendenciosa de Sakka, preservando su vinculación con el clan de los Kosiya, en diferentes pasajes de la literatura budista para exponer como moraleja la necesidad de realizar ofrendas de forma generosa y guardar los cinco preceptos (P. *pañcasīla*). Tanto el *Ja* 450 como el UJI 85 concluyen exponiendo que el mercader se libera gracias a Sakka de su avaricia, ya que de no haber sido así, esto hubiera provocado que renaciera en el infierno. En el UJI 85 la deidad védica desempeña el papel protagonista, ya que este relato basa su hilo argumental en la versión china del 盧至長者因緣經 539 donde se narra que la deidad védica recupera su forma original para presentarse junto al mercader frente al *buddha* Gautama²⁹⁷. El desenlace que conduce a la moraleja del relato del UJI 85 muestra cierta admiración por la sabiduría atribuida a las enseñanzas del *buddha* Gautama, aunque finalmente deja entrever cómo se difuminó la atribución clásica de los personajes, concluyendo, a pesar de que no se menciona en ningún lugar a Taishakuten (Sakka) como la vida pasada del *buddha* Gautama, que el mérito de este tipo de sucesos milagrosos, requería de la intervención de la poderosa deidad védica.

Como era imposible diferenciarlos, ya que ambos contaban con la misma apariencia, ambos se presentaron frente al *buddha* [Gautama]. Entonces, Taishakuten recuperó su forma divina, y mientras la discusión continuaba, apenas sin percatarse, [Rushi], gracias a la sabiduría del *buddha* [Gautama], enseguida alcanzó el primer estado de iluminación²⁹⁸, abandonando así su corazón malicioso y logrando desechar de su corazón la avaricia.

²⁹⁷ 今此二人。誰是誰非。爾時世尊。舉相好臂莊嚴之手。語帝釋言。汝作何事。帝釋即滅盧至身相。還復本形 (T0539_14.0823c26 -T0539_14.0824c27).

²⁹⁸ Aunque pudiera parecer sorprendente, el relato *jātaka* indio, a diferencia del UJI 85 y el KOH 56, no menciona en ningún momento que el comerciante alcanzase ningún grado de iluminación, ya que esta historia de origen brahmánico se debió transmitir mucho antes de que se desglosaran estos en la escolástica Abhidharma 阿毘達磨. Este estado (P. *srota-āpanna*, Sk. *srotāpatti*, Jp. *shudaon* 須陀洹果), mencionado también en otros relatos medievales japoneses (KOH 56, KON 1-23, KON 2-2, KON 2-7, KON 2-8, KON 2-11, KON 2-15, KON 2-17, KON 2-18, KON 2-30, KON 3-19), se indica como el primero de los cuatro grados de iluminación, en el cual, se dice, que quien lo adquiere logra alcanzar el *nirvāṇa*, tras renacer un máximo de siete veces entre el cielo y el mundo humano (IBJ, 2014: 1032). Esta idea plasmada en el UJI 85, está ausente en la versión del KON 3-22, por lo que podemos decir que probablemente la fuente japonesa de la que proviene esta historia del UJI sea el KOH 56. La idea de que Rushi alcanzase este estadio de iluminación proviene de la fuente china 盧至長者因緣經 539, en la que se menciona explícitamente: 盧至言。我不信汝。正信佛語。以信佛語故。即得須陀洹果 (T0539_14.0825a10 - T0539_14.0825a12). En las transcripciones clásicas chinas de textos budistas suele indicarse este grado de iluminación también como 預流果 (Jp. *yoruka*).

De este mismo modo, el dios Taishakuten ha logrado reconducir [por el buen camino] a innumerables personas. “¿Por qué [iba] a pensar [Taishakuten] en malograr las riquezas de un [hombre] adinerado sin motivo alguno? ¿Quién podría pensar algo así? Con gran compasión, preocupado porque el acaudalado hombre no pagase las consecuencias de su *karma* y, condicionado por su avaricia cayera en el infierno²⁹⁹, es digno de agradecimiento que [Taishakuten] mediara [por el bien de este hombre]”. (UJI 85.4.8-UJI 85.5.3)

En el contexto social que se compusieron los relatos *jātaka* su figura fue introducida con la intención de atraer la admiración y fundamentar la supremacía de las enseñanzas budistas, en un contexto social que en el momento que esta fábula fue introducida como *jātaka*, debía encontrarse regido por el brahmanismo. En una sociedad en la que el pensamiento védico era dominante y esta deidad era extensamente venerada, este recurso sirvió para suscitar la admiración y atención de la audiencia. Sin embargo, el UJI, no identifica este relato como una vida anterior del *buddha* Gautama. La desaparición de la figura del *bodhisattva*, personaje al que la tradición budista de la literatura *jātaka* logró exitosamente atribuir como sus vidas pasadas, supone uno de los aspectos más característicos de la transformación del pensamiento budista reflejada en estas fábulas de origen indio compiladas en el UJI, no solamente debido al pensamiento ecléctico que caracteriza el sincretismo japonés, sino que esta deidad védica, al igual que otras muchas importadas con el budismo Mahāyāna, son, como veremos en los siguientes capítulos, ensalzadas en el UJI en mayor medida, ya que en ninguno de los *jātaka* recopilados en este texto japonés se describe al *buddha* Gautama como el protagonista, incluso aun en aquellos casos que aparecía claramente identificado como el *bodhisattva* en las fuentes clásicas chinas y versiones homólogas del KON.

4.1.8 Conclusiones

La clase social constituida por los brahmanes buscaba dominar el entramado piramidal de la sociedad de la antigua India con el monopolio de la tradición védica. El budismo, se desarrolló dentro del movimiento ascético (P. *samaṇa* Sk. *śramaṇa*) que surgió, de forma

²⁹⁹ かやうに帝釈は人を導かせ給事はかりなし。そぞろに長者が財を失はんとは、何しにおぼしめさん。慳貪の業によりて、地獄に落べきを、あはれませ給御心ざしによりて、かく構へさせ給けるこそめでたけれ。

equidistante a la ideología brahmánica³⁰⁰, en la región noreste de la antigua India, en Magadha³⁰¹. Fue en esta región donde se desarrollaron ideas filosóficas tales como la reencarnación y la retribución kármica, conceptos que fueron consolidados mediante los textos filosóficos de las *Upaniṣads*³⁰². Estos adquirieron tal popularidad que, posteriormente acabaron siendo aceptados como parte del pensamiento ortodoxo: la ideología védica. Este sustrato filosófico-religioso, que determinó los aspectos fundamentales del pensamiento indio hasta nuestros días, compone el pilar principal sobre el debate que dentro de las religiones ascéticas indias se haría, sobre la liberación (Sk. *mokṣa*) de los ciclos de la reencarnación³⁰³. Dentro de la ideología védica, el término *karma* se utilizaba para hacer referencia al ejercicio del acto sacrificial. No volver a renacer, no era precisamente lo que se ansiaba dentro del contexto brahmánico. La idea del renacimiento en el cielo de los ancestros, característica al pensamiento védico, ya se había desarrollado antes de la aparición del budismo. Por consiguiente, así como se puede deducir del análisis llevado a cabo en este capítulo, queda confirmado el origen védico del *Ja* 450 dónde no

³⁰⁰ Por muy renovador que pudiera parecer que por primera vez en la sociedad antigua india, el *buddha* Gautama aceptara a mujeres y personas de cualquier clase social en la comunidad budista (Ueki, 2018), esto no significa que éste iniciara ningún tipo de movimiento revolucionario contra la religión védica (Bronkhorst (2013: 195), ya que esto hubiera implicado precisamente infringir la postura de desvinculación social que caracterizaba a la comunidad budista, y en general, a todo el movimiento *śramaṇa*. La transcripción fonética en sinogramas (沙門) de este término también aparece en textos medievales japoneses (KON 1-2, KON 1-8, KON 1-14, KON 1-15, KON 1-19, KON 1-22, KON 1-25, KON 1-26, KON 2-25, KON 2-27, KON 2-32, KON 2-35, KON 2-36, KON 2-37, KON 2-41, KON 3-15, KON 3-19, KON 4-14, SHA 10-2).

³⁰¹ Bronkhorst (2007). Este antiguo reino indio aparece en la literatura japonesa medieval transliterado como 摩竭提国 (KON 1-23, KON 1-29, KON 3-15, KON 6-6, KON 4-27, KON 3-16, KON 3-29, KON 3-35, SHA 10-2) y 摩竭陀国 (KON 6-6).

³⁰² El *buddha* Gautama instauró la purificación del *karma* como el punto de partida de su camino de (auto)liberación, y, además, estaba familiarizado con la idea de la reencarnación ya era versado en las *Upaniṣads* antiguas (Bronkhorst, 2009: 20). Muchas de sus enseñanzas las desarrolló como respuesta al pensamiento del *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (BrU)* (Gombrich, 2013; Gombrich, 2006: 31).

³⁰³ Este marco contextual resultó en uno de los temas filosóficos principales que se desarrollarían fuera del marco religioso védico (Bronkhorst, 2009: 22). De hecho, se cree que la cultura clásica de la antigua India se podía dividir en estos dos grandes grupos: la cultura védica, y este movimiento ascético desarrollado a lo largo del río Ganges en la región de Magadha, de la cual surgieron el budismo, jainismo y otras tradiciones ascéticas. Éstas tenían como nexo común, el desarrollo de su planteamiento religioso fundamentado en la idea de la retribución kármica y la reencarnación (Bronkhorst, 2007: 265). Estas tradiciones compartían como objetivo final la liberación individual, entendida como el resultado de purificar las acciones a través de la intención (Bronkhorst, 2009: 189). Fue precisamente en este punto donde el budismo se desmarcó de las demás corrientes religiosas originadas en la región de Magadha. El budismo incita a la práctica ascética de ciertos tipos de meditación similares al yoga clásico, en los que se mantiene inmóvil la mente o el propio cuerpo. No obstante, no centró sus enseñanzas en la filosofía *sāṃkhya* como medio gnóstico a través del cual resolver el problema metafísico que debe implicar la liberación individual, sino que añadió a estas ideas anteriores, además, la práctica ética, como medida para erradicar directamente la causa original de la retribución kármica (Bronkhorst, 2007: 52).

se exhorta a la liberación espiritual, sino que se mantiene la antigua esperanza de renacer en el cielo junto a los antepasados. La moraleja del *Ja* 450 explica el comportamiento ético del comerciante como el motivo por el cual logra renacer en el cielo junto a sus antepasados. Esta idea esperanzadora es adoptada como el objetivo del mensaje ético de esta fábula, destacándose la necesidad desprenderse del apego a las cosas materiales (Sk. *doṣa* Jp. *tonyoku* 貪欲). Así, el mensaje principal del *Ja* 450 resalta la importancia de cultivar el fruto de la generosidad (P. *dānaphalaṃ*) para lograr exitosamente renacer en el cielo junto a los antepasados. Esta idea, de origen antiquísimo— plausiblemente védico— fundamenta que en su moraleja se apele a esta práctica. Esto concuerda con la idea extendida entre los renunciantes en la era del *buddha* Gautama, donde se incitaba a los fieles laicos a guardar los cinco preceptos básicos (P. *pañcasīla* Jp. *gokai* 五戒) precisamente en miras a renacer en el cielo junto a sus antepasados³⁰⁴, ya que se consideraba que tan sólo los monjes (y, por supuesto, las monjas) renunciantes podían alcanzar el *nirvāṇa*³⁰⁵. Así que es comprensible que esta idea, védica, se mantuviera en este relato como parte del catecismo budista, para impartir esperanza en la audiencia laica. En una época en la que mayoritariamente las creencias más extendidas a nivel social, se estructuraban en los poderes místicos que se atribuía al conocimiento de los Vedas³⁰⁶, no es extraño en absoluto que estas ideas se emplearan en la tradición del *Ja*.

Por otro lado, es necesario puntualizar a su vez que la figura de un brahmán egoísta llamado Kauśika, que expía su conducta, no es exclusivo al género *jātaka*. El *Mbh* recoge un relato similar en el que un mendicante así mencionado se presenta en un hogar para pedir

³⁰⁴ Ishii, 2019: 24; Nakamura, 2019: 82-83. Baba (2018) describe esta enseñanza como el método (Sk. *upāya*) a través del cual el *buddha* Gautama, en primer lugar, trataba de infundir prioritariamente su mensaje ético. De este modo, la generosidad sería entrelazada con la esperanza de renacer en el cielo junto a los antepasados, como recurso instructivo para iniciar a diferentes personajes laicos en la práctica ética que predicaba el budismo. Así, se cree que el *buddha* Gautama, respetando las creencias arraigadas por la tradición brahmánica, utilizara éstas, no en miras a obtener una vida más placentera en el más allá, sino a infundir en primer lugar una forma de vida adecuada (p. 117), de modo que esto resultase en la que fuera su única preocupación a nivel pragmático: la reversión de las causas del sufrimiento en la presente existencia.

³⁰⁵ IBJ, 2014: 422.

³⁰⁶ El pueblo laico necesitaba la interacción de los brahmanes, a los cuales se les atribuía la capacidad de controlar a las deidades con los rituales védicos. Esta tradición milenaria, fue la religión preponderante en la mayor parte de la antigua sociedad india, gracias a que los brahmanes preservaron en secreto los Vedas, monopolizando así el conocimiento litúrgico que les permitía mantener su privilegiada posición social dentro del *status quo* (Bronkhorst, 2017).

limosna. Las moralejas de las diferentes narraciones del *Mbh* en las que aparece Kauśika como protagonista difieren. En ocasiones se dice que logra cambiar su conducta y vivir en paz, mientras que en otras se narra que finalmente como resultado de su buen comportamiento consigue renacer en el cielo junto a sus antepasados³⁰⁷, aunque cuando no es así, se cuenta que cae en el infierno³⁰⁸. El parecido de estos relatos con los *jātaka* analizados en este capítulo es razonable. Además, la implicación ética en el mensaje de estos apartados narratológicos de esta epopeya—donde se destaca el autodominio como la virtud superior, practicable por cualquier persona independientemente de su *varṇa* (*Mbh* III. 197. 30, 31; *Mbh* III. 198.19) — infiere la influencia del pensamiento budista. Por lo que, podemos afirmar la bidireccionalidad de la introducción de este tipo de relatos, donde los diferentes personajes de Kauśika/ Kosiya e Indra/Sakka servían para responder a las necesidades instructivas tanto del contexto brahmánico como budista, dependiendo de los roles que los autores deseaban impeler en ellos. Durante siglos desde la antigua India hasta el medievo japonés, se inspiró a la audiencia laica mediante sus reputadas figuras, logrando así transmitir el mensaje ético budista, ya fuera con el fin de renacer en el cielo o evitar caer en el infierno.

Este legado fue heredado en el UJI 85. En su narrativa se exhorta también al desapego material y a la generosidad como valor ético. No obstante, al contrario que la moraleja del *Ja* 450, el UJI no describe la salvación del comerciante como el resultado de su buen comportamiento. En esta versión, la salvación no depende de la voluntad individual, sino de la bendición de la deidad adecuada. El UJI menciona únicamente que el comerciante logra evitar caer en el infierno gracias a la intervención de la deidad. Esto infiere uno de los aspectos más característicos de la transformación del pensamiento budista en esta fábula, dilucidando el interés social por ser bendecido y no por lograr revertir por uno mismo las causas del sufrimiento. En el medievo japonés, especialmente en la era Kamakura, las tradiciones budistas evolucionaron basándose precisamente en la premisa de que el ser humano es incapaz de resolver las dificultades intrínsecas a la existencia, sin la intervención de las divinidades. Renacer en el cielo junto a los antepasados, no era una idea ajena a su paradigma, ya que en esa

³⁰⁷ Mani, 1975: 232.

³⁰⁸ Ibid. 400.

época una idea similar fue extendida por las ramas budistas de la Tierra Pura³⁰⁹. Así, para el pueblo japonés, este acontecimiento milagroso, no dependía de la propia purificación del *karma* mediante el esfuerzo individual. La búsqueda espiritual del pueblo laico japonés se basa desde entonces, en obtener el favor y la correspondencia deseada por parte de las deidades. Por este motivo, en el UJI 85, como resultado de la transformación del pensamiento budista, no es el *buddha* Gautama, sino la deidad védica a quien se le atribuye el rescate del comerciante. El análisis comparativo de esta fábula nos muestra los diferentes ángulos desde los que, subjetivamente, los diferentes autores utilizaron las figuras de Kauśika/Kosiya e Indra/Sakka, además de que creemos haber resuelto, tras el análisis de su vinculación en diferentes piezas clásicas a lo largo de la literatura asiática, la incógnita de por qué especialmente se relacionó a ambas figuras en el género *jātaka*.

Los diferentes episodios repasados en este capítulo, nos muestran cómo fueron utilizados los diferentes personajes. En la versión clásica que ofrecemos en este trabajo como su posible fuente india, el *Ja* 450, Sakka es el protagonista, del prototipo de esta historia de origen védico. El UJI 85 mantiene el legado ético, aunque en sentido contrario a la intención editora de los *jātaka* en la que Sakka es reinterpretado como el *bodhisattva*³¹⁰, en dicha versión japonesa la deidad india es alabada como el artífice de la *salvación* de este hombre. Aquí queda confirmada la transformación del pensamiento budista³¹¹. Al igual que sucede en las demás fábulas de origen *jātaka* del UJI, en contraposición a la tradición hagiográfica budista, el interés que despertó la mayor ancestralidad de este tipo de deidades indias³¹², introducidas junto con el budismo

³⁰⁹ Recientemente se ha resaltado la influencia que tuvo el zoroastrismo en el desarrollo del movimiento Mahāyāna en el noroeste de la India, indicándose como uno de los factores clave que derivaron en el culto al *buddha* Amitābha (Kajiyama, 2021).

³¹⁰ La transformación en la interpretación de los personajes en el UJI 85 nos muestra cómo el proceso de adaptación de esta deidad sucede precisamente a la inversa que en la tradición *jātaka* india, ya que en estas fábulas primeramente se respaldaría y legitimaría la singularidad de las enseñanzas del *buddha* Gautama (Jones, 2009) introduciéndose intencionadamente diferentes deidades del panteón védico, entre las cuales destaca precisamente la figura de Sakka (Appleton, 2010: 22).

³¹¹ Tras identificarse las vidas pasadas de cada personaje, en el relato *jātaka* la narración que se le atribuye al *buddha* Gautama continúa diciendo: “De este modo, monjes, en el pasado este monje fue incrédulo, y nunca donaba nada a los demás. Pero yo lo corregí y le enseñé la virtud de ser dadivoso (P. *dānaphalaṃ*). No abandonó esta actitud mental (P. *citta*) [y esto le condujo en] su siguiente existencia”. *evaṃ, bhikkhave, ayaṃ bhikkhu pubbe assaddho ahoṣi kassaci kiñci adātā, ahaṃ pana naṃ dametvā dānaphalaṃ jānāpesiṃ, tameva cittaṃ bhavantaragatampi na jahātī* (*Ja* 450.24.1-*Ja* 450.24.5)

³¹² Iyanaga (2012).

Mahāyāna como protectoras del budismo, superó a la figura tradicional con la que se reseñaban las vidas pasadas del *buddha* Gautama. Así, a modo de conclusión finalizaremos diciendo que el pensamiento budista que refleja el UJI 85 dejó de ser una apología a la voluntad individual, para convertirse en una oda a la salvación que describe los prodigios que se podían esperar de ser agraciado por la bendición de la deidad adecuada.

4.2 UJI 91 El viaje de Sōkata al reino de las *rākṣasī*

4.2.1 Introducción

En el imaginario artístico que ha perdurado en Asia oriental se pueden encontrar diferentes pinturas y esculturas de un episodio de la literatura budista en el que un gran corcel salva a unos marineros náufragos³¹³. Numerosas leyendas de la literatura india describen el naufragio de diversos navegantes en la isla de Ceilán³¹⁴. La tradición literaria que narra este infortunio, en donde se dice que unos seres diabólicos seducen para devorar a los hombres, no es exclusiva a la literatura budista. En las famosas epopeyas del *Rāmāyaṇa* y *Mahābhārata* también se pueden encontrar historias similares³¹⁵. La antigüedad del núcleo narratológico que constituye el argumento principal del *Rāmāyaṇa*, ha sido discutida ampliamente en el pasado, y, precisamente, se ha mencionado como fuente referencial que la atestigua, las fuentes *jātaka* en las que se pueden encontrar relatos similares³¹⁶. El *Valāhassa-jātaka* (Ja 196) da comienzo describiendo a estos seres malignos como bellas mujeres³¹⁷ (P. *yakkhī* o *yakkhinī*³¹⁸) que

³¹³ Meech-Pekarik, 1981: 113.

³¹⁴ Conocida hoy como Śrī Laṅkā, en las diferentes fuentes primarias indias se describe esta isla como: “Isla del león” (*Siṃhaladvīpa*), “Isla de las serpientes” (*Nāgadvīpa*), “Isla del agua de bronce” (*Tambapaṇṇidīpa*), “Isla de las rosas” (*Jambūdvīpa*), “Isla de las *rākṣasī*” (*Rākṣasīdvīpa*), entre otras denominaciones.

³¹⁵ Moerman, 2009: 354.

³¹⁶ Sen, 1976: 122.

³¹⁷ Describir a las mujeres como ogresas caníbales, refleja la reticencia al sexo femenino por parte de los monjes budistas (Appleton, 2006: 196). Esto no ha de extrañarnos si tenemos en cuenta que esta era la tendencia que caracterizaba el trato a las mujeres por parte de ciertos sectores más tradicionalistas de la comunidad de renunciantes budistas, posterior a la era del *buddha* Gautama (Ueki, 2018). El sentido filosófico en el cual se pueden interpretar los motivos narratológicos estas historias véase Tabla 13.

³¹⁸ Éstas son las figuras femeninas que se asocian a los seres mitológicos (Sk.) *yakṣa*. En la antigua India estos se asociaban con los espíritus de los bosques, y a pesar de tener un aspecto demoníaco, se los representa en ocasiones como la personificación de los espíritus de los árboles (o del agua), los cuales se creía que incurrían en grandes beneficios para los seres humanos (IBJ, 2014: 1015). En la antigua India las creencias sobre que en los árboles habitaban diferentes espíritus protectores (P. *rukṣhadevatā* Jp. *jūshin* 樹神) fueron muy populares. Especialmente tuvieron una gran repercusión en el género *jātaka*, donde aparecen cuantiosamente (Yamasaki, 1983: 139).

habitan la isla³¹⁹. Los yacimientos históricos y representaciones escultóricas de *stūpas* budistas indias muestran indicios de que estos enigmáticos seres mitológicos fueron en primer lugar temidos³²⁰, derivando posteriormente en ser interpretados como deidades protectoras³²¹. Por consiguiente, el hecho de que en el *Ja* 196 se describa la esencia diabólica de estos seres que furtivamente, engañan y acaban devorando hombres³²², nos habla de la antigüedad de esta fábula *jātaka* en la tradición oral india, incluso antes de que fuera recopilada como fábula budista.

Se pueden encontrar numerosas versiones de esta fábula en diferentes lenguas asiáticas³²³. Sus traducciones más conocidas se transmitieron mediante el lenguaje pali, sánscrito, chino clásico, japonés antiguo³²⁴ y tibetano. Un gran número de versiones de esta

³¹⁹ La introducción de estas féminas en la tradición *jātaka* se ha identificado como símbolo del peligro que puede suponer la indisciplina y falta de autocontrol para con la figura sensual que pasó a atribuírseles (Sutherland, 1991: 28). Esto evidencia no solamente el significado metafórico de este motivo narratológico, sino que, además, indica la antigüedad de esta historia.

³²⁰ Ibid., 87.

³²¹ Estas deidades se encuentran entre las numerosas representaciones escultóricas de las *stūpas* (Sk. *stūpa* P. *thūpa*) budistas indias. Desde muy temprano estuvieron rodeadas de un gran misticismo, asociándose a variados elementos del entorno natural. Así pues, paralelamente con la emergente tradición que veneraba las reliquias del *buddha* Gautama, las deidades *yakkha* (Ch. 藥夜・夜叉) pasaron a considerarse las deidades guardianas de los *stūpas* (Sugimoto, 2007: 86). Esta amalgama de creencias mitológicas derivó en que las ogresas *rākṣasī*, demonios mitológicos descritos en el *Rāmāyaṇa* como los secuaces del gran demonio *Rāvaṇa*, se presentaran posteriormente como deidades con aspecto de jóvenes doncellas (Jp. *jūrasetsunyo* 十羅刹女) a las que se les atribuye la protección del *Sūtra del Loto*, texto que contó con una gran aceptación popular, e influencia, también en la literatura japonesa (IBJ, 2014: 1037).

³²² En el *Ja* se pueden encontrar numerosas alusiones de este tipo de creencias animistas, anteriores a la llegada del pueblo ario (Yamasaki, 1983: 158), en las que los semidioses que se identificarían como habitantes de los bosques en sus versiones masculinas (P. *yakkha* Jp. *yasha* 夜叉), (P. *rakkhasa* Jp. *rasetsu* 羅刹), (P. *dānava* Jp. *maki* 魔鬼), P. *amanussa* Jp. *kishin* 鬼神) o femeninas (P. *yakkhinī*, Jp. *yashanyo* 夜叉女), (P. *rakkhasī* Jp. *rasetsunyo* 羅刹女) aparecen reiteradamente como seres maléficos, caníbales y seductores (Ibid., 140). En la literatura medieval japonesa estos seres también fueron profusamente aceptados (夜叉: HOS 4-1, JIK 8, KOK 599, KON 1-9, KON 3-25, KON 4-3, KON 5-1, KON 6-27, KON 13-1, KON 14-17, KON 17-50, KON 20-4, SHA 1-3, SHA 4-1, SHA 5-2; 羅刹: KOK 604, KOK 49, KON 7-15, KON 7-47, KON 12-28, KON 12-34, KON 12-40, KON 13-4, KON 13-23, KON 13-41, KON 17-43, SHA 3-2; 魔鬼: SHA 1-3, SHA 8-11).

³²³ En el *Laṅkāvatārasūtra* 『楞伽經』, texto mahāyānico (aprox. s. V-VI d. C), se describe cómo el *buddha* Gautama enseña su mensaje ético en la isla de Ceilán a *Rāvaṇa*, el demonio archienemigo que aparece en la epopeya clásica del *Rāmāyaṇa* (Mylius, 2015: 322). Sobre una revisión bibliográfica de las cuantiosas versiones y traducciones de este pasaje en las diferentes tradiciones budistas véase Deleanu (2018).

³²⁴ No se sabe con certeza cuándo se introdujo por primera vez el *Rāmāyaṇa* como parte de la narrativa medieval japonesa. No obstante, se tiene constancia de que una de sus primeras adaptaciones, como fábula budista adscrita al género *jātaka*, fue introducida ya a finales del s. XII en el quinto tomo del *Hōbutsushū* 『宝物集』 (en adelante: HOB) (Kaneko, *et al.*, 1998: 199). Sobre la transformación de esta epopeya clásica india y su influencia en la

historia han sido identificadas tanto en la tradición literaria del budismo Mahāyāna 大乘仏教, como en otras ramas budistas³²⁵. Según Appleton (2006) las versiones de esta fábula se dividen en dos grandes grupos: 1) la versión abreviada, (“Historia del Rey-caballo”, Sk. *aśvarājan*)³²⁶, en las que se narran las aventuras de una comitiva de mercaderes que, tras naufragar en la isla de unas ogresas, son rescatados por un gran caballo volador; y 2) la versión extendida, (“Historia de Simha”), en la que el líder de los mercaderes, regresa con un gran ejército y conquista la isla de las ogresas³²⁷.

4.2.2 Sinopsis argumental de esta fábula y puntos destacados a analizar

Primera parte (versión abreviada): “Historia del Rey-caballo”

1. Unos comerciantes naufragan en la isla de Ceilán (actual Śrī Laṅkā).
2. Un grupo de bellas mujeres los llevan a su hogar y los hacen sus esposos.
3. El líder de los mercaderes sospecha y se da cuenta de que son ogresas caníbales.
4. Los mercaderes huyen de la isla y son rescatados por un gran caballo volador blanco.

Segunda parte (versión extendida): “Historia de Simha”

5. La ogresa viaja a la India en búsqueda de su antiguo esposo.
6. La ogresa toma la forma de una bella mujer y lo acusa de haberla abandonado.
7. El rey se enamora de ella y es posteriormente devorado por la ogresa.
8. El líder de los mercaderes viaja con un ejército a la isla y la conquista.
9. El líder de la comitiva se convierte en el rey de la isla y establece allí su linaje.

literatura japonesa, se ha explicado anteriormente el factor social y político que asocia a su narrativa tendencias etnocentristas, como medio de infundir la ideología nacionalista como parte de la heroicidad y consecución de los objetivos de diferentes personajes populares, los cuales surgieron desde la transmisión de esta famosa historia india (Ibid., 214). Dentro de la gran influencia de esta epopeya en la literatura del sudeste asiático, se ha disertado que ésta no suscitó, comparativamente, la misma expectación en Śrī Laṅkā (Ibid., 242). Además, si tomamos en cuenta la reticencia a aceptar ciertos valores hindúes y la crítica explícita de algunos autores budistas de la tradición del budismo Theravāda sobre el *Rāmāyaṇa*, entre otros textos de carácter hindú (Ibid., 221), podemos trazar la motivación que debió suscitar la transformación de esta historia dentro del contexto budista, reclamándose su narrativa como la vida pasada del *buddha* Gautama.

³²⁵ Sobre las cuantiosas y variopintas versiones de este relato en las diferentes lenguas asiáticas, véanse: Anālayo, 2012: 80-81; Appleton, 2006: 189; Hiraoka, 2002: 73; Moerman, 2009: 354 y Takahashi y Masuko, 2018a: 703.

³²⁶ MW, 1960: 115.

³²⁷ Appleton, 2006: 187-188.

4.2.3 Fuentes primarias analizadas

En este capítulo se comparan las principales fuentes primarias indias en pali y sánscrito de esta fábula con la versión medieval japonesa presente en el UJI 91³²⁸. En ocasiones, se indicarán también las diferencias contextuales del relato homólogo japonés presente en el KON 5-1³²⁹. En miras a abarcar un mayor rango en la comparación de la posible transformación del pensamiento budista, se han analizado las fuentes primarias indias de algunas de las versiones más antiguas de este cuento. Primeramente, se ha tomado como primer texto primario de referencia el *Valāhassa-jātaka* (*Ja* 196)³³⁰, la versión clásica de la tradición Theravāda recopilada en el *Ja*³³¹. Esta versión es una de las más antiguas de esta fábula dentro del género *jātaka*³³². Se cree que este relato era ya muy popular en la antigua India antes del s. II a. C.³³³. Para su análisis se ha revisado asimismo la versión *Aśvarājavarṇana* (*Kvy* 2.1), la forma primigenia asociada a la tradición Mahāyāna de la primera parte, la “Historia del Rey-caballo” (Sk. *aśvarājan*) recopilada en el *Kāraṇḍavyūha Sūtra* (*Kvy*)³³⁴ (aproximadamente anterior al s. VI d.C.)³³⁵. Además, para la versión extendida, se han analizado el *Mahāvamsa* VII³³⁶, relato histórico del linaje real de Śrī Laṅkā, compuesto aproximadamente a finales del s. VI, en lenguaje lírico en *pāli* y el *Mākaṇḍika-avadāna* (*Div* 36)³³⁷, versión sánscrita considerada como una de las más antiguas e influyentes de la versión extendida de este relato³³⁸ (aproximadamente datada en el s. X)³³⁹. Además de estas versiones, en este capítulo se analiza también el relato

³²⁸ 「僧伽多行羅刹国事」(卷六・九) Takahashi y Masuko, 2018a: 687-689, 694-697.

³²⁹ 「僧迦羅五百人商人、共至羅刹国語」(KON 5-1) Konno, 1999: 388-394.

³³⁰ A pesar de que la falta de unificación en su narrativa implica que este texto, probablemente no sea la forma originaria de esta fábula (Appleton, 2006: 188-189), esta versión es probablemente una de las más antiguas. Se cree que esta versión clásica probablemente fuera abreviada a partir de un relato anterior de mayor magnitud, en el que la introducción del relato debería contar con cierto paralelismo con su relato homólogo en el *Mvu* (Appleton, 2010: 23).

³³¹ *Valāhassa-jātaka* (*Ja* 196) Fausbøll, 1879: 127-130.

³³² Además de este *jātaka*, los otros relatos en los que aparece el rescate de este corcel volador (Balāhaka/Valāha/Keśi) son: *Telapatta-jātaka* (*Ja* 96), *Supriya-avadāna* (*Div* 8), *Mākaṇḍika-avadāna* (*Div* 36), *Badaradvīpa-jātaka* (*Hjm* 2), *Rākṣasīdvīpa-jātaka* (*Mvu* 3067), *Dharmalabdha-sārthavāha-jātaka* (*Mvu* 3286).

³³³ Sugimoto, 1961; Sen, 1976.

³³⁴ Traducción inglesa en: Howladar, 2018: 68-75.

³³⁵ Appleton, 2006: 190.

³³⁶ Andersen, 1901: 110-112.

³³⁷ Vaidya, 1959a: 446-464. Traducción en inglés disponible en: Rotman, 2017: 241-286.

³³⁸ Appleton, 2006: 190.

³³⁹ Hiraoka, 2002: 139.

Rākṣasīdvīpa-jātaka (Mvu 3067)³⁴⁰, versión en sánscrito híbrido budista, recopilada en las historias biográficas del *Mahāvastu* (Mvu) (entre los s. II a. C - IV d. C), donde se puede encontrar también una versión de esta historia referente al rescate milagroso de un gran caballo blanco³⁴¹. Por otro lado, se cree que los relatos del KON y UJI pudieran haber sido inspirados³⁴² por el undécimo capítulo del texto conocido en japonés como *Daitō-saiikiki* 『大唐西域記』 (Ch. *Dà Táng Xīyù Jì*) (en adelante: *Daitō*). Este texto compone la famosa bitácora de viaje escrita por Genjō 玄奘 en el año 645 de nuestra era, tras una travesía de dieciséis años viajando por la India y Asia central. En este texto, escrito en chino clásico, se puede encontrar el relato que describe la formación del reino de Ceilán³⁴³. Sin embargo, las identificaciones de las vidas pasadas de los personajes no concuerdan con el *Daitō* 11, ya que el *buddha* Gautama no aparece en los relatos japoneses (véase Tabla 12). Además, de ser este texto chino la única fuente clásica que hubiera influido en las versiones del KON y UJI, nos quedaría sin resolver la duda de por qué estas fábulas japonesas adoptaron a la deidad mahāyānica, Avalokiteśvara, como el protagonista del rescate desde la isla de las ogresas. Aquí abordaremos la transformación del complejo cuerpo narratológico que componen las fábulas que acabaron conformando el UJI 91.

Tabla 11 Diferentes versiones analizadas de la fábula del UJI 91

Fecha aproximada	Título del relato	Colección
Anterior al s. II a. C	<i>Valāhassa-jātaka</i> (Ja 196)	<i>Jātakatthavaṇṇanā</i>
II a. C - IV d. C	<i>Rākṣasīdvīpa-jātaka</i> (Mvu 3067)	<i>Mahāvastu</i>
Anterior al s. VI d. C	<i>Aśvarājavarṇana</i> (Kvy 2.1)	<i>Kāraṇḍavyūha Sūtra</i>
Finales del s. VI d. C	<i>Ma VII</i>	<i>Mahāvamsa</i>
s. VII d. C	<i>Daitō 11</i>	『大唐西域記』
Aprox. s. X d. C	<i>Mākaṇḍika-avadāna</i> (Div 36)	<i>Divyāvadāna</i>

³⁴⁰ Versión traducida al inglés disponible en Jones, 1956: 70-93.

³⁴¹ Sobre el arquetipo de este ser celestial y su rescate en la literatura budista véase también Villamor, 2023d.

³⁴² Sobre los textos clásicos de transmisión china a través de los cuales este texto llegó hasta territorio japonés, véase: Takahashi y Masuko, 2018a: 703-710.

³⁴³ Appleton, 2006: 191. Fuente china en: T2087_.51.0932b03-T2087_.51.0934a09. Traducción inglesa en Li (1996: 286-294).

Aprox. 1120 d. C	「僧迦羅五百人商人、共至羅刹国語」	KON 5-1
Aprox. 1221 d. C	「僧伽多行羅刹国事」	UJI 91

Tabla creada por el autor.

4.2.4 Diferentes identificaciones de los personajes principales

El relato clásico del *Valāhassa-jātaka* (Ja 196) recibe su nombre del caballo volador, el caballo gigante que rescata a la comitiva de comerciantes náufragos. En esta versión de la primera parte de esta historia, el caballo es identificado como la vida pasada del *buddha* Gautama³⁴⁴. En esta versión, el líder de los comerciantes, personaje protagonista en las versiones japonesas, no es descrito mediante ningún nombre propio, sino que se hace referencia a éste sencillamente como «líder de los comerciantes» (P. *jeṭṭhavāṇija*). Además del *Valāhassa-jātaka* (Ja 196), en el relato *Rākṣasīdvīpa-jātaka* (Mvu 3067)³⁴⁵, se identifica también al gran caballo blanco como la vida pasada del *buddha* Gautama³⁴⁶. No obstante, las versiones de esta fábula en el UJI y KON identifican a este sobrenatural corcel como la encarnación de la popular deidad³⁴⁷ mahāyānica, Kannon (Sk. Avalokiteśvara)³⁴⁸. Esta interpretación de la figura salvífica

³⁴⁴ “Entonces el *bodhisattva* había cobrado vida en el útero de un caballo volador” (*Tasmim pana kāle Bodhisatto valāhassayoniyam nibbatti*) (Ja 196.5.5-6).

³⁴⁵ Marciniak (2017) realiza un análisis comparativo de dos versiones de esta fábula en el *Mvu*.

³⁴⁶ “Así, en aquel tiempo, yo (el *buddha* Gautama, narrador de la historia) me convertí en el rey caballo (*aśvarāja*), y movido por la compasión, llevé a salvo a los mercaderes desde la isla de las *rākṣasī*” (*atha tasmim kāle aśvarājā babhūva aham karuṇalābhī, tāresi vāñijagaṇam rākṣasīdvīpāl lavaṇatoyāt*) (Mvu 3067.21.3- Mvu 3067.21.4)

³⁴⁷ Debido a la variación del significado de «*bodhisattva*» en las diferentes tradiciones budistas (Hiraoka, 2020), se ha preferido interpretar éste como *deidad* (Gombrich, 2006: 57; Gombrich, 2013: 199) dentro del marco contextual japonés, precisamente debido a que, en el medioevo japonés, los *bodhisattvas* (Jp. *bosatsu* 菩薩), dentro de la tradición del budismo Mahāyāna, ejercieron de deidades protectoras que obtuvieron una notable veneración (Hiraoka, 2020: 224). La gran devoción que se profesa en la tradición Mahāyāna a Avalokiteśvara queda patente en la versión extendida de esta fábula que exponemos del *Kvy* 2.1. Este relato influyó en el *Gunakāraṇḍavyūhasūtra* (*Gkv*), texto del s. XV d. C (Bogin, 2014: 6), desde el que se difundió esta historia influyendo en las posteriores versiones tibetanas (Wenzel, 1888), entre otras, de esta fábula a través del valle de Kathmandu (Appleton, 2006: 191). La versión extendida de esta historia en el *Gkv* se encuentra en su capítulo décimo segundo (*Gkv* 140): “Relato del rescate de la isla del León [donde habitan] las *rākṣasī*” (*Siṃhaladvīpa-rākṣasī-paribodhanoddhāraṇa-prakaraṇam*).

³⁴⁸ Se cree que esta popular deidad emergió dentro del pensamiento Mahāyāna en la región de Mathurā, debido a la influencia de una deidad iraní aproximadamente entre los s. II – III d. C (Ueki, 2012: 174). La figura salvífica de Avalokiteśvara, a través de los textos budistas, el imaginario religioso de numerosos pueblos por toda Asia. Así pasó a convertirse en objeto de veneración como la deidad protectora de los marineros (Shaw, 2012), así como el guardián de los viajeros que cruzaban al Tíbet (Bogin, 2014).

de esta fábula es característica al *Kvy*, donde se la glorifica explícitamente³⁴⁹. En el *Kvy* 2.1 se llega a decir que posee mayores méritos religiosos que incluso los *buddhas*³⁵⁰. La intencionalidad plausible en su edición implica así que en el *Kvy* 2.1 se identifique al caballo volador como la vida pasada de esta deidad, exaltándose su figura, dentro del marco contextual de la tradición Mahāyāna a la que se adscribe este texto³⁵¹. El propio *buddha* Gautama, descrito como narrador del *Kvy* 2.1, indica que fue rescatado por dicha deidad entonces, afirmando que él mismo en el pasado, era el líder de aquellos marineros que habían naufragado³⁵². Llegados a este punto, podemos observar los dos grandes grupos en los que se dividirán las versiones de esta fábula. El personaje del *bodhisattva* aparece en ocasiones retratado como el caballo volador, ser sobrenatural que movido por su gran compasión rescata a los desdichados marineros, mientras que en otras versiones se narra como el héroe, sagaz líder de los mercaderes³⁵³. La transformación del protagonismo en las diferentes versiones nos indica el complejo proceso de adaptación de esta fábula por toda Asia. Esta diversidad denota las diferencias interpretativas de la figura icónica del *bodhisattva*, la cual tradicionalmente se atribuía al *buddha* Gautama.

A continuación, comprobaremos qué puntos narratológicos ha heredado la versión del UJI 91 de las versiones indias. Las versiones japonesas del KON y el UJI describen al gran caballo como la manifestación salvadora de Kannon, deidad célebre donde las hubiera en el medioevo japonés, a pesar de que la versión de esta fábula en el *Daitō* no la menciona³⁵⁴.

Tabla 12 Identificación de las vidas pasadas en las diferentes versiones (UJI 91)

³⁴⁹ Howladar, 2018; Chaiyapong, 2013.

³⁵⁰ “El *bodhisattva* Avalokiteśvara, el Gran Ser, posee una infinidad de méritos religiosos. Ni tan siquiera los Tathāgatas (los *buddhas*) tienen tales virtudes” (*avalokiteśvarasya paramapūnyasambhārah / īdrśastathāgatānām pūnyasambhāro na saṃvidyate, prāgeva bodhisattvabhūtasya*) (*Kvy* 2.1.2.25-*Kvy* 2.1.2.27).

³⁵¹ “Sarvanivaraṇaviṣkambhin, [aquel] fue así: el rey de los corceles, Bālāha, era entonces el Gran Ser, el *bodhisattva* Avalokiteśvara, quien me libró del miedo a la muerte.” (*tadyathāpi nāma sarvanīvaraṇaviṣkambhin bālāhakaṃ tamaśvarājabhūtenāvalokiteśvareṇa bodhisattvena mahāsattvena tādṛśādahaṃ mṛtyubhayātparimokṣitah*) (*Kvy* 2.1.14.1-*Kvy* 2.1.14.3).

³⁵² “En el pasado, respetado hijo, fui yo el *bodhisattva* llamado Siṃhalarāja, quien fue a la isla de Siṃhala junto a los quinientos mercaderes.” (*bhūtapūrvam kulaputra ahaṃ siṃhalarājo nāma bodhisattvabhūto 'bhūvam / tato 'haṃ siṃhaladvīpayātrām samprasthitah*) (*Kvy* 2.1.3.1-*Kvy* 2.1.3.2).

³⁵³ En las traducciones tibetanas de la versión extendida de la fábula que se analiza en este capítulo, el *buddha* Gautama aparece descrito como el líder de los mercaderes, mientras que el *bodhisattva* Avalokiteśvara continúa siendo quien rescata con sus superpoderes a los naufragos de las fauces de las mujeres canibales (Meech-Pekarik, 1981: 112).

³⁵⁴ Kobayashi y Masuko, 1996: 219.

Personaje	<i>Ja</i> 196	<i>Kvy</i> 2.1	<i>Ma</i> VII	<i>Mvu</i> 3067	<i>Daitō</i> 11	<i>Div</i> 36	KON 5-1	UJI 91
Caballo	<i>buddha</i> Gautama	Avalokiteś vara	-	<i>buddha</i> Gautama	-	-	Avalokit eśvara	Avalokit eśvara
Nombre	<i>vālāhassa</i> <i>rāja</i>	<i>bālāha</i> / <i>aśvarāja</i>	-	<i>aśvarāja</i> / <i>Keśin</i>	天馬	-	-	-
Líder	-	<i>buddha</i> Gautama	-	guía espiritual?	<i>buddha</i> Gautama	<i>buddha</i> Gautama	-	-
Nombre	<i>vāñijā</i>	Siṃhalarāja	Vijaya	-	Sōkara 僧伽羅	Siṃhala	Sōkara 僧迦羅	Sōkata 僧伽多

Tabla creada por el autor.

Por el contrario, en la versión del *Daitō* se identifica a Sōkara 僧伽羅³⁵⁵ (nombre designado para el líder de los comerciantes) como el *buddha* Gautama³⁵⁶, identificación que coincide con la versión extendida de esta fábula en el *Mākandika-avadāna* (*Div* 36). El presente trabajo de investigación ha identificado versiones en chino clásico, de la historia abreviada (*Rok* 6-59 駞耶馬王本生³⁵⁷), y una versión extendida (*Rok* 4-37 長者本生³⁵⁸). A mediados de la era Heian (794-1185 d. C), muchos textos de la literatura budista fueron traducidos al japonés introduciéndose a partir de esta antología en chino clásico³⁵⁹ (Ch. *Liù Dù Jí Jīng*), conocida en

³⁵⁵ Los ideogramas que transcriben su nombre como Sōkara 僧迦羅 son exclusivos al KON (Takahashi y Masuko, 2018a: 704).

³⁵⁶ “De este modo fue este reino llamado. Ésta, la historia de Sōkara 僧伽羅, no es otra que una de las vidas pasadas del *tathāgata* [de la familia] Śākya (*buddha* Gautama)” (因以王名而爲國號。僧伽羅者。則釋迦如來本生之事也 (T2087_ .51.0934a08-T2087_ .51.0934a09).

³⁵⁷ T0152_ .03.0033b24-T0152_ .03.0033c14 (Traducido al japonés en Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 309-311). La cercanía de este texto respecto a la versión del *Rok* 6-58, versión en la que se cree que también esté basada la narrativa del UJI 92, pudiera inducirnos a pensar que el *Rok* 6-59 es la historia a través de la cual se introdujo el UJI 91. Sin embargo, el UJI 91 contiene la conquista de la isla, el apoteósico desenlace con el que se concluye tradicionalmente la versión extendida de esta fábula, el cual, cómo hemos mencionado anteriormente, tampoco está expuesto en el *Rok* 4-37.

³⁵⁸ T0152_ .03.0019c18-T0152_ .03.0020b05 (Traducido al japonés en Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 176-181).

³⁵⁹ Katada, 1989: 4-5.

japonés como *Rokudojikyō* (en adelante: *Rok*) 『六度集經』³⁶⁰. El *Rok*, compilado a mediados del s. III d. C por el monje chino Kōsōe 康僧会, compone una de las primeras traducciones que se conocen en caracteres chinos de las fábulas *jātaka*³⁶¹. En el *Rok* 6-59, el *bodhisattva* es identificado como el caballo celestial³⁶² continuando con la vertiente de esta fábula que narra los prodigios del «rey de los caballos» (Sk. *aśvarājan*) como la vida pasada (P. *jātaka*) del *buddha* Gautama. Por otro lado, a pesar de que en el *Rok* 4-37 se narra al líder de la comitiva de comerciantes como el *buddha* Gautama, este relato no hereda el liderazgo y heroicidad que tradicionalmente se le adscribía al identificarlo como su vida pasada. En lugar de esto, esta historia explica cómo el *bodhisattva* y la jefa de las ogresas se rencarnan respectivamente en un *buddha* y la bella hija de una familia brahmánica. De este modo, se trata de exaltar la

³⁶⁰ El título que se adjudicó a esta colección, mayoritariamente de fábulas budistas indias, corresponde a las seis perfecciones (Jp. *rokudo* 六度). Estas perfecciones (P. *pāramī*) se consideran el ideal de la práctica ética (Jp. *ropparamitsu* 六波羅蜜) que todo *bodhisattva*, según la tradición Mahāyāna, ha de realizar: 1) generosidad (P. *dāna pāramī*) (Jp. *fuse* 布施), 2) moralidad (P. *sīla pāramī*) (Jp. *jikai* 持戒), 3) resiliencia (P. *khanti pāramī*) (Jp. *ninniku* 忍辱), 4) disciplina (P. *virīya pāramī*) (Jp. *shōjin* 精進), 5) meditación (P. *jhāna pāramī*) (Jp. *zenjō* 禪定), 6) sabiduría (P. *paññā pāramī*) (Jp. *chie* 智慧) (IBJ, 2014: 1073). Esta famosa antología, no está compuesta solamente por traducciones al chino clásico de relatos del *Ja*, sino que introduce también otras historias en las que aparecen diferentes «buddhas» y «bodhisattvas» característicos de la rama Mahāyāna (Rokudo Jikyō Kenkyūkai, 2021: 50). En este mismo detalle puede notarse que esta antología no es una traducción literal del *Ja*, sino que es una adaptación de estas historias dentro del marco filosófico de la corriente budista mahāyānica. El *Rok*, dividido en ocho volúmenes, está compuesto por una colección de cerca de noventa *jātakas* traducidos al chino clásico en el s. III d. C (Appleton, 2010: 150), a partir de textos sánscritos que posteriormente, se extraviaron. Nakamura (1987: 139) indicaba el *Ṣaṭpāramitāsamgrahasūtra* como la posible fuente sánscrita, perdida, del *Rok*. Sin embargo, en la actualidad ya se han identificado por completo las fuentes primarias indias y versiones homólogas de los relatos que contiene el *Rok*. Véase Rokudo Jikyō Kenkyūkai, 2021: 477-495.

³⁶¹ Debido a la antigüedad de sus versiones, el *Rok* es una fuente primaria de gran valor a la hora de analizar la transmisión de las fábulas *jātaka*, ya que esta colección en chino clásico se utilizó para versionar numerosos relatos indios en la literatura medieval japonesa. Desde el *Rok* se adaptaron también las traducciones japonesas de las fábulas *jātaka* recogidas en otros textos medievales japoneses como: *Chūkōsen* (CHU) 『注好選』, KON 『今昔物語集』 y *Shasekishū* (SHA) 『沙石集』. El *Rok*, además, no solamente es una mera traducción de diferentes *jātaka*, sino que, como se ha puntualizado anteriormente, la autoría de este texto y ciertos apartados de su contenido fueron añadidos posteriormente por su autor, con la intención de influir entonces, mediante las enseñanzas budistas, principalmente en el sector político (Itō, 2016: 88). Además, a pesar de que esta antología contiene numerosos relatos *jātaka* y *avadāna*, así como ciertos apartados biográficos concernientes al *buddha* Gautama (Jp. *butsuden* 仏伝), en esta colección se pueden encontrar también algunas traducciones de *sūtras* arcaicos (Ibid., 90). Para cotejar las diferentes fuentes primarias indias en las que se inspiran los relatos del *Rok* véanse los apéndices de Rokudo Jikyō Kenkyūkai, 2021.

³⁶² “El *buddha* [Gautama] dijo a los monjes, entonces yo fui el rey de los caballos. Así, con esta firme resolución [salvífica], es cómo los *bodhisattvas* logran alcanzar el supremo estado. Esto es [lo que implica] progresar espiritualmente [hacia ese objetivo]”. 佛告諸比丘。時馬王者吾身是也。菩薩銳志度無極精進如是。(T0152_03.0033c13-T0152_03.0033c14).

omnisciencia del *buddha* Gautama, ejemplificándose su rechazo y desapego a la tentación carnal resultante de la propia ignorancia (P. *avijjā*), descrita clásicamente con el símil de las sensuales figuras femeninas³⁶³, que, en realidad, resultan ser unas temibles bestias, caníbales. Además, en ambas versiones, no aparecerá aún la figura salvífica del Avalokiteśvara, por lo que podemos deducir que la incorporación de la célebre deidad mahāyānica como relevo del *buddha* Gautama en el UJI 91 muestra el complejo proceso de adaptación de diferentes historias con un sustrato narratológico común, en el cual en el medievo japonés, esta deidad protectora terminaría apropiándose de todo el protagonismo, gracias a la gran popularidad que adquirieron los inusitados recursos con los que se narra que rescata a sus fieles devotos.

Debido al gran parecido de la segunda parte de la fábula expuesta en el *Div* 36 con los relatos del UJI y KON, se ha decidido utilizar también esta fuente primaria en lenguaje sánscrito en el análisis comparativo de este capítulo, junto con el *Simhalabhramaṇa*, capítulo decimocuarto del *Kvy* (*Kvy* 1.14)³⁶⁴ en el cual también se encuentra una versión extendida de este relato. Éste, al igual que las versiones japonesas mencionadas, culmina con el desenlace y la conquista de la isla de las ogresas. A continuación, se expondrán y traducirán los puntos narratológicos más destacados de cada versión, poniéndose el foco de atención en el significado implícito a las discrepancias de las diferentes versiones analizadas de esta famosa fábula.

4.2.5 Primera parte del relato: el rescate del gran caballo volador

Los comerciantes naufragan en la isla

El relato del *Ja* 196 comienza describiendo la naturaleza perversa de las ogresas que habitan la isla, enfatizando en que estas bellas mujeres de grandes encantos, se acicalan y preparan para recibir a los hombres que allí naufragan.

“Érase una vez, en la isla de Ceilán, [cuando] unas ogresas *yakkhinī* habitaban una ciudad conocida como *Sīrisavatthu*. [Entonces,] cuando un barco naufragaba [allí], se adornaban y acicalaban. Llevaban comida y gachas [de arroz preparadas, para así] acercarse a los

³⁶³ Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 179-180.

³⁶⁴ Traducción inglesa en: Howladar, 2018: 64-65.

comerciantes junto a su séquito de ogresas, [portando] a sus hijos [alzándolos] en la cadera (*Ja* 196.2.1-*Ja* 196.2.3).

El UJI 91, por el contrario, no desvela desde el principio la identidad siniestra de estas mujeres, sino que enfatiza cómo los quinientos mercaderes son arrastrados por una tormenta hasta la isla, en la que decenas de bellas mujeres bellas los seducen con sus cantos.

Antaño, en la India antigua vivía un hombre llamado Sōkata. En un navío con quinientos comerciantes a bordo, viajaba en busca de llegar a su puerto, cuando repentinamente comenzó a soplar un viento nefasto. Tan veloz como si de una flecha disparada se tratase, arrastró el barco en dirección sur. Empujados a un mundo desconocido, los tripulantes se sintieron aliviados de poder pisar tierra firme. Sin vacilar, todos se bajaron precipitadamente [del barco]. Pasado un momento, se aparecieron unas diez mujeres realmente bellas que pasaron delante de ellos cantando. (UJI 91.1.1-UJI 91.2.2)

En la introducción del UJI 91, no se revela la auténtica naturaleza de las mujeres, ni tampoco se les atribuyen poderes sobrenaturales, sino que se explica que son los hombres los que rápidamente quedan embelesados por sus encantos.

Afligidos por haber arribado en una tierra extraña, los hombres se regocijaron en gran medida de haberse topado con tan bellas fémias y aproximándose a ellas les dijeron: “¡Nos están invitando!” — dijeron, mientras se les aproximaban cada vez más. No podían ser más hermosas y singulares. Los quinientos comerciantes las seguían fascinados por su belleza (UJI 91.2.2-UJI 91.2.4).

Un grupo de bellas mujeres los llevan a su hogar y los hacen sus esposos

En la introducción del *Ja* 196 se explica la argucia de estas ogresas que, con sus poderes mágicos, hacen parecer a los náufragos que han llegado a un lugar seguro.

Para disimular y hacerles creer a estos que [habían llegado] a una ciudad de seres humanos, hacían que por aquí y por allá hubiera hombres arando el campo, ganado y perros. Se acercaban y les ofrecían a probar las gachas, el arroz y los demás platos que preparaban para agasajarlos. Los comerciantes, incautos de ellos, no se percataban de lo que realmente estaba sucediendo y

comían todo cuanto las *yakkhinī* les servían. Entonces, cuando ya habían terminado de comer, mientras descansaban, las *yakkhinī* les comenzaban a adular. (*Ja* 196.3.1-*Ja* 196.3.5)

Tanto en el relato del UJI como en el *jātaka* las mujeres intercambian algunas palabras antes de conseguir seducir por completo a los mercaderes. De hecho, en la versión clásica del *Ja* se interpreta que es el *karma* de los comerciantes lo que los ha llevado a naufragar en la isla de las *yakkhinī*.

Yakkhinī: “¿Dónde vivís? ¿De dónde venís? ¿A dónde os dirigís? ¿qué tipo de *karma* os ha traído hasta aquí?” — preguntaban [éstas] (*kena kamma idhāgat' atthā" 'ti pucchanti*).

Comerciantes: “Nuestro navío naufragó y de ese modo acabamos llegando aquí”

Yakkhinī: “¡Vaya, qué pena, caballeros! Nosotras, hace tres años que nuestros maridos partieron a la mar. Ahora han de estar muertos. Nosotras seremos vuestras esposas (*mayam tumhākaṃ pādapariārikā bhavissāmā*). (*Ja* 196.3.5-*Ja* 196.3.9)

El relato continúa describiendo a los mercaderes dirigiéndose con las mujeres a su hogar. En el *Ja* 196 desde el principio se intuye la intención diabólica de las *yakkhinī* de atormentar a los hombres, ya que se especifica que éstas los llevan a «la casa de los tormentos» (P. *kāraṇaḡhara*). Allí los encierran con sus poderes mágicos junto a otros hombres que habían sido esclavizados anteriormente. El aciago desconsuelo de los allí retenidos concluye cuando llega un nuevo navío, momento en el que los hombres encarcelados, desvalidos, terminan siendo devorados por las ogresas.

Las *yakkhinī*, seducían a los mercaderes con su belleza gracias a la forma de mujer que adoptaban. Los llevaban hasta su ciudad y utilizando sus poderes mágicos los reunían en la casa del tormento, encerrándolos, así como lo habían hecho ya con otros antes. Pero, por el contrario, cuando nadie perdía sus barcos en esta costa, cuando no contaban con ningún naufrago en su residencia, entonces, vagabundeaban de un lado para otro de la costa de la isla de Nāgadīpa, como si del cauce del mismísimo río Kalyāṇi se tratase. Ésta era su forma de ser.

(*Ja* 196.3.9-*Ja* 196.4.2)

El relato del UJI 91 presenta una mayor tendencia a la narrativa literaria. El contexto clásico del *jātaka* rehúye cualquier tipo de referencia explícita a las relaciones carnales entre los mercaderes y las ogresas, ya que éstas son narradas principalmente de forma metafórica, ejemplificando la tentación mundana que pueden llegar a suponer las mujeres para los monjes

renunciantes. Así, de igual modo, el relato del *Kvy* tampoco hace referencia a ningún tipo de contacto carnal con las mujeres, sino que se indica solamente el amparo y manutención, la supuesta estabilidad que encontraban los náufragos en residir en la isla junto a ellas. Sin embargo, en el UJI, en cambio, se especifica cuánto llegaron a amar y disfrutar estos hombres de aquellas mujeres, las cuales, aún no son descritas como seres maléficos. La narración del UJI describe su hogar como una inmensa fortificación blanca, con grandes espacios delimitados, hogar en el que, por el momento no se revela que nadie más viva allí.

Al llegar a su casa, los rodearon con un terreno elevado de color blanco, donde había un gran portón que se alzaba solemnemente. Los llevaron dentro y cerraron el portón con llave. Al entrar, encontraron que había diferentes edificios que salpicaban el interior. No había ningún hombre dentro. Entonces, los comerciantes eligieron uno a uno a las mujeres y las tomaron como esposas quedándose a residir en aquel lugar. Las amaron fervorosamente.

(UJI 91.3.1-UJI 91.3.4)

El líder de los mercaderes sospecha y se da cuenta de que son ogresas caníbales

En el UJI 91, al igual que sucediera en el *Ja* 196, es el líder de los comerciantes, nombrado como Sōkata 僧伽多, quién descubre la verdadera intención perversa de las mujeres. En este relato japonés se indica reiteradamente cómo Sōkata llega a sospechar (あやしとは思つるに) del extraño comportamiento de las que para entonces ya se habían convertido en sus esposas.

Vivieron totalmente ensimismados con ellas, pero las mujeres dormían diariamente una larga siesta. Cada vez que dormían su agraciado rostro se volvía levemente más terrorífico. Sōkata vio cómo se transformaba su rostro terriblemente y comenzó a sospechar. Se despertó silenciosamente y se percató de que el lugar tenía por todas partes diferentes separaciones. “Aquí había una pared. Aquí está el camino preparado para tener que rodear el muro. La llave de la puerta está cerrada intencionadamente. Subiendo por la ladera y mirando el interior del terreno, se podía ver una gran cantidad de personas, que quizás estaban muertas, personas que también gemían y otra infinidad de cadáveres blancos y rojos. Sōkata convocó a uno de estos supervivientes y le preguntó: “¿Qué es todo esto? ¿Qué clase de personas se congregan aquí?”. “Yo soy del sur de India. Nos encontrábamos en una comitiva comercial en el mar, cuando de

repente un viento brusco nos trajo hasta esta isla. Aquí fuimos engañados por unas bellísimas mujeres y nos olvidamos de regresar, permaneciendo en este lugar. Todos los vástagos que nacían eran mujeres. [Por un tiempo] vivimos aquí siendo realmente felices, pero de nuevo aparecieron comerciantes procedentes de otro barco, y los que antes habitábamos aquí nos convertimos en su alimento. Vosotros también sufriréis lo mismo cuando llegue el siguiente navío. ¡Huid lo antes posible! Estas ogresas duermen aproximadamente seis horas de siesta. Quizás podáis escapar durante ese tiempo. Este lugar está fortificado por los cuatro lados con hierro. Yo tengo el tendón de Aquiles roto, por lo que no podré marcharme” — dijo sollozando. “Ya me parecía a mí sospechoso [todo esto]” — dijo Sōkata regresando al lugar en el que se encontraban los otros comerciantes. Les contó lo que había descubierto. Todos y cada uno de ellos, muy alterados, partieron hacia la playa con Sōkata a la cabeza, aprovechando el momento en que las mujeres dormían. (UJI 91.4.1-UJI 91.4.16)

A diferencia de esta versión japonesa recopilada en el UJI, en la fábula del *Ja* 196 el líder del navío, sin ser avisado por ningún hombre se percató de las facultades diabólicas de las mujeres caníbales. La mayor propensión por la descripción literaria del UJI 91 denota una edición que busca captar un mayor interés en su audiencia, mediante el progresivo desarrollo con el que se describe el relato. En el UJI 91, es en ese momento cuando los hombres comienzan a percatarse del peligro que supondría continuar en la isla. En cambio, en la versión clásica del *Ja* 196, desde el primer momento, se infiere la credulidad de estos hombres como el resultado causado por su propia ignorancia, ya que se dice que son abducidos ingenuamente por los encantos de las mujeres.

Un día, un navío con quinientos comerciantes naufragó y estos salieron de la mar cerca de la ciudad donde habitaban las *yakkhinī*. Nuevamente, las *yakkhinī* sedujeron a estos también. Los trajeron a la fortaleza de su ciudad y los pusieron donde habían encerrado a los hombres anteriores con sus poderes mágicos, en «la casa de los tormentos». Tras esto, la cabecilla de las *yakkhinī* tomó al comerciante jefe como su esposo y las otras se quedaron con los quinientos mercaderes náufragos como sus maridos. Entonces, esa noche, mientras los hombres dormían, la cabecilla de las *yakkhinī* se despertó y se abrió paso hasta la casa de las torturas, secuestró a varios de ellos y se los comió. Las otras ogresas hicieron lo mismo. Cuando la cabecilla de éstas regresaba de comerse a los hombres, su cuerpo se encontraba gélido. El líder de los comerciantes se había acostado con la jefa de las *yakkhinī* y se había percatado de que no era

humana. “¡Las otras quinientas mujeres también deben ser entonces *yakkhini!*” ¡Tenemos que escapar de aquí!” — pensó para sí mismo.

Por la mañana temprano, cuando se estaba lavando la cara exhortó a los otros comerciantes con las siguientes palabras: “¡Estas mujeres son en realidad *yakkhini*, no son humanas! En cuanto otro barco naufrague con más hombres y nos consigan suplantar, esos serán sus nuevos maridos. ¡Vendrán y nos comerán a todos! ¡Debemos marcharnos de aquí! (*Ja* 196.4.2-*Ja* 196.5.2)

El *Ja* 196, como todo *jātaka*, no trata meramente de relatar una historia, sino que intenta transmitir una moraleja. En este caso, el trasfondo del relato es evidente. La auténtica naturaleza diabólica de estas bellas mujeres representa la falta de sabiduría de estos hombres: la propia debilidad e ignorancia (Sk. *avidyā* P. *avijjā* Jp. *mumyō* 無明) que la tradición budista considera como el enemigo a batir. Así, estos hombres son engañados por su propia debilidad y deseo (P. *taṇhā*), quedando atados al estado mental hedonista (P. *kāmaloka*), simbolizado por la isla, lo cual cimenta la agonía (P. *dukkha*) representada por los anteriores navegantes enclaustrados en el castillo de las torturas. La moraleja principal que se infiere del *Ja* 196 reside precisamente en esta metáfora³⁶⁵. En el *Ja* 196 el rescate del caballo volador³⁶⁶, identificado como la vida pasada del *buddha* Gautama, sirve como ejemplo para posicionar las enseñanzas budistas como el método para liberarse de los ciclos de la reencarnación: «el mar del *samsāra*»³⁶⁷. En el contexto de la filosofía budista, apartarse del deseo (P. *taṇhā*), no es contemplado como una tarea sencilla.

³⁶⁵ En los textos budistas antiguos pueden encontrarse diversas metáforas expuestas por el *buddha* Gautama. Se cree que éste era uno de los métodos característicos que éste empleaba, ya que evitaba exponer su mensaje de forma literal (Gombrich, 2006: 21-26). Además, se cree que utilizara también este tipo de recursos de forma regular con la intención de reformular el lenguaje de sus oponentes — en un sentido, claro está, dialéctico y filosófico — como parte de la reinterpretación que requería expresar sus propias ideas soteriológicas, a través de diferentes metáforas (Ibid., 42). Esto se debía principalmente a la interpretación del lenguaje del *buddha* Gautama, ya que a diferencia de la tradición védica, éste no interpretaba el lenguaje como la expresión absoluta de la realidad; motivo por el que, con gran lucidez, se ha indicado anteriormente que en caso de toparnos con cierta analogía o metáfora en un texto budista, podemos decir que el hecho de que éstas se mantengan, hablan de la autenticidad de dicho texto como heredero de las enseñanzas directas del *buddha* Gautama (Gombrich, 2013: 153).

³⁶⁶ Moerman (2009); Appleton, (2006).

³⁶⁷ Tras exponer la moraleja final de esta fábula, la tradición *jātaka* atribuye la siguiente exhortación al *buddha* Gautama, en la que se expone esta moraleja: “De ese modo ciertamente cruzaron a la otra orilla del océano y regresaron a sus respectivas residencias. Precisamente gracias a que siguieron el consejo de los *buddhas*, se dice que lograron cruzar la orilla del *samsāra* alcanzando el *nirvāṇa* (P. *nibbāna*), obteniendo el máximum: el Gran e Imperecedero, el *nirvāṇa*, gracias a esta enseñanza del *dharma* [que les fue expuesta]. (*yathā hi te samuddapāraṃ gantvā sakaṭṭhānāni agamaṃsu evaṃ Buddhānaṃ ovādakarā samsārapāraṃ nibbānaṃ gacchanti Amatamahānibbānena dhammadesanāya kūṭaṃ gaṇhi* (*Ja* 196.7.4-*Ja* 196.7.6).

En el contexto indio de esta fábula, la metáfora principal reside en cruzar «el mar del *samsāra*» y alcanzar el *nirvāṇa*, proceso que se explica como el resultado de haber controlado por completo (P. *nirodha*) el deseo (P. *tanhā*), inducido por la propia ignorancia (P. *avijjā*)³⁶⁸. Sin embargo, como el propio concepto del *bodhisattva* desarrollado en las fábulas *jātaka* indica *per se*, en la tradición literaria del *Ja*, esta afanosa tarea, para la que el ascetismo y la vida como renunciante serían considerados imprescindibles, requería previamente haber purificado el *karma* durante numerosas vidas. Así, la dificultad para desapegarse de los placeres sensoriales, entendidos metafóricamente como el combustible que alimenta el *fuego* de nuestra mente, queda plausible en la reticencia de la mitad de los mercaderes en el *Ja* 196, los cuales, a pesar de la advertencia de su capitán, prefieren quedarse en la isla de las mujeres caníbales.

La mitad de estos, doscientos cincuenta de ellos replicaron: “No podemos marcharnos, márchate tú si quieres, nosotros no nos apartaremos de su lado.” De este modo, el líder de los comerciantes, se marchó estremeciéndose de miedo junto a los doscientos cincuenta hombres restantes que estuvieron dispuestos a seguir su advertencia. (*Ja* 196.5.2-*Ja* 196.5.4)

En el *Rok* 6-59, puede percibirse también esta metáfora, donde influida claramente por el pensamiento de las fuentes indias, explica en su moraleja que tan sólo se salvaron aquellos hombres que siguieron las directrices del sobrenatural caballo: el *buddha* Gautama; el resto fueron devorados por las ogresas debido a que no fueron capaces de liberarse de su apego³⁶⁹. Por su parte, el *Rok* 4-37 no menciona aún la figura salvífica de Avalokiteśvara y centra su mensaje tomando como referencia espiritual al *buddha* Gautama, el líder de los mercaderes. Sin embargo, la devoción característica a las deidades protectoras que se desarrollaría en el contexto mahāyānico como resultado de la transformación del ideal adscrito a la imagen del *bodhisattva*,

³⁶⁸ Para una revisión histórica de los diferentes esquemas que se compusieron, posteriormente a la era del *buddha* Gautama, para ordenar estas enseñanzas, piedra angular de la filosofía budista (Sk. *pratītya-samutpāda*), véase Baba, 2018: 149.

³⁶⁹ “Los comerciantes que confiaron [en el caballo celestial], lograron salvar su vida y pudieron volver a verse con sus seres queridos. Aquellos que continuaron atados a los placeres sexuales, siguieron atados al pernicioso camino que les dictaban las ogresas, y por ello, todos y cada uno de ellos fueron devorados. Aquellos que creen en lo correcto y se alejan del mal, son, quienes encuentran paz en este mundo”. 商人信用其言者。皆獲全命歸覩六親。姪惑之徒信鬼妖蠱靡不見噉。夫信正去邪。現世永康矣。(T0152_.03.0033c10-T0152_.03.0033c13).

queda demostrado con la sencillez con la que todos los navegantes extraviados logran con tan sólo poner fe en el gran caballo, ser rescatados de la desgarradora isla³⁷⁰.

Tabla 13 Interpretación filosófica de los principales elementos metafóricos de esta fábula

Personajes	<i>Ja</i> 196	<i>Kvy</i> 2.1	<i>Ma</i> VII	<i>Mvu</i> 3067	<i>Daitō</i> 11	<i>Dīv</i> 36	KON 5-1	UJI 91
Mar	<i>saṃsāra</i>	<i>saṃsāra</i>	<i>saṃsāra</i>	<i>saṃsāra</i>	<i>saṃsāra</i>	<i>saṃsāra</i>	-	-
Ogresas	<i>avijjā</i>	<i>avijjā</i>	<i>avijjā</i>	<i>avijjā</i>	<i>avijjā</i>	<i>avijjā</i>	-	-
Isla <i>Rākṣasīdvīpa</i>	<i>dukkha-</i> <i>dhātu</i>	<i>dukkha-</i> <i>dhātu</i>	<i>nirvāṇa?</i>	<i>dukkha-</i> <i>dhātu</i>	<i>dukkha-</i> <i>dhātu</i>	<i>dukkha-</i> <i>dhātu</i>	<i>dukkha-</i> <i>dhātu</i>	<i>dukkha-</i> <i>dhātu</i>
Acacia <i>śirīṣavṛkṣa</i> ³⁷¹	-	-	-	<i>bodhirukkha</i>	<i>bodhirukkha</i>	-	-	-
Cruzar el mar	Monjes renunciantes	Sólo el <i>buddha</i> Gautama	Monjes guiados a la isla	Monjes renunciantes	Sólo el <i>buddha</i> Gautama	Sólo el <i>buddha</i> Gautama	Cualquiera con fe en la deidad	Cualquiera con fe en la deidad
La India <i>Jambūdvīpa</i>	<i>nirvāṇa</i>	<i>nirvāṇa</i>	-	<i>nirvāṇa</i>	<i>nirvāṇa</i>	<i>nirvāṇa</i>	Salvación terrenal	Salvación terrenal
Mercaderes	monjes	monjes?	?	monjes	monjes?		devotos	devotos
Esclavos	<i>taṇhā</i>	<i>taṇhā</i>	-	<i>taṇhā</i>	<i>taṇhā</i>	<i>taṇhā</i>	<i>taṇhā</i>	<i>taṇhā</i>

Tabla creada por el autor.

Curiosamente, la transformación del pensamiento budista toma un matiz significativo en el relato *Simhalabhramaṇa* (*Kvy* 1.14), otra versión inspirada en el mismo conjunto narratológico de fábulas indias. Aquí, el líder de los comerciantes, es descrito como un gran brahmán. A pesar de que no se lo identifica directamente como una vida pasada del *buddha* Gautama, este brahmán expone las enseñanzas budistas a las ogresas, de modo que consigue reformarlas hasta el punto de que se exponen los diferentes grados de iluminación que, supuestamente, estos seres diabólicos consiguen adquirir mediante esto. De hecho, curiosamente esta versión difiere de la tradición narratológica de estas historias, ya que en el *Kvy* 1.14 se destaca, por el contrario, la tentación sufrida por las ogresas al ver a este hombre. De este modo,

³⁷⁰ Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 177.

³⁷¹ Sk. *śirīṣa*: *Acacia Sirissa* (n. *its flower*) (MW, 1960: 1073).

aunque desde una perspectiva diferente, y, probablemente orientada al público femenino, esta versión dispone a las ogresas como la encarnación del deseo continuando así con la metáfora budista tradicional, mencionada anteriormente. A través de esto el mensaje ético de esta fábula hace un llamamiento a la práctica budista, exaltándose — eso sí, como acostumbra la tradición hagiográfica de la literaria india—, la figura del *buddha* Gautama, ya fuera identificando a éste como el gran caballo volador o como el líder del grupo de comerciantes que logra reconvertir a las ogresas.

Entonces, el brahmán descendió desde el reino de los *devas*. Encarnándose se dirigió a la isla de Simhala. Cuando fue allí, adquirió una apariencia bella y una forma apetecible y fue a esperar a las ogresas (Sk. *rākṣasī*). En ese momento, las ogresas se dijeron las unas a las otras: “se nos ha aparecido un hombre de tal belleza que [provoca en nosotras un] deseo carnal excepcional (Sk. *paramakāmarūpī*)”. Tras verlo, en el corazón de las ogresas [ardió] un gran deseo (Sk. *kāma*) (*Kvy* 1.14.2.1-*Kvy* 1.14.2.4) Se acercaron a él mostrándose visibles y le dijeron: “señor, tómenos como sus esposas, tome nuestra juventud, no tenemos marido. No tenemos esposo, ¡sé tú nuestro marido, querido hombre! Ven y sé nuestro benefactor. No tenemos quién nos cuide, cuida tú de nosotras. Nadie nos protege, sé nuestro protector. No tenemos dónde refugiarnos, sé tú nuestro refugio. Sé [nuestra] luz en medio de la oscuridad. Ellas [le dijeron]: aquí [hay una infinidad de] casas con alimentos, bebidas, ropas, y una gran variedad de coloridas camas, bellos jardines y estanques con flores de loto. (*Kvy* 1.14.2.4- *Kvy* 1.14.3.6)

Él respondió: “así lo haré, haré todo lo que me pedís, siempre que hagáis lo que os ordene.” Ellas le dijeron: “[¡Claro!], ¿cómo no íbamos a obedeceros?”

De ese modo, les enseñó el óctuple sendero³⁷² y los diez preceptos [del Mahāyāna]³⁷³, [y así es como éstas] aprendieron de las cuatro colecciones de textos sagrados tradicionales³⁷⁴.

(*Kvy* 1.14.4.1- *Kvy* 1.14.4.4)

Entonces las ogresas adoptaron el óctuple sendero y tuvieron en mente los diez preceptos de

³⁷² Sk. *āryāṣṭāṅgikamārga* Jp. 八正道.

³⁷³ Para una discusión de este término que indica los diez preceptos del Mahāyāna 大乘戒 (Sk. *daśakuśalakarmapatha*, P. *dasakusalakammapatha*, Ch. 十善) y su relación con los cinco preceptos básicos budistas (P. *pañcasīla* Jp. *gokai* 五戒) véase Habata (2021).

³⁷⁴ Sk. *āgamacatuṣṭayam*, Ch. 四阿含經.

aquel hombre, y tras encontrarse con la verdad adscrita a las cuatro colecciones de textos sagrados tradicionales, gracias a que aprendieron de estos cuatro *āgamas*, algunas de ellas lograron alcanzar el estado de liberación *srotāpatti*, otras alcanzaron el estado de *sakṛdāgāmi*, mientras que otras lograron el estado de *anāgāmi*, otras el estado de *arhat* y algunas, lograron alcanzar la liberación máxima por sí mismas (Sk. *pratyekabodhi*) (Kvy 1.14.4.1- Kvy 1.14.4.9). Entonces, las ogresas (Sk. *rākṣasī*) dejaron de sufrir a causa del apego (Sk. *rāga*), dejaron de sufrir a causa del odio (Sk. *dveṣa*), dejaron de sufrir a causa de la ignorancia (Sk. *moha*) y dejaron de ser seres con un corazón [deseoso] de matar, además de que no volvieron a perturbar a ningún ser vivo. Vivieron fascinadas, conformes con el *dharma*, aceptando guardar la vida monástica (Sk. *śikṣāsaṃvara*) y además prometieron: “nunca más volveremos a destruir la vida de nadie. [De aquí en adelante,] viviremos como los hombres de la India (Sk. *Jāmbudvīpa*), viviremos como mendicantes (Sk. *jīvaka*), comeremos y beberemos [de lo que se nos ofrezca solamente].” (Kvy 1.14.5.1-Kvy 1.14.5.5) “Nunca más nos comportaremos como ogresas. Guardaremos los votos y seremos creyentes laicos budistas (Sk. *upāsaka*)³⁷⁵. De este modo, tomaron la vida monástica de un monje y jamás volvieron a pestañear ni un ápice por el cuerpo de los hombres. (Kvy 1.14.6.1-Kvy 1.14.6.3)

Así termina el decimocuarto capítulo llamado *Siṃhalabhramaṇaṃ*. (Kvy 1.14.7)

Por otra parte, a pesar de que la narrativa del *Mvu* 3067 atribuye al caballo volador la vida pasada del *buddha* Gautama, es notable que se describa la figura del líder de los mercaderes como líder espiritual al que los hombres, enclaustrados en la fortaleza de las ogresas, ruegan por su salvación. Este bagaje interpretativo nos recuerda a otras versiones de esta historia en las que el *bodhisattva* es identificado como el líder de los mercaderes, lo cual una vez más nos avala la correlación en la composición de estas historias como resultado de los vestigios inspirados, especialmente por su transmisión oral. Además, las referencias narratológicas del *Mvu* 3067 infieren también no solamente la interpretación filosófica de las metáforas que, como se ha expuesto anteriormente comparte la tradición india de este relato, sino que se puede percibir asimismo un rasgo característico a esta versión: la exaltación de la superioridad de las

³⁷⁵ En el texto original se utiliza la forma masculina (Sk. *upāsaka*) (MW, 1960: 215) para este término y también para hombre (Sk. *puruṣa*) (MW, 1960: 637) recurso retórico que denota la tendencia metafórica de esta fábula en las versiones indias, donde se asigna tradicionalmente al sexo femenino la esencia diabólica de las ogresas, mientras que, tras su reconversión, su condición como renunciantes budistas se expresa utilizando el género masculino.

enseñanzas del *buddha* Gautama, mediante la exposición de la futilidad de rogar la salvación, como medio para alejarse de esta dolorosa isla, a diferentes deidades védicas.

Cuando su barco se encontraba en medio del mar, [siguiendo su] rumbo, fue hundido por la gran bestia marina Matsa [rey de los *matsyas*]³⁷⁶. Cuando el navío fue destruido, los navegantes empezaron a rogar a las diferentes deidades a las que cada uno de ellos tenía fe. Unos [comenzaron a] rogar a Śiva, otros a Vaiśravaṇa, otros veneraron a Skanda, otros imploraron a Varuna, otros a Yama, otros rogaban [protección a] Kuvera, otros a Śakra, algunos rogaban a Brahma y unos diez invocaron a Diśā: “Que podamos salir con vida de esta manera y logremos sobrevivir a esta [tragedia] en el gran mar”.

teṣāṃ taṃ yānapātraṃ samudramadhye gataṃ makareṇa [_Mvu_3.68_] matsyajātena bhinnam // te dāni tena yānapātreṇa vipannena devadevāṃ namasyanti yo yahim deve abhiprasanno / kecic chivam namasyanti kecic vaiśravanam namasyanti kecit skandam kecic varunam kecic yamam kecit kuveram kecic chakram kecic brahman kecic daśa diśām namasyanti yathā ito mahāsamudrāto jīvantā uttarema //

(Mvu 3067.2.2-Mvu 3067.3.4)

Tras haber escuchado ellos escucharon un sonido desde las hojas y ramas de la acacia se levantaron, juntaron sus manos [en muestra de respeto y dijeron]: “Oh noble hombre, ¿es usted un deva? ¿Un nāga? ¿Un kinnara? ¿Un gandharva? ¿Un yakṣa? ¿Un kumbhānda?” — [dijeron] aquellos hombres refugiándose en él [como su guía espiritual]. [...] Entonces el líder de los comerciantes desde la acacia, con los ojos llenos de lágrimas dijo a los comerciantes [allí retenidos contra su voluntad]: “No soy ni un deva, ni un yakṣa. Tampoco soy un kinnara, ni gandharva. No soy el dios Śakra, ni Brahma. Tampoco soy el gran rey Virūdhaka. Tan sólo [soy un hombre] que proviene de la India. Buscando riqueza zarpamos a la mar, pero nuestro navío fue destrozado y naufragamos.

te dāni tasya śirīṣasya śākhāpatrapalāśaśabdaṃ śrutvā sarve aṃjaliṃ kṛtvā utthitā // ko āryaputro devo vā nāgo vā kinnaro vā gandharvo vā yakṣo vā kumbhāndo vā te vayam śaranam gatāḥ / [...] atha khalu sa sārthavāho śirīṣagato āsrupūrṇanayano tāṃ vāñjikān etad uvāca //

³⁷⁶ “The king of the Matsyas” (MW, 1960: 776).

*nāham devo na yakso na kinnaro na gandharvo na śakro na brahmā na virūdhako mahārājo
vayam pi jambudvīpāto dhanārthāya yānapātreṇa samudram avagāḍhā vipannayānapātrāḥ.*

(Mvu 3067.11.1-Mvu 3067.11.7)

Este recurso retórico nos muestra el interés de los editores de este texto por legitimar la supremacía espiritual de las enseñanzas budistas, mediante enfatizar, dentro del marco contextual brahmánico, al budismo, como el único medio para lograr la salvación. Es reseñable, además, que el gran pez Matsya, uno de los avatares de Viṣṇu, aparezca en esta historia, a pesar de que esta deidad es elidida de la enumeración del relato.

Los mercaderes huyen de la isla y son rescatados por el gran caballo volador blanco

Es aquí, en este punto de la historia cuándo entra por primera vez en escena el caballo volador. En el *Ja* 196, éste representa la vida pasada del *buddha* Gautama. En esta versión clásica puede notarse el énfasis que se da a la compasión del corcel, el cual decide por iniciativa propia rescatar a aquellos hombres. Además, se describe que el *bodhisattva*, a pesar de lo apremiante del rescate, no duda en tomar consigo a todos los hombres que habían querido seguir sus directrices. Sin embargo, no logra rescatarlos a todos, ya que según hemos dicho, metafóricamente este detalle ejemplifica la dificultad en la consecución del *nirvāṇa* en el contexto budista indio. El hecho de que el relato *Ja* 196 narre que la mitad de los naufragos decidan quedarse en la isla no es fortuito. Aquí se incide en la capacidad de tan sólo algunas personas de lograr con tenacidad su propia salvación. Esto queda remarcado con este detalle narratológico, en el que solamente la mitad de los comerciantes están dispuestos a renunciar a los placeres mundanos y a cruzar «el mar del *saṃsāra*». Los hombres que muestran su voluntad de alejarse del lugar, incluso aquellos que se habían quedado petrificados agradeciendo su rescate, son rescatados y llevados a sus hogares por el gran caballo. Finalmente, la versión del *Ja* 196, adscrita a la historia abreviada de fábulas del rey caballo (Sk. *aśvarājan*), concluye esclareciendo que los hombres que habían permanecido en la isla son devorados por las ogresas.

Por aquel entonces, el *bodhisattva* había nacido en este mundo como un caballo volador, completamente blanco, de cabeza negra como la de un cuervo, con una gran crin suave como

los prados de *muñja*³⁷⁷. El corcel tenía poderes sobrenaturales y era capaz de volar. Desde el Himalaya salió volando por los aires hasta la isla de Ceilán. Allí, pasó por los estanques de la isla y pastó en los arrozales que allí crecían. Con gran compasión dijo tres veces con voz de mujer: “¿Quién quiere regresar a casa? ¿Quién viene conmigo a casa?” Los comerciantes, al escuchar la propuesta del gran caballo, rompieron a llorar de alegría y le respondieron: “¡Nosotros iremos a casa con usted, noble corcel!”

El *bodhisattva*, que en esta vida era el gran caballo, juntó las manos de los comerciantes y con gran delicadeza los alzó diciendo: “Subíos en mí”. De este modo, algunos de los comerciantes montaron en el caballo, otros se agarraron a su larga cola y otros permanecían aún en la costa, en pie, saludando cordialmente al caballo para mostrar su agradecimiento. Entonces, el *bodhisattva* tomó para sí incluso a aquellos que lo seguían agradeciendo desde la orilla. Los cargó a todos, a los doscientos cincuenta, uno a uno, llevándolos hasta sus respectivos hogares, devolviéndolos a sus reinos. Después de esto, el caballo regresó a su hábitat natural.

Por su parte, cuando otros hombres naufragaron nuevamente en la isla de las ogresas *yakkhinī*, éstas devoraron a los restantes doscientos cincuenta comerciantes que habían permanecido allí con ellas. (*Ja* 196.5.4-*Ja* 196.5.15)

De este modo, metafóricamente se cierra el círculo de la moraleja característica de las versiones clásicas indias, en las cuales el mensaje reitera la advertencia sobre los peligros que podría acarrear no alejarse de la isla. Con esto se expone una de las principales enseñanzas budistas: aun cuando las circunstancias pudieran parecer temporalmente satisfactorias, la ausencia de clarividencia (P. *avijjā*) que origina el deseo (P. *taṇhā*) produce como resultado la insatisfacción (P. *dukkha*). En este punto de la historia es donde podemos encontrar las mayores discrepancias entre las versiones analizadas. Precisamente es en esta descripción del rescate de los mercaderes donde se puede encontrar un nuevo aspecto de la transformación del pensamiento budista. A diferencia del *Ja* 196, en el UJI 91 son los mercaderes quienes desde la playa veneran e invocan al gran caballo, forma en la que se manifiesta Avalokiteśvara. Esta idea se comenzó a construir ya en el texto del *Kvy*, donde es notable la forma en la que se ensalza su figura por encima del *buddha* Gautama. En esta versión, el *buddha* Gautama es relegado a un

³⁷⁷ P. *muñjakesa* Sk. *muñjakeśa*: epíteto de Viṣṇu y Śiva en el *Mbh* (MW, 1960: 861).

papel secundario como el líder de los mercaderes y es rescatado por Avalokiteśvara: el gran caballo volador. En la versión de esta fábula en el *Kvy*, esta idea queda claramente resaltada a través de diferentes recursos retóricos, entre los cuales destaca el agradecimiento del *buddha* Gautama, quien tras ser rescatado por la deidad Avalokiteśvara realiza la tradicional circunvalación honorífica tres veces (Ch. 右繞 Sk. *pradakṣiṇīkr* P. *padakkhiṇa*³⁷⁸), mostrando así su veneración y respeto por el gran corcel.

En ese momento, ellos cayeron al agua y justo entonces fueron devorados por las ogresas que se alzaron y comieron su carne. En aquel entonces, tan sólo yo regresé a la India. Cuando llegamos a la orilla, veneré girando respetuosamente tres veces en torno a Bālāha, rey de los caballos, y me marché a mi vecindad.

tadā te 'dhomukhā udake patanti sma / yadā te udake patitāḥ, tadā rākṣasya utkṣipyā māṃsam bhakṣayanti sma / tadāham ekākī jambūdvīpam eva jambūdvīpameva pratyudgataḥ / tadā tīrasya samīpe bālāham aśvarājaṃ triḥ pradakṣiṇīkṛtya tatraiva prakrāntaḥ / (Kvy 2.1.13.1-Kvy 2.1.13.3)

En este detalle narratológico podemos observar la transformación del concepto del *bodhisattva*. En este texto adscrito a la tradición Mahāyāna, el gran caballo es la famosa deidad Avalokiteśvara, el cual es glorificado en este relato por el propio *buddha* Gautama. Aquí se pueden comprobar los indicios de la expectación que pasó a suscitar la popular deidad de la tradición mahāyānica, hasta el punto de que suplantó el protagonismo del *buddha* Gautama. En el *Kvy* 2.1, la figura de Avalokiteśvara supera con creces a la característica imagen iconográfica que representaba el *buddha* Gautama en la tradición literaria de las fábulas *jātaka*. Esto denota la consolidación de la antítesis mahāyānica con la que se lo despojaría del singular protagonismo con el que fue mitificada su figura en el *Ja*. Aun así, la versión del *Kvy* 2.1, mantiene la tradición metafórica india implícita a este relato donde se enfatiza la dificultad del ser humano para liberarse del apego (P. *taṇhā*), continuando así con la línea argumental del *Ja* 196 donde se expone la necesidad de cruzar «el mar del *saṃsāra*». No obstante, aunque pudiera parecerlo

³⁷⁸ Esta expresión también aparece en las fuentes primarias indias del UJI 96 (“haciendo la circunvalación en muestra de respeto...” *padakkhiṇaṃ karonto* [...] *Ja* 4.11.3) y UJI 164 (“hace la circunvalación en muestra de respeto...” *padakkhiṇaṃ karoti* [...] *Ja* 73.8.9) y en este apartado del *Kvy* 2.1.13.3, entre otros relatos.

sorprendente, en el *Kvy* 2.1, la narración indica que solamente es el líder de los mercaderes (el *buddha* Gautama) quien logra salvarse de la isla. En este aspecto podemos observar el complejo y heterogéneo proceso de adaptación de estas fábulas, dependiendo de las diferentes creencias, de los traductores de estas historias. En el *Kvy* 2.1 los seguidores del líder del navío suben con él al gran caballo, pero el apego a sus emociones por las mujeres hace que caigan todos estrepitosamente al mar, siendo devorados *ipso facto* por las ogresas. En este sentido, hasta aquí se pueden observar dos diferencias contextuales que nos avalan la transformación del pensamiento budista. En primer lugar, la divergencia del significado del concepto del *bodhisattva*. Además, en segundo lugar, esto nos muestra asimismo una de las principales divergencias interpretativas en la historia del budismo, ya que las diferentes teorías sobre qué implica ser un *bodhisattva* exponen, a fin de cuentas, qué es necesario para convertirse en un *buddha*. El *Ja* 196 distingue la voluntariedad altruista del corcel volador, ejemplificando esto como la compasión que mueve al *buddha* Gautama, mediante un nuevo recurso metafórico con el que se escenifica el argumento de que éste mostrará sus enseñanzas como medio para «cruzar el mar del *samsāra*». Sin embargo, en el contexto japonés del UJI, el caballo volador representa a Avalokiteśvara, debido a que su figura salvífica ya había suplantado a éste, desde la adaptación de esta historia en el *Kvy* 2.1. De manera contraria a lo que sucede en el contexto de la versión clásica del *Ja*, la innegable popularidad que adquirirá Avalokiteśvara, será en parte fruto de la admiración que suscitaron las grandes proezas que se le adscriben, ya que se cuenta que no duda en personarse de innumerables maneras para salvar a aquellos que ponen fe en él. Esto queda reflejado mediante la notable facilidad con la que mercaderes logran alejarse de esta isla en la versión del UJI 91. Las metáforas de este relato se perdieron en el contexto medieval japonés paralelamente a la devoción que estas deidades motivaban. En el UJI la dificultad para apartarse de los deseos mundanales es eclipsada por la veneración a Kannon (Sk. Avalokiteśvara). Esto queda reflejado en el desenlace que corresponde al final del relato abreviado, la historia del rey caballo (Sk. *aśvarājan*), correspondiente a la primera parte del grupo de fábulas budistas sintetizadas como el UJI 91. Aquí, el rescate del gran caballo es el resultado implícito a la fe de los hombres, los cuales tras invocarlo son rescatados sin más dilación por el caballo. A diferencia de lo que sucediera en el *Ja* 196, en el UJI 91 tan sólo uno de los quinientos mercaderes cae al mar tras recordar el amor que sentía por una de las ogresas. Hasta el momento se creía que el *Daitō* 11 podría haber sido la fuente de inspiración de las versiones del KON y

UJI. Sin embargo, esta idea, no concuerda con el *Daitō* 11. En esta versión china el líder de los mercaderes es identificado como la vida pasada del *buddha* Gautama, el cual, gracias a su gran sabiduría, se dice que es el único que logra salvarse siendo rescatado por el caballo volador. La fuente primaria del *Daitō* 11 explica su profunda sabiduría con el término budista que hace referencia a la sabiduría máxima (Sk. *prajñā*, P. *paññā*, Jp. *chie* 智慧): discernimiento que tradicionalmente se dice que sobrepasa el pensamiento lógico. Esta sabiduría se considera necesaria para alcanzar el *nirvāṇa*, por lo que, no cabe duda de que esta versión china de esta fábula continúa con la metáfora tradicional india de este famoso *jātaka*, entendiéndose el acto de lograr cruzar el mar como el símil que representa alejarse del *mundo* de las tentaciones obteniendo como resultado alcanzar el *nirvāṇa*.

[...] Sōkara, [era] poseedor de la máxima y más profunda sabiduría. No había ningún tipo de apego en su mente. Así fue como logró cruzar el gran mar y salvarse de aquella desgracia. Entonces, la reina de las *rākṣasī* regresó volando a su fortaleza de hierro [...]
[...] 僧伽羅者。智慧深固心無滯累。得越大海免斯危難。時羅刹女王空還鐵城 [...]
(T2087_51.0933b18-T2087_51.0933b20)

Además de esto, en el *Daitō* 11, uno de los hombres que habían sido apresados anteriormente advierte al líder de los mercaderes, entonces la vida pasada del *buddha* Gautama, sobre la existencia de un caballo celestial 天馬, el cual al parecer, acudía al rescate de los hombres que rogaban con un corazón sincero.

Sōkara preguntó: “¿De qué manera podría escapar yo de esta desgracia?”
Los prisioneros le dijeron: “Hemos oído que al otro lado del mar hay un caballo celestial. Dicen que viene ciertamente al rescate de aquellos que rezan por su bendición con un corazón sincero”. Así, Sōkara habiendo escuchado estas palabras de advertencia, expuso lo que había oído con los demás comerciantes. Todos juntos mirando hacia el mar dedicaron sus plegarias para ser rescatados y en ese mismo momento apareció en el lugar el caballo celestial [...]

僧伽羅曰。當圖何計可免危難。對曰。我聞海濱有一天馬。至誠祈請必相濟渡。僧伽羅聞已竊告商侶。共望海濱專精求救。是時天馬來告人曰
(T2087_51.0933b01-T2087_51.0933b05)

Finalmente, el rescate descrito en la versión del UJI 91 nos muestra cuál fue la orientación interpretativa que se dio a esta fábula. En ella la deidad mahāyānica suplanta por completo al *buddha* Gautama.

Disponiéndose en dirección al lejano mundo de Potalaka, al sur de India, entonaron en voz alta todos al unísono rezando a [la deidad] Kannon. En ese preciso momento, desde el mar abierto se apareció un gran caballo blanco que nadaba surcando las olas del mar. El caballo se postró ante los comerciantes [y estos emocionados dijeron:] “Nuestras plegarias han sido escuchadas” — pensaron, y todos y cada uno se agarraron fuertemente montándose [en el gran caballo]. Entonces, las mujeres se despertaron [de su largo sueño] y notaron que no había quedado [en la isla] ninguno de los hombres. “Así que os habéis escapado” — dijeron y se acercaron hasta la playa, donde vieron cómo los hombres cruzaban el mar, agarrados a las crines de un [gran] caballo. Todas las mujeres se transformaron en monstruos gigantescos, primero de unos tres metros de altura, hasta alcanzar casi quince metros. Las ogresas comenzaron a gritar ferozmente y entonces, uno de los comerciantes recordó cuánto había querido a una de éstas y cayó al mar por descuido. Entonces, las *rākṣasī* se disputaron su cuerpo y lo desgarraron para comérselo. Después de esto, el caballo llegó hasta la playa oeste del sur de India y se inclinó. Los comerciantes se deleitaron y bajaron a la orilla. Justo en ese instante, el caballo desapareció bruscamente. Sōkata, traumatizado por el gran miedo [que había pasado] nunca contó lo sucedido a los lugareños de esa tierra. (UJI 91.5.1-UJI 91.7.3)

Ciertamente podemos decir que la identificación del caballo celestial en el UJI 91, hubiera desconcertado al oyente indio familiarizado con el *Ja* 196. El sentido metafórico pierde su connotación tradicional en el UJI. Como resultado exponencial a la fe de los hombres, la deidad corresponde a su devoción. Así, la moraleja del UJI concluye de este modo evidenciando la facilidad con la que uno pudiera ser bendecido rogando a la deidad adecuada. A excepción de la versión del *Kvy* 2.1, las fuentes anteriores analizadas, no definen al caballo como la popular deidad mahāyānica. La admiración que esta deidad suscitaba en el medievo japonés³⁷⁹, debió

³⁷⁹ Numerosos relatos medievales japoneses narran historias de devoción a Kannon, que resultan en diversos milagros (Ishibashi, 1973). UJI 67, UJI 82, UJI 89, UJI 91, UJI 96, UJI 107, UJI 108, UJI 131, UJI 179 (Takahashi y Masuko, 2018b: 65). 觀世音菩薩 KOK 35, KOK 36, KOK 63, KON 4-28, KON 6-6, KON 6-37, KON 6-44,

ser el detonante para que, en la transmisión oral de esta fábula, esta identificación fuera añadida al UJI 91. Este proceso de descentralización de la figura tradicional del *buddha* Gautama como el protagonista de estas fábulas, fue proporcional a la masificación del culto a las diferentes deidades mahāyānicas. No se aprecian grandes diferencias textuales entre las versiones del UJI y KON. Ambos relatos concluyen de manera similar la primera parte de esta fábula, indicando que la deidad Kannon se manifiesta como el caballo volador que rescata a los mercaderes, gracias a la gran fe que estos le depositan tras implorar por su benevolencia.

UJI 91.5.1-UJI 91.7.3	KON 5-1.4.2- KON 5-1.5.3
<p>はるかに、<u>補陀落世界の方へむかひて、もろともに声をあげて、観音を念じけるに、沖の方より大なる白馬、浪の上を游て、商人等が前に来て、うつぶしに伏しぬ。これ念じ参らするしるしなりと思ひて、あるかぎりみな取り付て乗ぬ。</u>さて、女どもは寝起きて見るに、男ども一人もなし。「逃ぬるにこそ」とて、あるかぎり浜へ出て見れば、男みな葦毛なる馬に乗りて、海を渡りてゆく。<u>女どもたちまちに長一丈ばかりの鬼になりて、四、五十丈高く躍りあがりて、叫びののしるに、この商人の中に、女の、世にありがたかりし事</u></p>	<p>可為キ方無クテ、<u>遥ニ補陀落世界ノ方ニ向テ、心ヲ発シテ皆音ヲ挙テ観音ヲ念ジ奉ル事無限シ。</u>其ノ音糸オビタシ。苦ニ念ジ奉ル程ニ、息ノ方ヨリ大ナル<u>白キ馬</u>、浪ヲ叩テ出来テ、商人等ノ前ニ臥ヌ。「此レ他に非ズ、観音ノ助ケ給フ也」ト思テ、<u>有ル限り此ノ馬ニ取付テ乗ヌ。</u>其ノ時ニ馬、海ヲ渡テ行ク。羅刹ノ女共皆、寝起テ見ルニ、此ノ商人等一人無シ。「逃ヌル也ケリ」ト思テ、有ル限り追ヒシラガヒテ、城ヲ出デ見レバ、此ノ商人共皆、馬一ツニ乗テ海ヲ渡テ行ク。<u>女共、此レヲ見て、長一丈許ノ羅刹ニ成テ四五丈ト踊リ挙リツ、叫ビ嘯ル。</u>商人ノ中ニ一人、妻ノ顔ノ美</p>

KON 7-6, KON 7-23, KON 9-1, KON 11-1, SHA 1-10, SHA 2-8, SHA 4-1, SHA 5-19, SHA 7-5, SHA 10-2, UCH 9. 観音 HOS 1-4, HOS 2-10, HOS 4-3, JIK 1, KOH 48, KOH 49, KOH 53, KOH 54, KOH 58, KOH 59, KOH 64, KOH 67, KOH 69, KOK 39, KOK 63, KOK 67, KOK 70, KOK 682, KOK 711, KON 4-28, KON 5-1, KON 5-22, KON 5-28, KON 6-37, KON 7-6, KON 11-13, KON 11-27, KON 11-31, KON 11-32, KON 11-35, KON 11-38, KON 12-11, KON 12-28, KON 12-32, KON 13-15, KON 13-34, KON 13-35, KON 14-7, KON 14-12, KON 14-15, KON 14-20, KON 14-43, KON 15-16, KON 15-23, KON 16-1, KON 16-2, KON 16-3, KON 16-4, KON 16-5, KON 16-6, KON 16-7, KON 16-8, KON 16-9, KON 16-10, KON 16-11, KON 16-12, KON 16-13, KON 16-14, KON 16-15, KON 16-16, KON 16-17, KON 16-18, KON 16-19, KON 16-20, KON 16-21, KON 16-22, KON 16-23, KON 16-24, KON 16-25, KON 16-26, KON 16-27, KON 16-28, KON 16-29, KON 16-30, KON 16-31, KON 16-32, KON 16-33, KON 16-34, KON 16-35, KON 16-36, KON 16-37, KON 16-38, KON 16-39, KON 17-19, KON 19-11, KON 19-39, KON 19-40, KON 19-41, KON 19-42, KON 20-12, KON 20-20, KON 24-25, KON 26-3, KON 27-13, KON 27-14, KON 29-27, KON 30-6, SEN 1-8, SEN 2-6, SEN 4-4, SEN 5-8, SEN 6-3, SEN 7-5, SEN 7-7, SEN 7-11, SEN 8-35, SEN 9-10, SHA 1-4, SHA 1-10, SHA 2-4, SHA 2-5, SHA 2-8, SHA 3-5, SHA 4-1, SHA 5-19, SHA 6-4, SHA 7-5, SHA 8-7, SHA 10-1, SHA 10-3, SHA 10-5, UCH 10.

<p>を思ひ出づる者一人ありけるが、とりはづして海に落ち入ぬ。羅刹、ばひしらがひて、これを破り食けり。さて、この馬は、南天竺の西の浜にいたりて伏せりぬ。商人ども悦ておりぬ。その馬、かき消つやうに失せぬ。僧伽多、深く恐ろしと思て、この国に来て後、この事を人に語らず。</p>	<p>也ツルヲ思ヒ出デル者有ケル。搔キ斫シテ海ニ落入ヌ。即チ羅刹、海ニ下リテ各引キシロヒ噉フ事無限シ。馬ハ南天竺ノ陸ニ至リ着テ臥タリケレバ、商人等皆、乍喜ラ下ヲリス。馬ハ人ヲ下シテ後ニ搔消ツ様ニ失ヌ。僧迦羅、「偏ニ観音ノ御助也」ト思テ、哭トク礼拝シテ皆本国ニ還ヌ。雖然モ此ノ事ヲ人ニ不語ラズ</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

4.2.6 Segunda parte del relato: la conquista de la isla

La ogresa viaja a la India en búsqueda su antiguo esposo

La versión extendida del UJI 91 continúa narrando cómo fue la vida del líder de los comerciantes tras ser rescatado por el gran caballo. Las crónicas budistas del *Mahāvamsa* (finales del s. V) narran que el linaje de los reyes de Śrī Laṅkā descende de Vijaya, conquistador de la susodicha isla dominada por las ogresas. El relato de la Consagración de Vijaya (*Mahāvamsa* VII)³⁸⁰ identifica a Vijaya como el líder de los comerciantes³⁸¹. La heroicidad con la que se describe a este personaje en este relato no tiene parangón. La historia, no describe el motivo del naufragio de los marineros, sino que comienza con la narración del *buddha* Gautama. Éste, según se indica, antes de recostarse por última vez, ruega a Sakka, rey de los *devas*, la protección de sus seguidores (P. *saṅgha*) y su mensaje (P. *dhamma*) en la isla de Śrī Laṅkā. El trasfondo religioso-cultural de este texto denota la influencia del pensamiento védico en la literatura budista india. Este bagaje no puede ser observado en el *Ja* 196, ni tampoco en la versión de esta fábula en el *Kvy* 2.1 En este relato del *Mahāvamsa* no se resaltan los prodigios y buenas obras del *bodhisattva*. El mensaje ético queda relegado a un segundo plano ya que el objetivo principal de la historia consiste en destacar la heroicidad de Vijaya. Se describe a éste como el primer rey del linaje que pasará a dominar esta isla. En esta versión, el *buddha* Gautama aparece meramente como el narrador de la historia, el cual no es identificado como el *bodhisattva*. Al principio del relato se cuenta que éste solicita a las deidades la protección de

³⁸⁰ Traducción inglesa disponible en: Geiger, 1912: 55-61.

³⁸¹ Históricamente, las crónicas del *Dīpavamsa* (III-IV d.C) narran a Vijaya, de familia brahmán, cronológicamente como el primer rey de la isla, la cual fue conquistada por éste dicen, tras derrotar a las ogresas en el 543 a. C (Khanna, 1999: 107).

sus seguidores en Śrī Laṅkā, recurso narratológico con el que, al igual que sucede en muchos otros *jātaka* y textos del Canon, se trata de situar al *buddha* Gautama en una posición superior a estas. Esto contrasta con la hilera de alusiones a deidades y seres mitológicos de la tradición brahmánico-hindú que se exponen en el *Mvu* 3067.

Una vez hubo beneficiado al mundo, y tras haber alcanzado la paz, [en ese preciso] momento, recostado antes de su *parinibbāna*, aquél que había sobrepasado por completo este mundo, [el *buddha* Gautama], gran sabio, en medio de la asamblea de los *devas*, permaneciendo cerca, pronunció a Sakka las siguientes palabras: “Vijaya, hijo del rey Sīhabāhu del reino de Lāḷa ha llegado a Laṅkā con setecientos hombres que le siguen. Oh rey de los *devas*, protégele debidamente a él y a sus seguidores, en Laṅkā, donde mi mensaje (P. *sāsana*) se ha establecido”. (*Ma* VII.1.1-*Ma* VII.4.2)

El relato continúa describiendo cómo el rey de los *devas* escucha la solicitud del *buddha* Gautama, de modo que ordena a la deidad guardiana de la isla que tome la forma humana de un asceta errante. Vijaya consulta a este asceta sobre la naturaleza de la isla. La deidad, enviada por Sakka, tranquiliza a los hombres y los purifica con agua, realizando un conjuro mágico para su protección.

El rey de los *devas* escuchó las palabras del Tathāgata³⁸² y eligió al dios guardián de Laṅkā [que era] del color de una flor de loto azul³⁸³. Nada más se pronunció Sakka al respecto, el dios tomó rápidamente la apariencia de un asceta errante, voló hasta la isla de Laṅkā y allí se sentó bajo un árbol. Todos los seguidores de Vijaya fueron hasta él y le preguntaron: “Señor, ¿qué clase de isla es ésta?” “La isla de Laṅkā” — respondió la deidad y añadió: “Aquí no hay ningún hombre en paz, [mas aguardad,] verdaderamente nada habéis de temer.”

³⁸² Uno de los epítetos que hacen referencia a los buddhas (P. *tathāgata* Jp. *nyorai* 如来). En este caso, este relato lo utiliza para señalar al *buddha* Gautama.

³⁸³ Anteriormente se ha indicado esto como una alusión metafórica que corresponde a Viṣṇu (Geiger, 1912: 55).

Tras decir esto la deidad roció a los hombres con el agua [bendita] de su bol de mendicante y con un texto sagrado (*P. sutta*)³⁸⁴ entre sus manos los bendijo y se marchó volando por los aires.

(*Ma VII.5.1-Ma VII.9.1*)

El relato del *Mahāvamsa* prosigue narrando cómo uno de los hombres que acompañaba a Vijaya se salva de ser devorado por una de las *yakkhinī* gracias a este conjuro protector (*P. paritta*). Las *yakkhinī* rodean a los setecientos hombres uno a uno, y entonces aparece en escena el intrépido Vijaya, armado, yendo al rescate de sus hombres. De hecho, la narración aquí toma un matiz singular. Las *yakkhinī* son descritas como seres inocuos ante la valentía y ferocidad guerrera con la que se describe a Vijaya. Incapaces de enfrentarse a éste, las *yakkhinī* ruegan su clemencia y terminan poniéndose al servicio de sus hombres, agasajándolos con grandes banquetes, y refugio, hasta que una de ellas confiesa al príncipe Vijaya la forma de derrotarlas.

La ogresa toma la forma de una bella mujer y lo acusa de haberla abandonado

Tras analizarse las diferentes versiones sánscritas, hemos identificado el relato *Mākaṇḍikā-avadāna* (*Div 36*)³⁸⁵ como la versión india que comparte mayor analogía con la segunda parte del *Daitō* 11. En el *Div 36* se reivindica el protagonismo del líder de los mercaderes describiéndose su heroicidad. Este relato además continúa con la tradición en la que metafóricamente se utiliza la figura de las ogresas como la personificación de falta de sabiduría (*Sk. avidyā*). En esta versión, el propio *buddha* Gautama narra a sus discípulos haber sido entonces el líder de los mercaderes³⁸⁶. El *Div 36* da comienzo narrando la historia de Mākaṇḍikā, un hombre que desea entregar como esposa para el *buddha* Gautama a su bella hija Anupamā³⁸⁷.

³⁸⁴ Tradicionalmente se considera que las fábulas *jātaka* relatan las vidas pasadas del *buddha* Gautama y sus enseñanzas. Sus propias enseñanzas como la encarnación de la verdad inefable (*P. dhamma-kāya*), es el motivo por el que se recitan algunas fábulas *jātaka* como cantos protectores (*P. paritta*) en algunos rituales budistas del sudeste asiático (Appleton, 2010: 145). Esta idea puede ser identificada en este aspecto narratológico.

³⁸⁵ Se han consultado la traducción parcial al francés de Huber, 1906: 21-27, inglesa de: Rotman, 2017: 241-286, y la traducción completa, bilingüe en sánscrito e inglés en Tatelman (2005: 309-415). Hirabayashi (2018) ha identificado a través del análisis de la fuente primaria sánscrita de este relato que, además de los monjes renunciantes y varones laicos, las mujeres de la corte en la India también recitaban y transcribían los textos budistas primigenios de manera asidua como parte de su práctica religiosa diaria.

³⁸⁶ “¿Qué pensáis monjes? ¿Quién era Siṃhala? Entonces, precisamente era yo él.” (*Kim manyadhve, bhikṣavaḥ? yo 'sau Siṃhala 'ham eva sa tena kālena, tena samayena*) (Tatelman, 2005: 352).

³⁸⁷ *Ibid.*, 309-333.

No obstante, el *buddha* Gautama rechaza cualquier contacto con la joven, indicando las siguientes palabras, las cuales pudieran parecer rudas y desconsideradas.

“¡Oh, brahmán! Incluso cuando contemplaba a las hijas de Māra³⁸⁸, entonces tampoco sentí nunca ninguna sed (Sk. *trṣṇā*) ni deseo sexual (Sk. *rati*). No tengo ningún deseo por los placeres sensoriales. Por lo tanto, no quisiera tocar a esa mujer, llena de orina y excrementos (Sk. *mūtrapurīṣapūrnām*), ni tan siquiera con mis pies.”³⁸⁹

Esta estrofa, aunque pudiera resultar un tanto desconcertante, no es exclusiva a este relato. En un contexto similar, el *buddha* Gautama rechaza el contacto carnal con la hija que en otra ocasión le ofreciera Mākandika (P. Māgandiyā)³⁹⁰. Esta tradicional metáfora queda recogida también en el *Māgaṇḍiyasutta* (*Sn* 163), adscrito al *Sn*, uno de los textos más antiguos del Canon. Aquí se puede encontrar la misma estrofa que concluye con este mismo símil diciendo: “A ésta [mujer], llena excrementos y orina no la quiero tocar ni con los pies”³⁹¹. Aunque esto pudiera parecer un trato despectivo hacia las mujeres por parte del *buddha* Gautama, éste se caracterizó por su trato ecuánime y actitud imparcial ante personas de ambos sexos, así como para cualquier persona de toda índole social, característica que ha sido ampliamente constatada como una de los aspectos más innovadoras que supuso el budismo dentro del paradigma social de la antigua India³⁹², marcado ya desde entonces por la desigualdad y el clasicismo impuesto por la clase brahmánica. La práctica a la que instaba el *buddha* Gautama se

³⁸⁸ En ocasiones se traduce este término utilizando los caracteres chinos para demonio (Jp. *akuma* 惡魔). Sin embargo, a diferencia del cristianismo e islam, en el contexto budista, Māra, no es la máxima representación del mal, entendido como el ser antagonista que representa su contraparte en la dualidad mítica característica a la tradición iranio-judeo-cristiana, sino que más bien es narrado como la personificación de la ignorancia propia, la cual nos ata a la *existencia*. El Canon budista deja constancia las numerosas ocasiones que se dice que éste se le apareciera al *buddha* Gautama, incluso después de haber alcanzado el *nirvāṇa*. Se pueden encontrar ejemplos específicos de esto en el *Sagātha-vagga* (*SN* 36.1) (Nakamura, 2015) y también los famosos duelos dialécticos con los que el *buddha* lo mantiene bajo control (Sk. *nīrodha*), durante el que será su último viaje, documentado en el *Mahāparinibbānasuttanta* (MPS) (Nakamura, 2001).

³⁸⁹ *drṣṭā mayā Māra sutā hi, vipra, trṣṇā na me n'āpi tathā ratiś ca. chando na me kāmaguṇeṣu kaś cit: tasmād imām mūtrapurīṣapūrnām sprastum hi padhyām api n' oṣaheyam* (Tatelman, 2005: 322-323).

³⁹⁰ DPPN, 1937: 693.

³⁹¹ *kimevidam muttakarīsapuṇṇam, pādāpi naṃ samphusitum na icche* (Uokawa, 2015: 27, 217).

³⁹² Nara, 1998; Ueki, 2018.

centraba en la compasión (P. *karuṇā* Jp. *hi* 悲)³⁹³. Este tipo de práctica empática tenía como objeto incluso una simple gota de agua (*MN* 1.78)³⁹⁴, además de muchos otros objetos inanimados (*Sn* 143-152), los cuales también eran objeto de su contemplación meditativa basada en la compasión³⁹⁵. Su ecuanimidad no entendía de formas, ya que ésta era entendida como la práctica introspectiva que reduce progresivamente las causas del sufrimiento (P. *paṭiloma* Jp. *engi no gyakkan* 縁起の逆観). Por lo que podemos deducir que esta afirmación que literariamente se le atribuye al *buddha* Gautama, seguramente no sea más que una metáfora que transmite el gran reparo que suscitaba entre los hombres de la comunidad de renunciates, dejarse llevar por las consecuencias desastrosas en las que podría inducir no gobernar el propio deseo sexual³⁹⁶. Esto queda corroborado asimismo por las diferentes versiones que existen de la fábula que aquí analizamos, en la que también se utiliza el símil de la naturaleza diabólica³⁹⁷, que se adscribe a las ogresas, enmascaradas en forma de bellas mujeres. Esta idea no solo queda reflejada en la repulsa que narrativamente se le atribuye al *buddha* Gautama por esta joven, sino que en la primera parte del *Div* 36 se hiperbolizan las consecuencias mortales de— para uno de los monjes que presenciaron la belleza de esta joven— no poder controlar el deseo carnal. En el *Div* 36 se narra que finalmente este monje muere estrepitosamente a causa de su libido y se reencarna en el infierno.

³⁹³ Baba, 2018; Gombrich, 2013, Nakamura, 2020.

³⁹⁴ “[...] como la compasión que yo siento incluso por una gota de agua” (*yāva udakabindumhi pi me dayā paccupaṭṭhitā hoti*) (Schmithausen, 1991, 54). Sobre las metáforas del *buddha* Gautama y otras alusiones utilizando el término *udaka* en el Canon Pāli, véase Villamor, 2023d.

³⁹⁵ Schmithausen, 1991, 2009.

³⁹⁶ En otros relatos *jātaka* (*Ja* 402, *Ja* 106 y *Ja* 539) se puede observar también cómo la figura de las mujeres es descrita como problemática. Este tipo de estereotipos no se queda aquí, sino que, al igual que en nuestra sociedad actual los animales son asociados arbitrariamente a un tipo de características concretas, los variopintos personajes de animales en los *jātaka* también son descritos desde un punto de vista estereotipado, mostrando el *ethos* de la época en la que se compusieron estas fábulas (Shaw, 2006: 50-51).

³⁹⁷ Aunque actualmente este tipo de símiles pudiera parecernos aberrante y sexista, debemos tener en cuenta el contexto social indio en el cual fueron transmitidas estas fábulas. Además, no podemos pasar por alto que muchas de las historias narradas en la colección que compone el *Div* contienen pasajes abreviados de historias de la colección *Mūlasarvāstivāda-vinaya* (Rotman, 2017: 18), una de los repositorios que inicialmente tradujeron al chino clásico las extensas normas monásticas de la escuela Sarvāstivāda, una de las más antiguas y destacadas ramas filosóficas adscritas a la tradición Theravāda. Este tipo de diálogo denota la dificultad que entrañaba guardar el celibato (Sk. *brahmacarya*), uno de los votos fundamentales de la ordenación monástica, además de que refleja la interpretación del sexo femenino como una amenaza (Appleton, 2006: 194).

“Habiendo hablado esto, aquel monje, cesando sus ejercicios meditativos pensó: «Este no es más que un compañero de bajo rango» — dijo, y se acercó al asceta errante Mākandika, al cual le dijo: «Entrégame a mí a Anupamā». Mākandika, furioso replicó: “Viejo monje, jamás te permitiría ni que la mirases, ni mucho menos aún que la tocaras”. Cuando fue rechazado de este modo por el nómada Mākandika, justo frente a él, las emociones del viejo monje se desbordaron, de tal manera que vomitó sangre, y murió renaciendo en los infiernos.

“Evam ukte, sa mahallaḥ śikṣāṃ pratyākhyāya, «mahānanāryo 'yam» iti matvā, yena Mākandikaḥ parivrājakas ten'opasaṃkrāntaḥ. upasaṃkramya Mākandikaṃ parivrājakam idam avocat: «anuprayaccha mam' āntike 'nupamām» iti. Sa paryavasthitaḥ kathayati, «mahalla, draṣṭum api te na prayacchāmi, prāg eva spraṣṭum!» iti. evam uktasya Mākandikasya parivrājakasyāntike tādrśam paryavasthānam utpannam yen' oṣnam śonitam chardayitvā, kālagataḥ narakesūpapannah.”³⁹⁸

En el texto del *Div* 36 la mujer de Mākandika trata de convencerlo, pero el *buddha* Gautama rechaza su propuesta abiertamente y expone la historia *jātaka* refiriéndose a que ya había sido antes tentado por esta mujer en una de sus vidas pasadas. En este relato el *buddha* Gautama se autoidentifica como Siṃhala, el líder de los mercaderes que viaja hasta la isla de las ogresas *rākṣasī*. A pesar de que se describen sus poderes sobrenaturales, esta versión no identifica al caballo, ni con el *buddha* Gautama ni con Avalokiteśvara. La metáfora de cruzar «el mar del *saṃsāra*» expuesta en el *Ja* 196 perdura en el *Div* 36, aunque en este relato solamente se enfatiza que es el *buddha* Gautama el único que logra escapar de la isla. Aquí se puede notar la influencia de la ya mitificada figura del *buddha* Gautama del *Ja*, como el como el único ser capaz de alcanzar el *nirvāṇa*. Tras ser rescatados por el caballo volador, todos los mercaderes, debido a su gran apego a las que habían sido sus esposas, caen al mar, tras lo cual son devorados por las mujeres caníbales.

³⁹⁸ Tatelman, 2005: 325-326.

Todos los comerciantes cayeron del caballo y fueron devorados por las *rākṣasī*. Siṃhala fue el único que logró regresar a la India (Jambudvīpa) sano y salvo³⁹⁹. (*Div* 36.452.026-*Div* 36.452.027)

En el *Div* 36 la narración indica que esta *rākṣasī* adopta con sus poderes mágicos la forma de una bella mujer y crea con un conjuro un vástago para acusar a Siṃhala de abandono de hogar⁴⁰⁰. Tras esto, la *rākṣasī*, aparentando ser una simple mujer, se presenta ante los padres de Siṃhala y ante el rey Siṃhakeśarin, los cuales le aconsejan rápidamente que debe olvidarse de ella, tras afirmar que «todas las mujeres ciertamente son diabólicas» (Sk. *sarvā eva striyo rākṣasyaḥ*).

Las otras *rākṣasī* dijeron a la [que había sido la] mujer de Siṃhala: “cada una de nosotras ha devorado sus respectivos maridos, pero tú has dejado escapar al tuyo. Tráenoslo ahora a nosotras, de lo contrario, te devoraremos a ti”.

Ella aterrorizada respondió: “Si insistís tanto en esto, esperadme aquí con vida y os lo traeré de vuelta”.

Las otras replicaron: “¡Espléndido!”

La jefa *rākṣasī*, adoptando de forma mágica un cuerpo horripilante, se abalanzó, como si de un rayo se tratase, sobre Siṃhala velozmente. Pero Siṃhala la esperaba en pie, desafiante con su espada en mano. [La jefa *rākṣasī*] lloró despavorida y huyó asustada [por la gallardía] de Siṃhala, líder de la comitiva de comerciantes. (*Div* 36.452.026-*Div* 36.452.032)

Entonces una caravana llegó desde el reino central. La *rākṣasī* [adquirió forma humana] y se dejó caer a los pies del líder de la caravana, tras lo que le dijo: “¡Oh líder de la comitiva! Yo soy la hija del rey de la isla de Ceilán”. De ese modo, [mi padre fue quien] me concedió el honor de enviarme como la esposa de Siṃhala. Mientras viajaba por el gran océano, fue atacado por una gran bestia marina y su navío quedó destrozado. Debido a esto, intencionadamente decidí abandonar. ¡Haz que me haga nuevamente su esposa!”

“Iré a buscarle y te lo traeré” [— le dijo este hombre] y fue a ver a Siṃhala.

³⁹⁹ *sarve te vaṇijo bālahāśvarājāt patitāḥ, tābhiś ca rākṣasībhīr bhakṣitāḥ / siṃhalaka ekaḥ svastikṣemābhyāṃ jambudvīpam anuprāptāḥ.*

⁴⁰⁰ Tatelman, 2005: 343.

Tras intercambiar algunas palabras por un breve momento, éste le dijo: “amigo, te casaste con la princesa, ¿no deberías abandonarla injustamente! ¡Perdónala!”

“Amigo mío, ella no es una princesa, sino que es una *rākṣasī* de la isla de Ceilán” [— le contestó *Siṃhala*]. (*Div* 36.453.001-*Div* 36.453.006)

[...]

El rey dijo: “*Siṃhala*, has de cuidar de esta princesa”. *Siṃhala*, respondió: “Majestad, ésta no es una princesa, ella es un ser diabólico que ha venido desde la isla de Ceilán.” El rey le contestó:

“Querido líder de los mercaderes, todas las mujeres son diabólicas. ¡Olvídala! Si tú no estás de acuerdo con ella, entrégamela a mí. (*Div* 36.453.030-*Div* 36.453.031)

El rey se enamora de ella y es posteriormente devorado por la ogresa

A pesar de los intentos de *Siṃhala* por advertirle de su verdadera naturaleza, el rey, se enamora enloquecidamente de ella. La *rākṣasī* acaba convocando a sus compañeras que vuelan desde la isla, tras lo cual devoran al rey y a todo su séquito por completo. De este mismo modo, la segunda parte del UJI 91 se desarrolla continuando con esta línea descriptiva que caracteriza a la versión del *Div* 36. El UJI 91 relata de forma similar la manera en la que la *rākṣasī* arguye cómo acusar ante el rey por abandono de hogar al líder de los comerciantes. El relato del UJI no especifica que la mujer caníbal utilice sus poderes para infundir pesadumbre aparentando tener un hijo. Sin embargo, aquí la *rākṣasī*, en cambio, trata de convencer a *Sōkata* para que regrese, mintiéndole diciendo que ella y sus compañeras no tienen nada que ver con las ogresas que se aparecen en la isla. Además de esta falacia, como podrá verse en el análisis posterior del UJI 92, en el UJI 91 el relato añade al drama de esta historia un matiz inexistente en el relato indio: el odio. Se narra específicamente que es el inconmensurable odio de la *rākṣasī* lo que la incita a acusar a *Sōkata* en el palacio real⁴⁰¹.

Dos años después de esto, la *rākṣasī* que fuera esposa de *Sōkata* se presentó en su casa. Ahora, era aún más bella que antes. Su belleza era indescriptible. Dirigiéndose a *Sōkata* dijo: “Quizás sea la consecuencia del *karma* de mi vida anterior, pero, ¿cómo has podido abandonarme, después de la relación tan especial que teníamos? En nuestra tierra, en ocasiones aparecen este

⁴⁰¹ Hasta este apartado, aunque con una narrativa menos dramática, los episodios narratológicos en los que la *rākṣasī* acusa falsamente a este hombre ante el rey, y el episodio en el que el regente es devorado finalmente a causa de haber queda prendado por su belleza, concuerdan fundamentalmente con la versión del *Rok* 4-37.

tipo de bestias y se comen a la gente. Por eso cerramos con llave y vivimos en lo alto de nuestro terreno. Cuando una gran multitud de personas se congregan en la playa y gritan alteradamente, estas bestias se aparecen al escucharlos. Nosotras no tenemos nada que ver con ellas (あへて我らがしわざにあらず). Desde que te marchaste, me he sentido muy sola, te he echado mucho de menos. Tú, querido mío, ¿no has sentido lo mismo por mí?” — dijo y rompió a llorar. Quizás alguien ordinario, puede que pensara eso, pero Sōkata, muy enfadado sacó su espada e intentó acabar con ella (僧伽多大に瞋て、太刀を抜きて殺さんとす). La mujer con un gran odio (かぎりなく恨て), salió de la casa de Sōkata y fue al palacio real. Allí, comenzó a denunciar: “¿A quién debo dirigirme para denunciar a Sōkata? Él fue mi marido durante años, pero ahora me ha abandonado y ha rechazado vivir conmigo. ¡Majestad, júzguelo por favor!” — dijo delante de la corte y los altos cargos del reino. Todos y cada uno de ellos quedaron enamorados de esta mujer. El rey, escuchó esto y se asomó [para ver qué sucedía]. Era tan bella que se quedó sin palabras. (UJI 91.8.1-UJI 91.8.18)

“La reina y todas las demás mujeres de la corte no le llegan ni a la suela de los zapatos. Esta mujer es como una joya. Tengo que vivir con ella. Pero, ¿en qué está pensando [ese tal] Sōkata?” — pensó [el rey]. Mandó llamar a Sōkata. Éste le confesó lo siguiente: “No debería amar ni dejar entrar en sus aposentos a aquella mujer. Es realmente una mujer horrenda. Probablemente caiga sobre usted la desgracia” — dijo marchándose del palacio. El rey escuchó las palabras de Sōkata, pero consideró que era inútil seguir escuchándole. “Hagámosla entrar por detrás” — ordenó a sus súbditos e hizo que la mujer entrase al atardecer en sus aposentos. El rey se acercó a ella y notó que su aspecto, silueta, semblante y modales eran refinados, como si emitieran una fragancia, encantadora como ninguna otra mujer. Tras pasar la noche con ella, dos y tres días seguidos, dejó de lado los asuntos del reino. Sōkata se presentó nuevamente en palacio diciendo: “¡[el rey está en grave peligro], algo terrible y espantoso ocurriría, quizás ya haya incluso acabado con su vida!” — [dijo preocupado,] pero nadie le hizo caso. (UJI 91.9.1-UJI 91.9.7)

El líder de los mercaderes viaja con un ejército a la isla y la conquista

El segundo apartado del UJI 91 de la parte correspondiente a la versión extendida de esta fábula, cuenta con una clara similitud con la versión india del *Div* 36. En ambas el rey es despedazado finalmente por la ogresa. En esta versión india, el príncipe toma sin dilación posesión del cargo como regente y convoca al líder de los comerciantes para dirigir las tropas del reino y atacar la isla de las *rākṣasī*. El protagonista recibe en ambas versiones el beneplácito

del rey heredero, presentándose en la isla con un gran ejército para conquistarla. La narración de esta historia en ambos relatos concluye indicando que éste se convierte en el conquistador, y, por tanto, rey legítimo de la isla de Ceilán donde perpetuará su linaje durante numerosas generaciones. Sin embargo, la narrativa del desenlace de la conquista de la isla varía en ciertos detalles entre la versión india del *Div* 36 y la versión japonesa del UJI 91. De estos, sin duda el más significativo es las ansias de venganza que lo mueven a exterminar a las ogresas en el UJI 91. Aquí, el asesinato del rey es entendido como un motivo legítimo de venganza. Este relato japonés finaliza narrando con estupor el fragor y repugnancia que motivan el ajusticiamiento que se adscribe a dicha batalla, donde Sōkata no deja impune a ninguna de las *rākṣasī*. A su vez, la versión homóloga del KON 5-1 concluye de forma similar narrando que en esta batalla final Sōkata no deja con vida a ninguna de las ogresas⁴⁰².

KON 5-10.1- KON 5-1.11.3	UJI 91.10.6-UJI 91.11.3
<p>Sōkara dirigió a estas tropas, formadas por veinte mil guerreros, hasta la isla de las <i>rākṣasī</i>. Una vez más, como había sucedido anteriormente, mandó desembarcar primero a unos diez hombres que aparentaban ser comerciantes. Entonces, nuevamente, el grupo de bellas mujeres pasó por delante de los hombres cantando e incitándoles a que las siguieran. Así como pasó anteriormente, las mujeres se plantaron delante de estos. Por la retaguardia aparecieron repentinamente los veinte mil hombres del ejército y las atacaron con sus espadas y arcos. <u>Las mujeres a pesar de su belleza, mostraron sus faces llenas de odio.</u> Sōkara propició un gran estruendo y se lanzó sobre ellas, que no pudiéndose ocultar, mostraron su verdadera forma de ogresas y trataron de abalanzarse sobre él para</p>	<p>Sōkata dirigió a las tropas hasta la isla de las <i>rākṣasī</i>. Mandó bajar del barco primero a unos diez hombres que aparentaban ser comerciantes. Una vez más, como había sucedido anteriormente, el grupo de bellas mujeres pasó por delante de los hombres cantando e incitándoles a que las siguieran. Los hombres las siguieron y entraron en el castillo de estas. En ese momento, fueron atacadas por la retaguardia por los doscientos soldados. Los guerreros las hirieron con sus espadas y flechas. <u>Éstas con cara de odio y cierta tristeza mostraron una débil defensa,</u> pero en cuanto Sōkata se abalanzó sobre ellas con un grito de guerra y provocó que justo en ese instante ellas cobraran la forma de un gran monstruo y con una boca gigantesca trataron de comérselo, pero <u>Sōkata</u></p>

⁴⁰² Curiosamente, en este desenlace del KON 5-1 se transcribe a éstas como 夜叉 (Jp. *yasha*) transcripción fonética que corresponde al término en lenguaje *pāli* a pesar de que durante todo el relato del KON se las menciona continuamente con la transliteración *rasetsu* 羅刹, proveniente de la voz sánscrita *rākṣasī*.

<p>comérselo abriendo su boca gigantesca, pero <u>Sōkara cortó su cabeza y hombros, partiendo el cuerpo de estas por la mitad con su espada. No quedo ni una sola con vida. Aquéllas que intentaban huir volando, fueron abatidas por los arqueros. No dejó a ninguna viva. Incendió sus hogares con sus flechas de fuego y dejó la isla desierta. Solicitó permiso para ser el rey de la isla y le fue concedido. Vivió allí plenamente.</u></p> <p><u>Desde entonces, hoy en día sus nietos viven en ese reino. Dicen que este reino fue nombrado así el reino de Sōkara (la isla de Simhala).</u></p>	<p><u>partió por la mitad su cabeza y miembros del cuerpo. Entonces, las bestias trataron de huir volando, pero los arqueros no dejaron a ninguna escapar y todas fueron abatidas. Ninguna sobrevivió. Los guerreros incendiaron la casa de las <i>rākṣasī</i> y no dejaron nada en pie sobre la isla. Regresaron a su reino e informaron al rey de la batalla.</u></p> <p>El rey concedió a Sōkata la tierra de la isla y le obsequió con doscientos guerreros a su servicio. <u>Sōkata vivió allí con gran prosperidad y sus descendientes, se dice, que continúan siendo a día de hoy los gobernantes de esa tierra.</u></p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

El líder de la comitiva se convierte en el rey de la isla

Esta narración del desenlace épico de la conquista de la isla no es exclusiva a las versiones japonesas. En la versión del *Div 36*, el líder de los comerciantes también guía al gran ejército a la isla de las ogresas. Sin embargo, la motivación de venganza expuesta en el UJI no se puede observar en este relato indio, ya que, como se ha mencionado previamente, en este relato el líder de la comitiva es identificado como la vida pasada del *buddha* Gautama. Sugerir tan siquiera que su motivación estaría infundada en el odio o la venganza implicaría precisamente perder la credibilidad del mensaje ético original. Asignar esta reputación al *bodhisattva* sería inconcebible en el contexto de las fábulas *jātaka* de origen indio, ya que éstas precisamente se compusieron para exponer el modo en el que la tradición budista quiso transmitir que el *bodhisattva* había purificado su *karma*. En el final del *Div 36* se dice que, tras el ataque a la isla, las ogresas que sobrevivieron al ataque ruegan la clemencia de Simhala. En el último párrafo de la historia, el propio *buddha* Gautama narra que, entonces él mismo, Simhala, se muestra compasivo con ellas y las libera perdonándolas a condición de que nunca más vuelvan a herir a nadie bajo su reinado.

Las ogresas comenzaron a hablar entre sí: “Queridas, ondea la banderola del infortunio. Han de haber venido desde la India (Jambudvīpa) hombres preparados para la guerra. ¡Vayamos a su encuentro!” Las ogresas fueron a la orilla del mar. Allí divisaron cientos de navíos. Tras ver

esto atacaron a los hombres [en inferioridad numérica, ya] que estos los duplicaban en número de soldados. Pronto fueron superadas por la posición privilegiada de estos y fueron abatidas por los diestros arqueros. Las supervivientes se postraron ante los pies del Rey Siṃhala y le rogaron: “¡Gran señor, tenga piedad con nosotras!” Éste les contestó: “Os perdonaré, pero con una condición: debéis rendiros y abandonar esta ciudad, marchaos lejos y jamás volváis a dañar a nadie bajo mi mando⁴⁰³.” “Así lo haremos, gran señor” — [le contestaron]. “De acuerdo” — [respondió Siṃhala quedando conforme con su promesa]. Las ogresas se rindieron y se fueron a vivir a otro lugar. Desde entonces, Siṃhala gobernó como rey y el lugar pasó a conocerse como Siṃhaladvīpa (la isla de Siṃhala). (*Div* 36.455.002-*Div* 36.454.027)

La narrativa sobre el linaje dinástico del que se dice que se convirtió entonces en el rey legítimo de la isla, se presenta también en el *Daitō* 11. Aquí, el líder de los comerciantes tiene un presagio onírico donde siente la inspiración del caballo volador que lo había rescatado. Sus seguidores habían quedado atrapados en la isla debido a su apego, por lo que preocupado por estos decide volver y conquistar la isla con un gran ejército tras vaticinársele en dicho sueño que, de ese modo, allí, podría constituir una gran dinastía que perdurase en el tiempo bajo su legado.

En un sueño tuvo el presagio de una gran desgracia y fue inspirado por el caballo celestial. [...] Su destino marcaba que él podría ser honrado por el pueblo logrando así el trono con gran facilidad. [...] Las *rākṣasī* aterrorizadas de miedo, trataron de engatusar nuevamente a sus hombres aparentando ser unas seductoras mujeres. Mas el rey descubrió su trampa rápidamente y ordenó atacar a sus tropas, las cuales pelearon con gran bravura, mientras hacía que se conjuraran diferentes mantras [mágicos de protección]. Algunas *rākṣasī* se retiraron, otras escaparon y se escondieron en otros islotes, otras fueron ahogadas tras ser arrastradas por la corriente marítima. La gran fortaleza de hierro fue destruida. De allí fueron liberados numerosos comerciantes y además se obtuvo un botín y perlas [de un gran valor]. [...] De este modo fue este reino llamado. Ésta, la historia de Sōkara 僧伽羅, no es otra que una de las vidas pasadas del *tathāgata Śākya* (*buddha* Gautama)

⁴⁰³ *Deva, kṣamasva*” iti. Sa kathayati, “samayena kṣame— yadi yūyam etan nagaram utkīlayitvā, anyatra gacchatha, na ca mad vijite kasya cid aparādhyatha” iti. Tāḥ kathayanti: “Deva, evaṃ kurmaḥ.

夢察禍機感應天馬。 [...] 曆運在茲惟新成詠。衆庶樂推尊立爲王。 [...] 羅刹女覩而惶怖。便縱妖媚出迎誘誑。王素知其詐。令諸兵士。口誦神呪。身奮武威。諸羅刹女躡墜退敗。或逃隱孤島。或沈溺洪流。於是毀鐵城破鐵牢。救得商人多獲珠寶。 [...] 因以王名而爲國號。僧伽羅者。則釋迦如來本生之事也。(T2087_.51.0933c24- T2087_.51.0934a09)

4.2.7 Conclusiones

Como se ha podido observar a través del análisis comparativo que presentamos en este capítulo, la versión del UJI omite por completo la figura del *buddha* Gautama. En el *Ja* 196 el caballo rescatador es identificado como el *bodhisattva*. Sin embargo, la creciente popularidad de Avalokiteśvara propició que esta deidad de la tradición mahāyānica terminase relevándolo como la figura salvífica de esta fábula. Además, el UJI 91 deja a un lado las metáforas filosóficas propias de la literatura budista india adscritas a la tradición de estas fábulas. Estos símiles fueron utilizados para exponer conceptos claves de las enseñanzas budistas, con el objetivo primordial de escenificar la necesidad de derrotar la propia ignorancia (Sk. *avidyā*), la cual es representada a través de la figura de las ogresas. A lo largo de este capítulo hemos demostrado cómo las diferentes identificaciones que se atribuyen como la figura del *bodhisattva*, muestran principalmente la divergencia interpretativa sobre la capacidad para alcanzar el *nirvāṇa*. Esto puede observarse en la versión del UJI, donde Avalokiteśvara se manifiesta en forma de caballo volador y rescata con gran facilidad a todos los mercaderes. La magnitud de su poder salvador queda resaltada en esta historia japonesa, denotando la orientación que tomaría la transformación del pensamiento budista. Los relatos indios instan a la introspección ética de forma individual. En ellos, utilizando varios recursos metafóricos se enfatiza la figura de las ogresas como una fuente de calamidades difícil de erradicar: como la debilidad e ignorancia propias a la existencia. No obstante, el UJI no sólo omite la metáfora de cruzar «el mar del *samsāra*», sino que este relato ejemplifica que es suficiente con rogarlo para ser salvado por esta deidad. La búsqueda de la liberación individual, del *nirvāṇa*, carecía de interés para la audiencia de estas historias en el medievo japonés. Esta idea soteriológica donde la salvación depende de lo externo, en una etapa conceptual inicial, puede ser encontrada en la versión del *Kvy* 2.1. La devoción por Avalokiteśvara reflejada en su versión muestra cómo comenzó su figura a eclipsar el protagonismo del *buddha* Gautama. En el *Kvy* se indica que la práctica de diferentes recitaciones mántricas (Sk. *dhāraṇī*) e invocaciones a esta deidad mahāyānica son

suficientes para inducir la liberación del *samsāra*⁴⁰⁴, idea que, con el sentido de bendición terrenal, podría ser extrapolada a la interpretación del rescate del caballo volador en el UJI 91.

A lo largo de este capítulo, hemos identificado la progresiva descontextualización del imaginario hagiográfico característico a la tradición literaria *jātaka*, en los diversos apartados que se recopilan como el UJI 91. No obstante, esto no es parte de un mero proceso de aculturación literaria, sino también religioso, el cual implicó la adaptación del prolífico y diverso pensamiento budista indio en el paradigma social japonés. La deidad Kannon fue, desde temprano, venerada como la divinidad protectora de los viajeros⁴⁰⁵ por los pueblos que acogieron el Mahāyāna. Además, la presencia de un corcel salvador en el imaginario japonés en las transcripciones de los textos budistas que enterraban como ofrenda los guerreros Heike 平家 ya a finales del s. XII⁴⁰⁶, coincide con la descripción milagrosa de la deidad Kannon descrita en el vigésimo quinto capítulo del *Sūtra del Loto*. Dicha deidad obtuvo precisamente una gran popularidad en el periodo Kamakura⁴⁰⁷, época en la que además de estimarse la edición del UJI, se extendieron diferentes doctrinas budistas entre el pueblo llano. De este modo, es comprensible que esta deidad suplantara al *buddha* Gautama durante su transmisión por el continente⁴⁰⁸, además de que, mediante la transmisión oral y el interés interpretativo de los diferentes autores, este relato fue transformándose de manera que se acogieron y omitieron diferentes aspectos narratológicos. Con el análisis realizado en este capítulo creemos haber esclarecido la transformación del pensamiento budista que denota la diferencia interpretativa de los personajes principales. Además del contexto narrativo, hemos expuesto las diferencias conceptuales de las enseñanzas budistas suscritas a las metáforas que se pueden interpretar en las diversas versiones que aquí hemos analizado.

⁴⁰⁴ Chaiyapong, 2013: 16.

⁴⁰⁵ Ibid., 117.

⁴⁰⁶ Meech-Pekarik, 1981: 114.

⁴⁰⁷ Ibid., 115.

⁴⁰⁸ Appleton (2010: 23) identifica esta transformación de la interpretación de las vidas pasadas de los personajes en las primeras apariciones de esta fábula en la tradición Mahāyāna, como una muestra de la flexibilidad que denota el desarrollo del concepto del *bodhisattva* en las diferentes tradiciones budistas. Para un debate contrastado de este concepto véase Hiraoka (2020). También se han encontrado en otras traducciones chinas en las que aparece este relato, la omisión de la figura del *bodhisattva*, en algunas versiones que identifican al líder de los mercaderes como la vida pasada de Śāriputra (P. Śāriputta, Jp. Sharihotsu 舍利弗), y no del *buddha* Gautama (Konno, 1999: 388).

El budismo, en su forma primigenia, emergería del movimiento ascético *śramaṇa* que negaba precisamente la supremacía de los himnos védicos⁴⁰⁹. Sin embargo, así como lo constata la heterogeneidad de la tradición literaria del *Ja*, los autores budistas se sirvieron de diversos recursos narratológicos de interés popular que se reinterpretaron como los prodigios que se quisieron atribuir para consolidar su concepto del *bodhisattva*. De este modo, la versión escrita más clásica de la que se tiene constancia de esta historia, el *Ja* 196, reinterpreta la figura del caballo volador *Keśin*: montura mitológica de las deidades védicas Indra y Agni⁴¹⁰, introduciendo a este ser mitológico como la vida pasada del *buddha* Gautama. Así desde muy temprano en la tradición *jātaka*, se trató de avivar el interés del público identificando la figura del *bodhisattva* con este famoso ser celestial. De una manera similar, numerosas deidades brahmánicas son citadas en el *Mvu* 3067 para exaltar las enseñanzas budistas dentro del paradigma religioso indio. Por el contrario, mayoritariamente dentro del budismo Mahāyāna, la devoción a diferentes deidades, y, lo que, es más, la aceptación social que surgió de este tipo de veneración basada en la fe (Sk. *bhakti*)⁴¹¹, se convirtió en una de sus principales prácticas religiosas⁴¹². Esta veneración que suscitaba la celebridad de sus deidades derivó en que se difuminara el protagonismo del *buddha* Gautama, de tal modo que en el UJI 91, su figura ya se habría desvanecido por completo de la narrativa que rodeaba a estas fábulas indias. De este modo, en el medievo japonés, mediante la simplificación de la praxis religiosa se propagó el budismo entre el pueblo llano. Como resultado, la búsqueda de la bendición por parte de las

⁴⁰⁹ Bronkhorst, 1996, 2007, 2011a.

⁴¹⁰ Jones, 1956: 76, nota 6.

⁴¹¹ El concepto de *bhakti* es identificado como la «fe incondicional» o «amor devoto» (Jp. *shin'ai* 信愛) de un creyente por una deidad específica. Esta devoción no se observa en el período más primigenio del pensamiento védico (Arnau, 2013b: 51), sino que, pasaría a ser un concepto fundamental de la tradición hindú, al que se lo menciona desde temprano en algunas *Upaniṣads* antiguas, donde esta fe incondicional se considera uno de los tres métodos (Sk. *yoga*) para alcanzar la felicidad, mediante ser correspondientemente agraciado por una deidad. Su máxima expresión teista desarrollada en el *Bhagavadgītā* (aproximadamente s. II a. C) (IBJ, 2014: 820) se instaurará posteriormente en el medievo como la devoción incondicional a las deidades (600-1200 d. C) (Maeda, 2021: 266), período en el cual, además, este concepto resurgiría como la única esperanza del pueblo llano, debido a que éste no tenía las mismas posibilidades de acceder al conocimiento (Sk. *jñāna-yoga*) ni a actuar acorde al propósito (Sk. *svadharmā*) que, supuestamente, las deidades les hubieran asignado (Sk. *karma-yoga*) (Miyamoto, 2008: 120-121). Algunos estudios han indagado en el contexto y desarrollo de los conceptos de «fe incondicional» (Sk. *bhakti*) y de «convicción religiosa» (Sk. *śraddhā*) dentro de textos de la rama brahmánica del *Advaita Vedānta* (Manabe, 2021) y también en textos del budismo Mahāyāna (Sekido, 1992).

⁴¹² Gokhale (1980).

populares deidades transmitidas con el Mahāyāna, pasó a ser el objetivo primordial de la práctica budista. El culto a Avalokiteśvara implicaba menor tenacidad por lo que con el tiempo, su figura se fue yuxtaponiendo para finalmente reemplazar por completa al *buddha* Gautama de la tradición narrativa de estas historias.

A modo de conclusión, hemos de añadir la suspicacia que queda recogida en diferentes episodios de la literatura popular ante el poder de las mujeres en muchas culturas antiguas. Al menos, en lo que nos concierne aquí diremos que el hecho de que pueblos tan diversos acogieran esta idea en sus historias certifica la universalidad de este mensaje. Así pues, aunque con diferente vinculación metafórica al contexto budista indio, se podría decir que el UJI hereda como rasgo principal con la tradición *jātaka* la advertencia de las consecuencias nefastas que podría acarrear dejarse engañar por las ardides de la que pudiera ser, una *rākṣasī* enmascarada.

4.3 UJI 92 El ciervo de los cinco colores

4.3.1 Introducción

Una de las ideas más recurrentes de los relatos *jātaka* es distinguir en sus moralejas la gratitud de diversos animales. Esto no es un mero recurso retórico, sino que se utiliza como metáfora para remarcar la ingratitud del ser humano⁴¹³. La siguiente fábula *jātaka* que aparece recopilada en el UJI es su historia número noventa y dos, el cual corresponde a la fábula *Ruru-jātaka* (*Ja* 482). El UJI 92 hereda del *Ja* 482 como protagonista a un ciervo⁴¹⁴, uno de los animales que probablemente aparezca con más frecuencia identificado en las fábulas *jātaka* como el *bodhisattva*⁴¹⁵. Esta fábula ha sido objeto de debate en estudios previos. Khishigjargal

⁴¹³ Ohnuma, 2017: 77.

⁴¹⁴ Las fuentes primarias señalan a una especie de gacela o antílope (*P. miga*, Sk. *mrga* Jp. *shika* 鹿). En el presente trabajo de investigación se han unificado las traducciones de este animal como: «ciervo». La traducción inglesa de Khoroché (2017) del *Hjm* 22 ha preferido referirse al *bodhisattva* como antílope, y no como, ciervo, con la intención de distinguir los términos de *hariṇa* y *kṛṣṇasāra* empleados en esta versión sánscrita (Khoroché, 2017: 235).

⁴¹⁵ Según el repositorio en línea: <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/> consultado el 1 de marzo de 2021, son cuantiosas las historias *jātaka* en las que aparece un ciervo. *Śarabha-jātaka* (*Ajat* 25), *Ruru-jātaka* (*Ajat* 26), *Subhadra* (*Av* 40), *Rururāja-cariya* (*Cp* 16), *Mrga-jātaka* (*Hjm* 11), *Mrga-jātaka* (*Hjm* 22), *Lakkhaṇa-jātaka* (*Ja* 11), *Nigrodhamiga-jātaka* (*Ja* 12), *Kaṇḍina-jātaka* (*Ja* 13), *Kharādiya-jātaka* (*Ja* 15), *Tipallatthamiga-jātaka* (*Ja* 16), *Suvaṇṇamiga-jātaka* (*Ja* 359), *Migapotaka-jātaka* (*Ja* 372), *Nandiyamiga-jātaka* (*Ja* 385), *Ruru-jātaka* (*Ja* 482), *Sarabhamiga-jātaka* (*Ja* 483), *Cittasambhūta-jātaka* (*Ja* 498), *Rohantamiga-jātaka* (*Ja* 501), *Third Bhūmi* (*Mvu* 1091), *Nyagrodha* (*Mvu* 1359), *Śiriprabha-mrgarāja-jātaka* (*Mvu* 2231), *Surūpa-mrgarāja-jātaka* (*Mvu* 2255), *Nalinī-rājakumārī-jātaka* (*Mvu* 3141), *Padumāvati-pūrvayoga* (*Mvu* 3153).

(2018)⁴¹⁶ ha comparado diferentes textos primarios de esta historia en varias lenguas, centrándose en las versiones más actuales que se pueden encontrar de este relato en la literatura mongola, pero su análisis se limita exclusivamente a indicar ciertas diferencias léxicas. A su vez, Khanna (1999), ofrece una traducción de la versión homóloga a esta fábula recogida en el KON. Sin embargo, solamente se limita a realizar una traducción al inglés⁴¹⁷. Por lo que, creemos que nuestro estudio es pionero en indagar en el pensamiento budista de este popular *jātaka*.

4.3.2 Sinopsis argumental de esta fábula y puntos destacados a analizar

1. Un ciervo, de pelaje singular, vive en un lugar recóndito en lo profundo de un bosque.
2. El ciervo arriesga su vida para rescatar a un hombre que se ahoga en un río.
3. El hombre rescatado, a cambio de este favor, promete no revelar la morada del ciervo.
4. La reina sueña con el ciervo y solicita a su esposo que lo atrape.
5. El hombre que había sido rescatado incumple su promesa y desvela el paradero del ciervo.
6. El ciervo acusa ante el rey al hombre por su falta de palabra.
7. El hombre es castigado por delatar al ciervo.
8. El rey indulta al ciervo y lo libera.

La relación casuística y las perfecciones que acumula el *bodhisattva* en el *Ja* 482 pueden sintetizarse de la siguiente manera:

Tabla 14 Las perfecciones (P. *pāramī*) del *bodhisattva* expuestas en el *Ja* 482

Aspecto narratológico del relato	Perfección adquirida
Salva al hombre arriesgando su vida	generosidad (P. <i>dāna</i>), renuncia (P. <i>nekkhamma</i>), disciplina (P. <i>virīya</i>), determinación (P. <i>adhiṭṭhāna</i>), amor universal (P. <i>mettā</i>) ⁴¹⁸

⁴¹⁶ La transmisión del budismo por el norte de la India derivó en que, en Mongolia, fueran introducidas también historias clásicas de la literatura india a partir de traducciones tibetanas, entre las que destacan las que fueron tomadas desde el *Pañcatantra* (Khishigjargal, 2018: p.88-89).

⁴¹⁷ Khanna, 1999: 59-63.

⁴¹⁸ Según la tradición budista india las cuatro virtudes morales principales a perfeccionar (P. *brahma-vihāra* Jp. 四無量心) son: el amor universal (P. *mettā*), la compasión (para con el dolor ajeno) (P. *karuṇā*), la alegría (empática que se siente por la felicidad de otras personas) (P. *muditā*), así como la ecuanimidad (en aplicar las anteriores para con todos los seres vivos de forma equitativa) (P. *upekkhā*) (Gombrich, 2006: 60; Nakamura, 2020).

Cuando es traicionado y habla ante el rey	moralidad (P. <i>sīla</i>), determinación (P. <i>adhiṭṭhāna</i>), sabiduría (P. <i>paññā</i>), veracidad de palabra (P. <i>sacca</i>)
Evita que castiguen al malhechor y se ofrece a cambio de su vida	generosidad (P. <i>dāna</i>), moralidad (P. <i>sīla</i>), renuncia (P. <i>nekkhamma</i>), disciplina (P. <i>virīya</i>), determinación (P. <i>adhiṭṭhāna</i>), amor universal (P. <i>mettā</i>) y ecuanimidad (P. <i>upekkhā</i>)
Gracias a que enseña el <i>dharma</i> el rey se convierte en el ejemplo de gobernante justo	generosidad (P. <i>dāna</i>), sabiduría (P. <i>paññā</i>), amor universal (P. <i>mettā</i>)

Tabla creada por el autor.

4.3.3 Fuentes primarias analizadas

El *Ruru-jātaka* (*Ja* 482) es la versión escrita más antigua de esta fábula de la que se tiene constancia. Su antigüedad, una de las más populares de la tradición *jātaka*, queda constatada por sus representaciones escultóricas en el *stūpa* de Bhārhut⁴¹⁹, lo que nos indica que ya era difundida incluso antes del s. II a. C.⁴²⁰. Este cuento se introdujo posteriormente en otras versiones sánscritas que posteriormente se tradujeron, como muchas otras, al chino clásico⁴²¹. Hasta ahora, se habían identificado como las fuentes chinas⁴²² del UJI 92, principalmente, el *Rok* 3-18⁴²³ y el relato 181 del *Bks* 『仏説九色鹿経』 (Ch. *Fó shuō jiū sè lù jīng*)⁴²⁴. Además, otra fábula con un ciervo como protagonista con ciertos aspectos del relato indio *Subhadrāvadānam* (*Av* 40), puede encontrarse en la versión del *Rok* 6-58⁴²⁵. En esta investigación doctoral hemos identificado la concordancia entre esta versión con la fábula que compone el UJI 92. Esta versión en chino clásico, también basada originalmente en el *Ruru-jātaka* (*Ja* 482), es el relato: 修凡⁴²⁶鹿王本生 (*Rok* 6-58)⁴²⁷. Además de éstas, debido a la

⁴¹⁹ Lamotte, 1988: 914.

⁴²⁰ Sugimoto, 1961.

⁴²¹ Para el resto de versiones y adaptaciones de esta fábula recopiladas en fuentes clásicas chinas consúltense Kim, 1998: 37 y Khishigjargal, 2018: 26, 33, 194.

⁴²² Sobre las diferentes traducciones chinas de este relato véase: Takahashi y Masuko, 2018a: 717-718.

⁴²³ T0152_03.0012b29-T0152_03.0013a04. Traducción japonesa en Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 112-114.

⁴²⁴ T0181.03.0452b25-T0181.03.0453a27.

⁴²⁵ Traducción japonesa en Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 303-305.

⁴²⁶ Este nombre propio con el que se describe al ciervo, no es más que la transliteración fonética antigua del término sánscrito *suvarṇa* (P. *suvana*) que significa literalmente «buen color», término que hace referencia a la condición dorada del pelaje que se atribuye a este ciervo (Ibid., 309).

⁴²⁷ T0152.03.0033a06-T0152.03.0033b23.

posible influencia de la versión del *Ajat* 26 en la transmisión de esta fábula hasta su compilación como el UJI 92⁴²⁸, hemos escogido asimismo esta versión sánscrita⁴²⁹ como objeto de análisis⁴³⁰.

Tabla 15 Diferentes versiones analizadas de la fábula del UJI 92

Fecha aproximada	Nombre relato (Abreviatura)	Colección
anterior a s. II a. C	<i>Ruru-jātaka</i> (<i>Ja</i> 482)	<i>Jātakatthavaṇṇanā</i>
s. III a. C - s. I a. C	<i>Rururāja-cariya</i> (<i>Cp</i> 16)	<i>Cariyāpiṭaka</i>
251-280 d. C	修凡鹿王本生 (<i>Rok</i> 6-58)	<i>Rokudojikkyō</i> 『六度集經』
s. II – s. III d. C	佛說九色鹿 (<i>Bks</i> 181[No.152(58)])	『佛說九色鹿經』
s. IV - s. VI d. C	<i>Ruru-jātaka</i> (<i>Ajat</i> 26)	<i>Āryaśūra Jātaka-mālā</i>
anterior s. V d. C	<i>Mrga-jātaka</i> (<i>Hjm</i> 22)	<i>Haribhaṭṭa Jātakamālā</i>
Aprox. 1120 d. C	「身色九色鹿、住山出河辺助人語」 (KON 5-18)	KON 『今昔物語集』
Aprox. 1221 d. C	「五色鹿事」 (UJI 92)	UJI 『宇治拾遺物語』

Tabla creada por el autor.

4.3.4 Sobre el ciervo: la vida pasada del *buddha* Gautama

El protagonista de esta fábula es un ciervo de singular colorido. En cada versión se lo describe de una manera diferente. En el *Ruru-jātaka* (*Ja* 482) se utilizan términos como el «ciervo dorado» (P. *kañcanamigo*), así como, «el ciervo de oro» (P. *suvaṇṇamiga*). Por otra parte, la versión del KON 5-18 menciona que al ciervo con nueve colores (Jp. 身色九色鹿)⁴³¹,

⁴²⁸ Khishigjargal, 2018: 26.

⁴²⁹ existe una versión posterior, el *Mrga-jātaka* (*Hjm* 22) (s. V. d. C) (Hahn, 2009: 8).

(Texto sánscrito transcrito en: Hahn, 2009: 126-136. Traducción inglesa disponible en: Khoroché, 2017: 120-128. Traducción japonesa en: Okano, 2021: 47-60)

⁴³⁰ Las versiones primarias del *Bks* 181 y *Hjm* 22 han sido revisadas y adjuntadas en el Anexo IV. Sin embargo, salvo casos puntuales en los que se ha considerado resaltar ciertas ideas desde una perspectiva comparativa, para evitar extender en exceso el análisis y facilitar la comprensión lectora, se han omitido estas versiones del análisis principal. Para ello, hemos dado prioridad a las respectivas versiones china y sánscrita del *Rok* 6-58 y *Ajat* 26, debido a su mayor antigüedad y similitud narratológica con el UJI 92.

⁴³¹ En el *Bks* 181[No.152(58)], la que se considera la fuente china de este relato en el KON 5-18 indica: 昔者菩薩身爲九色鹿。其毛九種色。其角白如雪 (T0181_.03.0452b29-T0181_.03.0452c01).

pero el UJI 92 describe a dicha criatura con tan sólo cinco (Jp. 五色鹿事), al igual que sucede en el *Rok* 3-18⁴³². Por este motivo, probablemente, se había considerado hasta el momento que las versiones japonesas del UJI y el KON habían sido introducidas tomando como referencia las versiones chinas del *Bks* 181 y *Rok* 3-18 respectivamente⁴³³. Sin embargo, con la excepción de esta descripción introductoria, la historia del *Rok* 3-18 no puede haber sido la fuente china de referencia del UJI 92, ya que ésta es la traducción china del *Nigrodhamiga-jātaka* (*Ja* 12), relato con el que quizás surgió cierta confusión, debido a que éste ya había sido introducido anteriormente en la literatura japonesa adaptado en el SAN 9. Como se ha explicado anteriormente, la versión analizada en este capítulo del *Rok* que concuerda con la historia del UJI 92 y el *Ja* 482 es la fábula del *Rok* 6-58, a pesar de que difiera del UJI 92 en esta primera presentación del protagonista⁴³⁴. Este tipo de inconsistencias nos indican la posibilidad de que se solapasen diferentes versiones de fábulas del *Rok* mediante su transmisión oral. Bajo esta hipótesis se llevará a cabo el análisis comparativo de las versiones mencionadas anteriormente. Además de la disparidad señalada, es significativa también la variedad con la que se identifican a los diferentes personajes. El KON no solamente hereda recursos descriptivos de su fuente china, sino que, además, identifica en las conexiones de las vidas pasadas al ciervo como el *buddha* Śākyamuni⁴³⁵ y al hombre que lo delata como Devadatta 提婆達多, siguiendo con la tradición india de este *jātaka*. Como puede comprobarse en la siguiente tabla, todas las versiones analizadas identifican al ciervo con el *bodhisattva*. No obstante, como sucediera con los anteriores relatos *jātaka* analizados en esta tesis (UJI 85 y UJI 91), el UJI difiere de la tradición hagiográfica, ya que en el UJI 92 prescinde una vez más de la figura del *bodhisattva*. El hecho de que esto suceda aun cuando la versión anterior de este relato, el KON 5-18, sí identifica al *bodhisattva* como la vida pasada del *buddha* Gautama, es notablemente relevante.

⁴³² El *Rok* 3-18, introduce al ciervo describiendo que su cuerpo contaba con cinco colores: 昔者菩薩身為鹿王。厥體高大。身毛五色 (T0152_.03.0012b29- T0152_.03.0012c01).

⁴³³ Sobre el resto de versiones y adaptaciones de esta fábula en fuentes clásicas chinas véase: Kim (1998: 37) y Khishigjargal (2018: 26, 33, 194).

⁴³⁴ En el *Rok* 6-58 se indica que el ciervo contaba entonces con un cuerpo singular de nueve colores: 昔者菩薩。身為鹿王。名曰修凡。體毛九色觀世希有 (T0152_.03.0033a06-T0152_.03.0033a07).

⁴³⁵ El término en sánscrito significa literalmente: «el santo de la familia Śākya», nombre que designa al *buddha* Gautama.

A lo largo del UJI, numerosas historias muestran la aceptación social de la idea de la reencarnación y las retribuciones kármicas⁴³⁶, conceptos filosóficos que fueron adaptados en el paradigma socio-religioso del Japón medieval tras ser importados desde la antigua India mediante el pensamiento budista⁴³⁷. Sin embargo, es evidente la ausencia de este rasgo característico, en los relatos de origen *jātaka* compilados en el UJI, ya que los personajes son narrados sin especificarse en ningún momento como las vidas pasadas de algún personaje histórico de la tradición budista. Así, en el UJI 92, la descripción excelsa del protagonista se utiliza más bien como recurso literario, pretendiéndose evocar mediante este tipo de narrativa su marcado estilo dentro del género fantástico. El UJI 92 descarta la idea de atribuir la tradicional sublimidad de este personaje para identificarlo como la vida pasada del *buddha* Gautama. Además, en las versiones analizadas en este capítulo llama la atención, la divergencia interpretativa del personaje identificado como la vida pasada del rey, así como la falta de continuidad en superponer la figura del hombre desagradecido como Devadatta.

Tabla 16 Identificación de las vidas pasadas en las diferentes versiones analizadas

Personaje	<i>Ja</i> 482	<i>Cp</i> 16	<i>Rok</i> 6-58	<i>Bks</i> 181	<i>Ajat</i> 26	<i>Hjm</i> 22	KON 5-18	UJI 92
Ciervo	<i>buddha</i> Gautama	<i>buddha</i> Gautama	<i>buddha</i> Gautama	<i>buddha</i> Gautama	<i>buddha</i> Gautama	<i>buddha</i> Gautama	<i>buddha</i> Gautama	-
Hombre	Devadatta	-	Devadatta ⁴³⁸	Devadatta	-	-	Devadatta	-
Rey	Ānanda	-	Sāriputta	Suddhōdana	-	-	-	-

⁴³⁶ Algunas de las más representativas son el UJI 59, UJI 141, UJI 156, UJI 167 y UJI 168.

⁴³⁷ Para un análisis de algunas de estas ideas en el UJI véase Villamor 2024b.

⁴³⁸ La versión de esta fábula en el *Rok* 6-58 utiliza la transcripción fonética arcaica 調達 para hacer referencia a Devadatta (Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 20), a la vez que translitera el nombre de Sāriputra como 鷲鷲子. Esta última, es una transcripción inusual que aparece muy escasamente en otras traducciones budistas en chino clásico (véase SAT 2018). En el texto exegético de la traducción china del *Vimalakīrti Nirdeśa(sūtra)* 『維摩經』 uno de los primeros textos budistas que la corte imperial japonesa interpretó, en el tercer tomo del *Yuimakyōgisho* 『維摩經疏卷』 (第三・卷第六 No. 2772, Vol. 85), se explica que esta transcripción es otra transliteración en sinogramas para describir a Sāriputra: [...]眼似舍利鳥。即以爲名。亦名鷲鷲子[...] (T2772_85.0376c11-T2772_85.0376c12). Como 調達, Devadatta aparece también mencionado en KON 3-27, SHA 2-6, SHA 5-4, SHA 9-2, SHA 10-6, mientras que transcrito como 提婆達多 se lo cita en HOS 3-11, HOS 7-3, KON 1-10, KON 3-27, KON 5-7, KON 5-8, KON 5-10, KON 5-14, KON 5-18, SHA 2-6, SHA 5-4, SHA 9-2, SHA 10-6.

Reina	?	?	Esposa de Devadatta	?	?	?	?	?
Pájaro	-	-	Ānanda	Ānanda	-	-	Ānanda	-
Espíritu del árbol	-	-	-	-	-	Subhadra	-	-

Tabla creada por el autor.

Todas las versiones concuerdan en describir hasta cierto punto la singularidad de la apariencia del ciervo, conocido como Ruru. Sin embargo, en el relato del *Ja* 482 esta descripción es especialmente enfática. La peculiaridad del ciervo con la que se lo describe deriva de la intención en remarcar la naturaleza sobrenatural que se le quiso atribuir como el *bodhisattva*. No en vano, la versión del *Ja* 482 utiliza como su epíteto el término Mahāsatta (Sk. Mahāsattva Jp. Daiji 大士) que literalmente significa el «Gran Ser»⁴³⁹.

Tabla 17 Descripción del ciervo en las versiones analizadas

Episodio	Fuente original	Traducción
Ruru-jātaka	<i>Tadā Mahāsatto rurumigayoniyam nibbattivā parivāraṃ chaḍḍetvā ekako va Gaṅganivattane ramaṇīye sālamiṣṣake supupphitambavane vasati, <u>tassa sarīracchavi sumajjitakañcanapattavanno ahoṣi, hatthapādalākhā parikammakatā viya, naṅguṭṭhaṃ camarinaṅguṭṭhaṃ viya, <u>siṅgāni rajatadāmavannāni, akkhīni</u></u></i>	En aquel momento, el Gran Ser había cobrado vida en el vientre de una cierva y [cuando creció] abandonó la manada y vivía donde el río Ganges torcía su cauce, allá donde había una gran variedad y bella flora de árboles de sal y mangos floridos. <u>El cuerpo del ciervo era de un color dorado, puro y bello como la seda misma.</u> Sus patas delanteras y traseras parecían estar como lacadas. Su cola era [grande y tupida] como la

⁴³⁹ Este término se utiliza como epíteto del *bodhisattva* también en otras versiones de fábulas *jātaka*. Las transcripciones fonéticas en caracteres chinos que le fueron asignadas a este término son: Jp. *makasatsu* 摩訶薩 y Jp. *makasatta* 摩訶薩埵. Posteriormente, en la tradición mahāyānica, en la colección de textos del *Sūtra del Corazón* (Sk. *Prajñāpāramitāsūtra* Jp. *Hannyakyo* 般若經) el término sánscrito *sattva* (literalmente «ser sintiente») fue interpretado por Nāgārjuna 龍樹 (aprox. 150-250 d. C) como ‘mente/corazón’ (Jp. *shin* 心) o ‘valentía’ (Jp. *yūshi* 勇士) (IBJ 2014: 660). Se cree que los seguidores del budismo Mahāyāna introdujeran este término, como recurso para diferenciarse del concepto tradicional del *bodhisattva* como epíteto exclusivo para el *buddha* Gautama del *Ja*. De este modo, se trató de enfatizar aún más, la práctica ética como el proceso de purificación kármica como ‘mahāsattva’ un auténtico *bodhisattva* 菩薩行: un ser del que se espera, priorice el beneficio *ajeno* 利他行, sacrificando los intereses propios (Hiraoka, 2020: 22-23).

	<p><i>sumajjitamaṇigulikā viya, mukhaṃ odahitvā</i> <i>ṭhapitarattakambalabheṇḍukā viya.</i> (Ja 482.3.5-Ja 482.3.10)</p>	<p>de un buey yak y <u>sus cuernos, en forma de espiral eran de color plateado</u>. Sus ojos eran como dos brillantes joyas y cuando dirigía su boca, parecía como si un gran manto rojo hubiera sido extendido.</p>
<p>Rururāja -cariya (Cp 16)</p>	<p><i>Cp_II,6.1Punāparaṃ yadā homi</i> <i>sutattakanakasannibho migarājā Ruru nāma</i> <i>paramasīlasamāhito, 195 Cp_II,6.2</i> <i>Ramme padese ramaṇīye vivitte amanussake</i> <i>tattha vāsaṃ upagañchiṃ Gaṅgākūle</i> <i>manorame. 196 </i></p>	<p>Habiendo alcanzado el mayor estado de perfección moral, una vez más, <u>cuando fui el rey de los ciervos llamado Ruru, [mi cuerpo] relucía como el oro bien refinado</u>. 195 En la plácida ladera de un monte, vivía gratamente alejado de cualquier humano. Allí, habitaba, en la orilla del río Ganges. 196 </p>
<p>Rok 6-58</p>	<p>昔者菩薩。身爲鹿王。名曰修凡。體毛 九色觀世希有。 (T0152_.03.0033a06-T0152_.03.0033a07)</p>	<p><u>Antaño, el bodhisattva, rey de los ciervos</u>, era conocido como “Dorado”⁴⁴⁰. Su cuerpo tenía <u>nueve colores</u>. En el mundo no había otro que lo igualara.</p>
<p>KON 5- 18.1.1- KON 5- 18.1.4</p>	<p>今昔、天竺ニ一ノ山有リ。其ノ山ノ中 ニ、<u>身ノ色ハ九色ニシテ、角ノ色ハ白キ</u> <u>鹿住ケリ</u>。其ノ国ノ人、其ノ山ニ此ノ鹿 有リト云事ヲ不知ズ。其山ノ麓ニ一ノ大 キナル河有リ。彼ノ山ニ一ノ鳥有リ。此 ノ鹿ト共ニ心ヲ一ニシテ、年来世ヲ過 ス。</p>	<p>Antaño, en la antigua India había un monte. En este monte, vivía un <u>ciervo de nueve colores, con un cuerno blanco</u>. Nadie en este reino conocía que tal ciervo existiera. En la ladera de esta montaña, había un gran río. En la montaña también habitaba un pájaro. Éste, se entendía a la perfección con el ciervo, estaban muy unidos y pasaban sus días viviendo juntos.</p>
<p>UJI 92.1.1- UJI 92.1.3</p>	<p>これも昔、天竺に、<u>身の色は五色にて、</u> <u>角の色は白き鹿一ありけり</u>。深き山にの み住て人に知られず。その山のほとりに 大なる川あり。その山にまた鳥あり。こ の鹿を友として過す。</p>	<p>En el pasado, en la antigua India, existía un ciervo con un cuerpo de <u>cinco colores y un cuerno blanco</u>. Vivía en lo profundo del bosque sin ser descubierto por los humanos. En los alrededores de ese monte había un gran río. Allí también habitaba un pájaro junto a con el ciervo.</p>

4.3.5 Paralelismos y divergencias entre las diferentes versiones analizadas

La versión del UJI 92 mantiene la tradición narratológica originaria al *Ja* 482, comenzando por hacer una descripción concisa del ciervo, el cual vive en solitario en lo

⁴⁴⁰ En la traducción japonesa de este relato no se indica la lectura japonesa ni china de este nombre ya que como se ha indicado anteriormente, 修凡 es una transcripción fonética en caracteres chinos del término sánscrito para «dorado» (Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 309).

profundo del bosque, habitando junto a un río, alejado de cualquier lugar habitado por humanos. La narración prosigue con el suceso del ahogamiento de un hombre en el río. Cerca de su morada, en lo profundo de la montaña, el ciervo escucha cómo un hombre se estaba ahogando, tras lo cual, raudo, decide arriesgar su vida para salvarlo. Como puede observarse a continuación, en la versión japonesa del UJI 92 se sugiere que este acontecimiento es accidental.

En el pasado, en la India antigua, existía un ciervo con el cuerpo de cinco colores y un cuerno blanco. Vivía en lo profundo del bosque sin ser descubierto por los humanos. En los alrededores de ese monte había un gran río, también habitaba un pájaro junto con este ciervo. Cierta día, un hombre fue arrastrado por la corriente del río y justo cuando estaba a punto de ahogarse gritó: “¡Socorro! El ciervo escuchó su voz y sintiendo una gran pena por él se adentró en el río y lo salvó. (UJI 92.2.1-UJI 92.2.3)

Sin embargo, la versión del *Ja* 482 relata específicamente al comienzo del relato que es la vida perniciosa de este hombre lo que había hecho que perdiera todas las riquezas heredadas de su familia, llegando a adquirir tal punto de aflicción, que decide lanzarse al río para suicidarse. Tras narrar esto, el relato prosigue haciendo una descripción detallada de la singularidad del *bodhisattva*, para posteriormente introducir la escena en la que el ciervo, movido por la compasión, decide arriesgar su vida para salvarlo. El argumento del *Ja* 482 resalta de este modo, tras hacer un símil de que la opulencia y adquisición de grandes posesiones materiales no trae la felicidad verdadera, la característica compasiva que se indica como atributo ejemplar del *bodhisattva*. Éste, además, es descrito metafóricamente como la figura ideal del asceta errante que vive apartado de la sociedad, como un ser alejado de lo mundano. Se sugiera que su singularidad y grandes virtudes espirituales fueron adquiridas por éste durante su vida, como ‘ermitaño’ errante en lo profundo del bosque.

Érase una vez, en Bārāṇasī, durante el reinado de Brahmadata, un gran comerciante que poseía ochenta millones, tuvo un hijo y lo llamó Mahādhanaka, nombre que significa gran fortuna. Mas éste ningún oficio aprendía y su padre no hacía más que incomodarse, por su falta de aprendizaje. “Mi hijo no sabe nada excepto cantar, bailar y disfrutar de la comida.” Cuando éste creció, sus padres hicieron que se casara con una joven muchacha. Cuando estos fallecieron, el heredero, se reunía con todo tipo de mujeres, maleantes, se emborrachaba y apostaba dinero, lo cual le conllevó todo tipo de desgracias, hasta que terminó arruinando su fortuna. No podía

devolver su deuda y fue acusado por ello, de modo que pensó: “¿Qué [he hecho] con mi vida? De este modo, es como si ya hubiera renacido en otra vida. Mejor sería estar muerto.”

Les dijo a sus prestamistas: “Llevaos vuestro dinero e idos. El tesoro de mi familia se encuentra escondido en la orilla del río Ganges, allí os lo daré.” Los prestamistas lo acompañaron y les dijo: “¡Aquí está el dinero, aquí lo tenéis!” — les dijo informándoles sobre el lugar dónde se encontraba escondido el tesoro y se lanzó tras decir que se mataría arrojándose al río Ganges. Fue arrastrado con gran violencia, por lo que gritó fuertemente.

(Ja 482.2.1-Ja 482.3.5)

En la siguiente escena se narra cómo el ciervo rescata a este hombre sacándolo del río. En la versión clásica india del Ja 482 es la compasión lo que se dice que mueve al *bodhisattva* a arriesgar su vida para salvarlo. En la siguiente tabla comparativa presentamos los apartados narratológicos segundo, donde el ciervo Ruru rescata al hombre desde el río, y tercero, tras lo cual éste le promete guardar su secreto. Aquí se puede observar cómo la descripción del UJI mantiene la tradición narrativa del *jātaka*, ya que también se resalta el sacrificio del ciervo como un acto basado en la compasión. Al igual que en las versiones indias del Ja 482 y Cp 16, se describe la compasión (P. *kāruṇṇā* o P. *karuṇā* Jp. *hi* 悲) como la motivación del *bodhisattva* para realizar esto.

Tabla 18 El ciervo rescata al hombre que es arrastrado por la corriente del río

Episodio	Fuente original	Traducción
Ruru-jātaka	<p><i>So aḍḍharattasamaye tassa karuṇasaddaṃ sutvā "manussasaddo sūyati, mā mayi dharante maratu, jīvitam assa dassāmīti" cintetvā sayanagumbā uṭṭhāya nadītīraṃ gantvā "ambho purisa, mā bhāyi, jīvitam te dassāmīti" assāsetvā sotaṃ chindanto gantvā taṃ piṭṭhiyaṃ āropetvā tīraṃ pāpetvā attano vasanaṭṭhānaṃ netvā palāphalāni datvā dvīhatīhaccayena (Ja 482.3.10-Ja 482.3.14)</i></p>	<p>[Un día] a medianoche el ciervo escuchó una voz afligida, la voz de un hombre y pensó: “<u>Se oye la voz de un hombre. No puedo dejarle morir. ¡He de salvar su vida!</u>” Se levantó del lugar en el que se encontraba recostado y se aproximó a la orilla del río.</p> <p>Ciervo: “¡Oye, hombre! ¡No temas! ¡Yo te salvaré la vida! — dijo para tranquilizarle, atravesó el río y lo levantó sacándolo del agua. Lo puso a salvo en la orilla y después lo llevó hasta el lugar donde pastaba en el bosque y allí le ofreció diversas frutas durante dos o tres días como alimento.</p>

<p>Rururāja -cariya (Cp 16)</p>	<p><i>Cp_II,6.3 Atha upari-Gaṅgāyā dhanikehi paripīlito puriso Gaṅgāya papati: jīvāmi vā marāmi vā. 197 </i></p> <p><i>Cp_II,6.4 Rattindivaṃ so Gaṅgāya vuyhamāno mahodake. ravanto <u>karuṇam</u> rāvaṃ majjhe Gaṅgāyā gacchati. 198 </i></p> <p><i>Cp_II,6.5 Tassāhaṃ saddaṃ sutvāna karuṇaṃ paridevato Gaṅgāyā tīre thatvāna apucchiṃ ko' si tvaṃ naro. 199 </i></p> <p><i>Cp_II,6.6 So me puṭṭho ca vyākāsi attano kāraṇaṃ tadā dhanikehi bhīto tasito pakkhanto' haṃ mahānadīṃ. 200 </i></p> <p><i>Cp_II,6.7 <u>Tassa katvāna kāruṇṇam cajitvā mama jīvitam pavisitvā nīharim tassa andhakāramhi rattiyā. 201 </u></i></p>	<p>Cp_II,6.3 Entonces, en la alta ribera del río Ganges cayó un hombre pudiente al agua. Con gran sufrimiento el hombre [pensó]: “Estoy entre la vida y la muerte.” 197 Cp_II,6.4 Día y noche [era] arrastrado por la gran corriente del río Ganges, [hasta que] llegó a la mitad del río gritando afligido. 198 </p> <p>Cp_II,6.5 Escuché su alarido de tristeza cuando estaba en la orilla del río Ganges y le pregunté: “¿Quién eres tú, hombre?” 199 </p> <p>Cp_II,6.6 Tras preguntarle, él me contestó: “Aterrado por los prestamistas, temblando de miedo me he lanzado al gran torrente.” 200 </p> <p>Cp_II,6.7 <u>Sintiendo compasión por él, renunciando a mi propia vida, me lancé [al río y] lo rescaté en medio de la oscuridad de la noche.</u> 201 </p>
<p>Rok 6-58</p>	<p>江邊遊戲。覩有溺人呼天求哀。鹿慙之曰。人命難得而當殞乎。吾寧投危以濟彼矣。即泅趣之曰。爾勿恐也。援吾角騎吾背。今自相濟。人即如之。</p> <p>鹿出人畢。息微殆絕。人活甚喜。遶鹿三匝。叩頭陳曰。人道難遇。厥命惟重。大夫投危濟吾重命。恩喻二儀。終始弗忘。願爲奴使供給所乏。</p> <p>(T0152_03.0033a07-T0152_03.0033a14)</p>	<p>Cuando [el ciervo] estaba disfrutando en la orilla del río, vio cómo un hombre, ahogándose en el río gritaba al cielo afligido. <u>El ciervo compadeciéndose</u> dijo: “<u>Difícil es reencarnarse en hombre, aquel hombre parece que vaya a perder su vida. Pienso rescatarle, aunque tenga que poner en peligro mi vida</u>”. Seguidamente, [se lanzó al agua y] comenzó a nadar hacia él diciéndole: “No has de temer nada, agárrate a mis cuernos y móntate en mi lomo, yo te rescataré ahora”. El hombre hizo como se le había indicado.</p> <p>Cuando el ciervo lo rescató de la corriente el hombre se estaba ahogando, pero recuperó su vida y se alegró enormemente. [En un gesto respetuoso], realizó la circunvalación honorífica tres veces alrededor del ciervo y postró su cabeza en el suelo, tras lo cual le dijo: “Difícil es reencarnarse en hombre, la vida es inestimablemente valiosa. Usted ha arriesgado su vida, lanzándose a la gran riada y ha</p>

		salvado mi pesada vida. <u>Jamás olvidaré la gran deuda para con usted.</u> Permítame servirle, se lo ruego.”
KON 5-18.2.1-18.2.6	2. 而程ニ、此ノ河ヨリ、一人ノ男渡ルニ、水ニ溺レテ流レテ、没ミ浮ミ下ダル。既ニ死ナムトス。男木ノ枝ニ取り付テ流下テ呼テ云ク、 <u>「山神・樹神・諸天・竜神、何ゾ我レヲ不助ザルベキ⁴⁴¹」</u> 。音ヲ挙テ叫ブト云ヘドモ、其時ニ人無クシテ、助クル事無シ。而ルニ此ノ山ニ住ム彼ノ鹿、其ノ時ニ河ノ辺ニ来レリ。此ノ音ヲ聞テ、男ニ云ク、「汝ヂ恐ルタ事無レ。我ガ背ニ乗テ二ノ角ヲ捕ヘヨ。我レ汝ヲ負テ陸ニ付ム」トテ、水ヲ游テ此男ヲ助ケテ、岸ニ上ツ。	2. En cierto momento, un hombre que iba a cruzar este río, se cayó y fue arrastrado por la corriente, flotando río abajo. Estaba moribundo. Se aferró a las ramas de un tronco mientras solicitaba auxilio diciendo: “ <u>Dioses de la montaña, dioses de los árboles, oh dioses, dios dragón⁴⁴²</u> , ¿por qué nadie viene a socorrerme? Pero no había nadie allí para salvarlo. Entonces, el ciervo que vivía en este monte se encontraba próximo al río. Éste escuchó el sonido y dijo al hombre: “¡Oh, hombre! ¡No temas! Móntate en mi lomo y agárrate bien a mis dos cuernos. Yo te auparé hasta la orilla” — dijo [el ciervo] y lo sacó hasta tierra firme.
UJI 92.2.1-92.2.3	ある時、この川に男一人流れて、既に死なんとす。「我を人助けよ」と叫ぶに、この鹿、この叫ぶ声を聞いて、 <u>悲しみに堪へずして、川を泳ぎ寄りて、この男を助けてけり。</u>	Cierto día, un hombre fue arrastrado por la corriente del río y justo cuando estaba a punto de ahogarse gritó: “¡Socorro! El ciervo escuchó su voz y <u>sintiendo una gran pena por él</u> se adentró en el río y lo salvó.

Curiosamente, en este apartado narratológico se puede encontrar un detalle que denota la transformación del pensamiento. Las versiones japonesas del KON y el UJI incorporan un

⁴⁴¹ Esta es una cita textual de la versión china del *Bks* donde también se enfatiza que el hombre invoca en vano a estas deidades desesperadamente, lo cual supone un recurso narrativo en el que se destaca la excelsa compasión del *bodhisattva* que es capaz de arriesgar su vida aun cuando las demás deidades no son capaces de ello: 時水中有一溺人隨流來下。或出或沒得著樹木。仰頭呼天。山神樹神諸天龍神。何不愍傷於我。鹿聞人聲走到水中。語溺人言。汝莫恐怖。汝可騎我背上捉我兩角。我當相負出水 (*Bks* 181[No.152(58)] T0181_03.0452c03-T0181_03.0452c06)

⁴⁴² Sobre la transmisión de relatos sobre dragones y otros seres mitológicos de dentro del contexto budista, véase Mori (2019). Sobre el culto antiguo indio a las cobras y su apropiación como protectores del budismo en la literatura medieval japonesa véase Villamor (2023b).

concepto inexistente en las versiones indias: la deuda para con el benefactor (Jp. *hōon* 報恩)⁴⁴³. Según el budismo fue extendiéndose por los reinos del continente, la idea de la retribución kármica en las vidas venideras propia de la India se fusionó con el pensamiento confuciano, tomando como pilar central de su ética esta idea filantrópica de la deuda para con un bienhechor⁴⁴⁴. Muchos relatos del KON destacan ideas confucionistas en sus moralejas, tales como el agradecimiento y respeto al benefactor de una acción, así como la piedad filial (孝養 報恩)⁴⁴⁵. La influencia del pensamiento confuciano en los relatos *jātaka* que aparecen en el KON es clara. En estos se puede observar la intención del editor por resaltar estos conceptos de piedad filial 孝養 y devolución de favores 報恩 como el comportamiento ejemplar propio de un *bodhisattva*⁴⁴⁶. Es por este motivo que algunas de sus historias (KON 2-3 KON 2-4, KON 4-7, KON 4-8, KON 4-9), las cuales tienen como fuente original el texto budista chino *Hōonkyō* 『報恩經』, describan estas ideas como el pilar central de las buenas acciones que acumula en el pasado el *bodhisattva*⁴⁴⁷. Así, donde en la versión clásica del *Ja* 482 el ciervo bendice al hombre diciéndole: “¡Ve en paz! (*tvam sotthinā gamissasi*)”, para después pedirle que guarde el secreto de su paradero, las versiones japonesas enfatizan la idea de la deuda de este hombre para con su benefactor: el ciervo. Las versiones japonesas de esta fábula muestran en esto una clara influencia del *Bks*. En el *Bks* se hace precisamente alusión a esta idea, mencionando que el hombre debería recompensar, o al menos, quedar en deuda para con el ciervo por haberle salvado su vida. Por otro lado, se puede observar también la considerable influencia del bagaje cultural indio en la versión china del *Bks*. En ésta, se indica no solamente que el hombre se ofrezca servir al ciervo, sino que, además, se narra que éste realiza la circunvalación respetuosa clásica india, mediante la que gira tres veces hacia la derecha sobre el ciervo para luego postrarse ante él y

⁴⁴³ En la literatura del Canon budista también se puede encontrar esta idea (Sk. *kr̥ta-jñā*, *kr̥ta-vedin*, *pratikāra*), aunque se cree que la influencia del pensamiento jerarquizado propio del confucianismo fue lo que reforzó que la idea de estar en deuda para con alguien adquiriese tal popularidad. Ésta es resaltada especialmente en diferentes traducciones chinas de textos de la tradición Mahāyāna (IBJ, 2014: 118, 904). La fidelidad para con el benefactor se transmitió al pueblo japonés a través de las versiones traducidas al chino clásico de los relatos *jātaka* que se adaptaron entonces, ya que en estos se enfatizó aún más dicha narrativa como una de las proezas más loables que el *bodhisattva* realiza (Khanna, 1999; Katada, 1989).

⁴⁴⁴ Katada, 1989: 6.

⁴⁴⁵ Kim, 1998b: 14.

⁴⁴⁶ Ibid., 68-69.

⁴⁴⁷ Ibid., 72.

rogarle que le permita quedar a su servicio (溺人下地遶鹿三匝。向鹿叩頭). Esta idea de postrarse ante el ciervo colocando su cabeza frente al suelo también queda relatada en el *Rok* 6-58 (véase tabla anterior). Este detalle narratológico coincide con la narrativa de la versión sánscrita, posterior históricamente, descrita en el *Ajat* 26.41.1-2⁴⁴⁸. No obstante, esta idea de la circunvalación y postración del hombre para con el ciervo no aparece la versión del *Ja*. Además, como se puede ver en la siguiente cita, la versión del *Bks* enfatiza a su vez la cualidad omnisciente que se quiere asignar al personaje del *bodhisattva*, narrándose cómo éste prevé que en el futuro sería codiciada su bella piel, por lo que rechaza tomar al hombre a su servicio y le solicita que prometa guardar en secreto su paradero (人貪我皮角必來殺我。於是溺人受教而去).

Bks 181[No.152(58)]

Tras lograr llegar a la orilla, el ciervo estaba extremadamente exhausto. El hombre que se ahogaba, [tras ser rescatado], saludó respetuosamente al ciervo y giró tres veces en torno a éste para honrarlo, tras lo cual postró su cabeza en el suelo y rogó que éste lo tomara como su sirviente, le dijo que le ordenara y él sería quien le traería hierbas y agua para alimentar al ciervo. El ciervo respondió: “No es necesario, cada uno debemos ir por nuestra cuenta. Si realmente deseas guardar la deuda para conmigo, entonces, no reveles a nadie el camino hasta aquí. El ser humano vendrá a por mí deseando matarme para obtener mi piel”. De este modo, fue exhortado el hombre, y se marchó de allí.

[...] 既得着岸。鹿大疲極。溺人下地遶鹿三匝。向鹿叩頭。乞與大家作奴供給。使令。採取水草。鹿言。不用汝也。且各自去。欲報恩者莫道我在此。人貪我皮角必來殺我。於是溺人受教而去。(T0181_.03.0452c06-T0181_.03.0452c10)

Este aspecto curiosamente, podría deducir una influencia multidireccional en la transmisión de esta fábula desde el *Rok* al *Ajat*, quizás como resultado de la deificación del *buddha* Gautama. De no ser así, sería difícil explicar por qué entonces esta costumbre honorífica

⁴⁴⁸ “El hombre rescatado, habiendo girado tres veces para honrarlo y postrado su cabeza mostrando sus respetos al Gran Ser; tras prometerle esto, se marchó a su casa” (*sa tatheti pratiśrutya praṇamya pradakṣiṇīkr̥tya ca taṃ mahāsattvaṃ svagrham abhyajagāma*).

tan arraigada en la cultura india, no se puede encontrar en las versiones anteriores, del *Ja* 482 y *Cp* 16, las más clásicas de las que se tiene constancia escrita de esta fábula. Antes de narrar este detalle, la versión del *Ajat* 26 resalta la gran compasión del ciervo (Sk. *dayā*), el *bodhisattva*, utilizando este recurso para criticar la inherente ingratitud del ser humano, sobre la que tradicionalmente la moraleja de esta fábula pretende hacer reflexionar al oyente.

En respuesta a esto el *bodhisattva* dijo entonces:

“Esta distinguida cualidad, la gratitud (Sk. *kṛtajñatā*), no [puede ser] aparentada [ni siquiera] por hombres benevolentes (Sk. *sujana*)⁴⁴⁹, ya que ciertamente se encuentra en aquellos [que actúan] con naturalidad. En cambio, viendo lo convulso y agitado [que está] el mundo, incluso ahora la gratitud se enumera entre las virtudes. (Sk. *guṇa*) // *Jm*_26.11 //

Por eso te digo: Aquellos que no comprenden el significado de esto no siempre recuerdan lo que les fue hecho en este mundo, especialmente cuando yo, con gran excelencia, te he rescatado” — dijo. [...] // *Jm*_26.12 //

“Por culpa de precisamente esos que se han alejado y manifiestan una indignación injustificada, [sufren] los que cultivaron su corazón, e incluso entre los ciervos la falacia de aquellos hombres que actúan con ese tipo de pensamientos, [cómo] este hecho [lo demuestra], injustamente encubre las buenas obras de aquellos sabios que actúan según los preceptos budistas. De este modo la gente [es confundida, y por eso] desconfía incluso del comportamiento [de los sabios]”. // *Jm*_26.13 // (*Ajat* 26.32-*Ajat* 26.40)

Después de ser rescatado el hombre promete no desvelar el paradero oculto en el que reside el ciervo, pero acaba incumpliendo su palabra. La falta de veracidad de palabra es uno de los pilares centrales del pensamiento moral que se quiso destacar con la composición de esta fábula. El mensaje ético que sugiere el *Ja* 482 se centra en este mismo concepto: la veracidad de palabra (P. *sacca* Sk. *satya* Jp. *tai* 諦). “Un acto de verdad” (Sk. *satyakriyā*) se fundamenta en esta veracidad de palabra. Este concepto es habitual en la literatura clásica india. Ejemplos

⁴⁴⁹ MW, 1960: 1223.

de esto aparecen con gran frecuencia a lo largo del Canon Pāli⁴⁵⁰, en el *Milindapañha*, y también en textos de la tradición Mahāyāna como el *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, entre otros; además de otros textos no budistas tales como el *Mbh*, *Rāmāyaṇa* y otros textos en la literatura védica prematura⁴⁵¹. Sin embargo, como se analizará al final de este capítulo, la venganza y castigo que recibe el hombre en la versión del UJI 92, por su falta de veracidad de palabra no tiene origen en el relato *jātaka* indio, sino que es el resultado del encuentro con el pensamiento confucionista. Como resultado en el UJI 92 no se da cabida al perdón para alguien que ha incumplido la deuda para con su benefactor.

Como hemos mencionado anteriormente, tanto el *Bks* como el *Ajat 26* coinciden en describir la extraordinaria perspicacia del *bodhisattva*. Este aspecto proviene de la versión clásica del *Ja 482*, donde se trata de insinuar la capacidad omnisciente que comúnmente se le atribuye al *buddha* Gautama en la tradición de la escuela budista Theravāda. En la Tabla 19 se puede observar que en esta versión también el ciervo insta al hombre a guardar silencio sobre su paradero en el monte, debido a que pronostica que su piel podría ser deseada por el ser humano. Así solicita a dicho hombre que mantenga en secreto su paradero aun cuando en el futuro se viera tentado por una gran recompensa monetaria. Dependiendo del contexto, la fábula adopta el mensaje moral que dictaba el paradigma social. Así pues, en los relatos japoneses se puede comprobar la influencia confuciana, ya que en éstas no se enfatiza la omnisciencia del ciervo, sino lo que entonces se quiso resaltar: la legitimidad de la deuda para con su benefactor.

⁴⁵⁰ Según el repositorio en línea <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/>, consultado el 29 de abril de 2021, estos relatos son: *Āryaśūra's Jātakamālā* (*Ajat 14*), *Matsya-jātaka* (*Ajat 15*), *Vartakāpotaka-jātaka* (*Ajat 16*), *Sutasoma-jātaka* (*Ajat 31*), *Padmaka* (*Av 31*), *Śāśa* (*Av 37*), *Dīpaṅkara-buddhavaṃsa* (*Bv 2*), *Kapirāja-cariya* (*Cp 27*), *Saccasavhayapaṇḍita-cariya* (*Cp 28*), *Vatṭapotaka-cariya* (*Cp 29*), *Maccharāja-cariya* (*Cp 30*), *Kaṇhadīpāyana-cariya* (*Cp 31*), *Sutasoma-cariya* (*Cp 32*), *Dharmakāma-jātaka* (*Hjm 3*), *Rūpyāvati-jātaka* (*Hjm 6*), *Hasti-jātaka* (*Hjm 19*), *Apaṇṇaka-jātaka* (*Ja 1*), *Serivānija-jātaka* (*Ja 3*), *Kaṭṭhahāri-jātaka* (*Ja 7*), *Naḷapāna-jātaka* (*Ja 20*), *Kulāvaka-jātaka* (*Ja 31*), *Vatṭaka-jātaka* (*Ja 35*), *Aṇḍabhūta-jātaka* (*Ja 62*), *Maccha-jātaka* (*Ja 75*), *Kumbhīla-jātaka* (*Ja 224*), *Gāmaṇicaṇḍa-jātaka* (*Ja 257*), *Paduma-jātaka* (*Ja 261*), *Ambacora-jātaka* (*Ja 344*), *Hārīta-jātaka* (*Ja 431*), *Kaṇhadīpāyana-jātaka* (*Ja 444*), *Suppāraka-jātaka* (*Ja 463*), *Bhisa-jātaka* (*Ja 488*), *Suruci-jātaka* (*Ja 489*), *Mahāmora-jātaka* (*Ja 491*), *Sivi-jātaka* (*Ja 499*), *Jayaddisa-jātaka* (*Ja 513*), *Sambhava-jātaka* (*Ja 515*), *Paṇḍara-jātaka* (*Ja 518*), *Sambula-jātaka* (*Ja 519*), *Mahāsutasoma-jātaka* (*Ja 537*), *Mūgapakkha-jātaka* (*Ja 538*), *Sāma-jātaka* (*Ja 540*), *Khaṇḍahāla-jātaka* (*Ja 542*), *Bhūridatta-jātaka* (*Ja 543*), *Vidhurapaṇḍita-jātaka* (*Ja 545*), *Puṇyavanta-jātaka* (*Mvu 3033*).

⁴⁵¹ Williams, 2005: 367.

Tabla 19 El hombre promete al ciervo no desvelar su paradero a nadie

Episodio	Fuente original	Traducción
Ruru-jātaka (Ja 482)	<p><i>"bho purisa, ahaṃ taṃ ito araṇṇā nīharitvā Bārāṇasimagge ṭhapessāmi, tvam sotthinā gamissasi, api kho pana 'asukatṭhāne nāma kañcanamigo vasatīti' dhanakāraṇā maṃ rañño vā rājamahāmatassa vā mā ācikkhā" 'ti āha. So "sādhu sāmīti" sampaticchi. Mahāsatto tassa paṭiññaṃ gahetvā taṃ attano piṭṭhe āropetvā Bārāṇasimagge otāretvā nivatti.</i></p> <p>(Ja 482.3.14-Ja 482.3.18)</p>	<p>“Amigo humano, puedes partir ahora a dónde desees. Te dejaré en el camino hacia Bārāṇasī. <u>¡Ve en paz!</u> Aun cuando haya una recompensa monetaria de por medio, no me delates a ningún rey, ni tampoco a ningún gran hombre, diciéndoles que el ciervo dorado vive en cierto lugar.” <u>El hombre aceptó lo dicho y prometió guardar el secreto.</u> El Gran Ser llevó montado a su lomo al hombre, tal y como dijo hasta el camino de Bārāṇasī, y regresó al bosque dando media vuelta.</p>
Rururāja-cariya (Cp 16)	<p><i>Cp_II,6.8 Assatthakālam-aññāya tassāhaṃ odam-abravim: ekaṃ taṃ varaṃ yācāmi mā maṃ kassaci pāvada. 202 </i></p>	<p>Cp_II,6.8 Una vez se recuperó, le dije yo lo siguiente: “te pediré un favor, no le cuentes [nada] a nadie sobre mí”. 202 </p>
Rok 6-58	<p>鹿曰爾去。以吾軀命汝終身。夫有索我無云觀之。溺人敬諾沒命不違。</p> <p>(T0152_.03.0033a14-T0152_.03.0033a16)</p>	<p>El ciervo le dijo: “<u>Puedes marcharte.</u> No es necesario que pases el resto de tu vida a mi servicio. Cuando un hombre me busque, entonces no menciones que me has visto”. <u>El hombre que se ahogaba, mostró sus respetos y prometió guardar su palabra hasta el final de sus días.</u></p>
KON 5-18.3.1-KON 5-18.3.8	<p>3.男命ノ存シヌル事ヲ喜テ、鹿ニ向テ手摺テ泣々云ク、<u>「今日、我ガ命ノ生ヌル事ハ、鹿ノ御徳也。何事ヲ以テカ此ノ恩ヲ可報申キヤ」</u>ト。鹿ノ云ク、<u>「汝ヂ、何事ヲ以テカ我レニ報ゼム。只、我レ此ノ山ニ住ムト云フ事ヲ努々人ニ不可語ズ。我ガ身ノ色九色也。世ニ亦無シ。角ノ白キ事雪ノ如シ。人我レヲ知ナバ、毛・角ヲ用ゼムニ依テ、必ズ被殺レナムトス。此事ヲ恐ルガ故ニ、深キ山ニ隠テ住所ヲ敢テ人ニ不知セズ。而ルニ汝ガ叫ブ音ヲ髣ニ聞テ、哀ミノ心口深クシテ出デタ助ケタ</u></p>	<p>3. El hombre se regocijó mucho de haberse salvado. Llorando con sus manos en forma de agradecimiento le dijo al ciervo: “<u>Tú hoy has salvado mi vida. Acto piadoso por tu parte. ¿Cómo podría yo recompensarte por esto?</u>”</p> <p>El ciervo le respondió: “¿Dices, recompensarme a mí por esto? <u>Te solicito que no cuentes a nadie nada sobre mí. Tan sólo te pido que no expliques a nadie que vivo aquí en esta montaña.</u> La singularidad de los nueve colores de mi pelaje no tiene parangón. Mi cuerno es blanco como la nieve. Si la gente lo descubriera, me mataría para tomar mi piel y cuernos. Precisamente por miedo a esto, vivo escondido en lo profundo del monte, en este lugar donde no habitan los hombres. <u>Antes te he rescatado porque me he compadecido profundamente al</u></p>

	ル也」ト。男鹿ノ契ヲ聞テ、泣タク不可語ザル由ヲ返々請ケテ別レ去ヌ。	<u>oír tu grito desconsolado. El hombre se marchó de allí emocionado tras escuchar las palabras veraces del ciervo y no contó nada a nadie.</u>
UJI 92.2.3- UJI 92.2.10	男、命の生きぬる事を悦て、手をすりて、鹿に向かひていはく、「何事をもちてか、この恩を報ひ奉るべき」と言ふ。鹿のいはく、「何事をもちてか恩をば報はん。ただこの山に我ありといふ事を、ゆめゆめ人に語るべからず。我身の色五色なり。人知らなば、皮を取らんとて、必殺されなん。この事を恐るるによりて、かかる深山に隠れて、あへて人に知られず。然を、汝が叫ぶ声をかなしみて、身の行へを忘れて、助けつるなり」と言ふ時に、男、「これ誠にことわりなり。さらにもらす事あるまじ」と、かへすがへす契て去りぬ。もとの里に帰りて月日を送れども、更に人に語らず。	El hombre muy contento de haberse salvado, junto sus manos en señal de agradecimiento y le dijo al ciervo: “¿Cómo podría recompensar yo este gran favor que me has hecho?” Ciervo: “¿Dice, que me recompensará por esto? Pues, entonces, le pido por favor que no hable a nadie acerca de que vivo aquí en esta montaña” — le contestó, [y añadió:] “Si la gente supiera que mi cuerpo tiene cinco colores, tratarían de cazarme para desprenderme de mi piel. Temo que puedan hacerme daño, por este motivo vivo escondido aquí, en lo profundo del bosque, tratando de no ser encontrado por los hombres. Sin embargo, tu grito de socorro me conmovió y sin pensarlo, decidí actuar y rescatarte” — explicó el ciervo al hombre. Hombre: “Me parece [un acuerdo] legítimo, no se lo diré a nadie” — prometió el hombre al ciervo y se marchó. El hombre regresó a su aldea. El tiempo pasaba, pero <u>no habló a nadie [sobre el paradero del ciervo].</u>

Sobre el sueño de la reina

A continuación, se narra el sueño de la reina, con el que ésta exige a su esposo la caza del ciervo. Otros relatos *jātaka* también mencionan una situación similar en la que una reina manda cazar un animal de colores inusitados que proclama el *dharma*⁴⁵². En el *Ja* 482, la reina no desea que maten al ciervo, sino que, se narra que, tras soñar con éste, solicita explícitamente a su esposo que se lo trajera debido a la necesidad que surge en ella de escuchar las enseñanzas del *bodhisattva* en persona. De este modo el rey convoca una gran recompensa para quién sea capaz de atraparlo y traerlo en su presencia. En el contexto clásico indio, esta idea, heredada en

⁴⁵² Según se puede comprobar en el repositorio en línea de la Universidad de Edimburgo <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/story-clusters/queen-dreams-of-an-unusually-coloured-animal-preac/>, estos son: *Ruru-jātaka* (*Ajat* 26), *Mora-jātaka* (*Ja* 159), *Ruru-jātaka* (*Ja* 482), *Mahāmora-jātaka* (*Ja* 491), *Rohantamiga-jātaka* (*Ja* 501), *Haṃsa-jātaka* (*Ja* 502), *Chaddanta-jātaka* (*Ja* 514), *Mahāhaṃsa-jātaka* (*Ja* 534).

las versiones japonesas, resta protagonismo a la conducta malhechora que se desea resaltar en la versión del *Ja* 482: la falta de veracidad de palabra del hombre que, para recibir la recompensa, decide delatar al ciervo. El relato del KON enfatiza la mala conducta del hombre, basándose en la premisa de que el comportamiento de éste es ingrato por no recordar su deuda para con el ciervo. Aunque la base moral parte de la traición del hombre, el punto central del mensaje ético varía en las versiones japonesas respecto al *Ja* 482. En éstas, el mensaje se enfatiza en la reciprocidad para con el benefactor, y no en las consecuencias individuales del propio *karma*, como sucediera en el *Ja* 482. La versión del *Ajat* 26 muestra una connotación ausente en las demás versiones. En este relato se destaca la indecisión del hombre ante la diatriba entre guardar su palabra o aprovecharse de su conocimiento del paradero del ciervo para con esa situación solventar su endeble economía familiar. A su vez, como se puede comprobar en la siguiente tabla comparativa, en el UJI 92 el deseo de la reina se describe de una manera más explícita, ya que se dice que ordena atrapar al ciervo no como su mentor espiritual, como sucediera en el *Ja* 482, sino como botín de caza, un objeto material del que desea apropiarse tras quedarse maravillada al ver en su sueño el bello pelaje con el que el ciervo se le había aparecido.

Tabla 20 La reina sueña con el ciervo

Episodio	Fuente original	Traducción
<p>Ruru-jātaka (Ja 482)</p>	<p><i>Tassa Bārāṇasiṃ pavisanadivase yeva Khemā nāma rañño aggamaheṣī paccūsakāle supinantena suvannavannam migam attano dhammam desetam disvā cintesi:</i> [page 257]</p> <p>4. "sace evarūpo migo na bhaveyya nāham supinena passeyyam, addhā bhavissati, rañño ārocessāmīti" sā rājānaṃ upasaṃkamitvā "mahārāja, aham suvannavannassa migassa dhammam sotukāmā, labhissāmi ce jīvissāmi, no ce n' atthi me jīvitā" ti āha. Rājā naṃ assāsetvā "sace manussaloke atthi labhissāti" vatvā brāhmaṇe pakkosāpetvā</p>	<p>Allí, un día cuando el hombre había llegado a la entrada de la ciudad, <u>Khemā, la reina, tuvo un sueño en el que vio cómo un bello ciervo dorado le enseñaba el dharma a ella y pensó:</u></p> <p>4. "No puede ser que yo haya soñado con este magnífico ser si no existe, por lo que ha de existir en algún lugar un ciervo así." La reina se aproximó hasta el rey para informarle de su sueño y le dijo: "<u>Mi rey, deseo escuchar el dharma del bello ciervo dorado [con el que he soñado]</u>, si lo atrapas para mí viviré, mas si no, no quiero seguir viviendo." El rey la tranquilizó respondiéndole: "Si existe tal animal en este mundo, yo lo atraparé para ti." Tras decir esto el rey fue a</p>

<p><i>"suvaṇṇavaṇṇamigā nāmā hontīti" pucchitvā "āma deva hontīti" sutvā alamkatahatthikkhandhe suvaṇṇacaṅgotake saḥassatthavikam thapetvā yo suvaṇṇamigam ācikkhissati tassa saddhim saḥassatthavikasuvaṇṇacaṅgotakehi tañ ca hatthim tato va uttarim dātukāmo hutvā suvaṇṇapatte gātham likhāpetvā ekam amaccaṃ pakkosivā "ehi tvaṃ tāta, mama vacanena imaṃ gātham nagaravāsīnaṃ kathehīti" imasmiṃ jātaka paṭhamam gātham āha:</i></p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).1: Kassa gā mavaram dammi nāriyo ca alaṃkatā, ko me taṃ migam akkhāti migānaṃ migam uttaman ti. Ja_XIII:117 </i></p> <p><i>5. Amacco suvaṇṇapaṭṭam gahetvā sakalanagare vācāpesi. Atha so seṭṭhiputto Bārāṇasim pavisanto va taṃ katham sutvā amaccassa santikaṃ gantvā "ahaṃ rañño evarūpam migam ācikkhissāmi, maṃ rañño dassehīti" āha. Amacco hatthito otarivā taṃ rañño santikaṃ netvā "ayaṃ kira deva taṃ migam ācikkhissatīti" dassesi. Rājā "saccaṃ bho purisā" 'ti pucchi. So "saccaṃ mahārāja, tvaṃ etaṃ yasaṃ mayhaṃ dassasīti" vadanto dutiyaṃ gātham āha:</i></p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).2: Mayhaṃ gā mavaram dehi nāriyo ca alaṃkatā, ahaṃ te migam akkhissaṃ migānaṃ migam uttaman ti. Ja_XIII:118 </i></p>	<p>consultar a unos brahmanes. Les preguntó: “¿Existen los ciervos dorados?” — a lo cual respondieron estos: “¡Sí, oh rey! ¡Así es!” <u>El rey al escuchar esto, comenzó a proclamar que daría una recompensa de cien monedas de oro en un cofre de oro sobre un elefante junto con este o algo incluso de mayor valor aún, a aquél que le trajese al ciervo dorado.</u> Además, hizo llamar a su hijo el ministro para que escribiese y colocara placas doradas por toda la ciudad para difundirlo entre todos los habitantes. Entonces recitó estos primeros versos de este <i>jātaka</i>:</p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).1: ¿Quién me informará del paradero del más bello ciervo? ¿Quién logrará obtener mi recompensa: una ciudad llena de adornos y nobleza? Ja_XIII:117 </i></p> <p>5. Su hijo llevó las tablillas de oro con el anuncio y lo manifestó por toda la ciudad. Entonces, el hijo del comerciante cuando estaba regresando a Bārāṇasī oyó el pregón y se acercó al ministro diciendo: “Yo le informaré al rey del paradero del ciervo, lléveme ante el rey.” El hijo del rey, bajó del elefante y lo llevó hasta palacio. Frente a su padre, el rey dijo: “Este hombre, en verdad, dice saber dónde está el ciervo, majestad.”</p> <p>Rey: “¿Es eso cierto? — preguntó el rey al hombre. Comerciante: “Así es, majestad. Concédame el honor a mí” — dijo y se puso a recitar la segunda estrofa:</p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).2: Yo les informaré del paradero del más bello ciervo. Lograré obtener su recompensa: una ciudad llena de adornos y nobleza. Ja_XIII:118 </i></p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>6. <i>Taṃ sutvā rājā tassa mittadūbhissa tussitvā "ambho kuhiṃ so migo vasatīti" pucchitvā "asukaṭṭhāne nāma devā" 'ti vutte tam eva maggadesakaṃ katvā mahantena parivārena taṃ ṭhānaṃ agamāsi. Atha naṃ so mittadūbhī "senaṃ deva sannisīdāpehīti" [page 258] vatvā sannisinnāya senāya "eso so deva suvaṇṇamigo etasmiṃ ṭhāṇe vasatīti" hatthaṃ pasāretvā ācikkhanto tatiyaṃ gātham āha:</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Ja_XIII.9(=482).3: Etasmiṃ vanasaṇḍasmiṃ ambā sālā ca pupphitā indagopakasañchannā, etth' eso tiṭṭhati migo ti. Ja_XIII:119 </i></p> <p style="text-align: right;"><i>(Ja 482.3.19-Ja 482.6.7)</i></p>	<p>6. El rey escuchó esto y quedó muy satisfecho con la animosidad de aquel hombre y le preguntó: “¿Acércate! ¿Dónde está pues el ciervo?” “En cierto lugar, majestad.” El hombre tras decir esto indicó el camino al rey y al gran séquito que lo acompañó. Entonces, el traidor pidió al rey que mandase detener a su ejército e indicó señalando dónde era el lugar de pasto del ciervo dorado, tras lo cual comenzó a recitar la tercera estrofa:</p> <p style="text-align: center;"><i>Ja_XIII.9(=482).3: “En este bosque oculto, donde florecen los mangos y árboles de sal; así como el escarabajo rojo salen a la superficie tras una gran lluvia, [fácilmente aparece] aquí ese ciervo en pie.”</i></p> <p style="text-align: right;"><i> Ja_XIII:119 </i></p>
<p><i>Rururāja -cariya (Cp 16)</i></p>	<p><i>Cp_II,6.9 Nagaraṃ gantvāna ācikkhi pucchito dhanahetuko rājānaṃ so gahetvāna upagañchi mama' ntikaṃ. 203 </i></p>	<p>Cp_II,6.9 Cuando regresaba a la ciudad y fue preguntado, a causa de una compensación monetaria, el hombre informó [de mi paradero], tras lo cual se acercó a mí junto al rey. 203 </p>
<p><i>Rok 6-58</i></p>	<p>時國王名摩因光。稟操淳和慈育黎庶。王之元后厥名和致。夢見鹿王身毛九色。其角踰犀寐寤以聞。欲以鹿之皮角爲衣爲珥。若不獲之妾必死矣。王重曰可。晨向群巨說鹿體狀。布命募求。獲者封之一縣。金鉢滿之銀粟。銀鉢滿之金粟。募之若斯。</p>	<p>Entonces, el rey era Mainkō (摩因光), un hombre recto y sosegado de nacimiento, <u>el cual gobernaba con bondad</u>. La reina, se llamaba Khemā (和致). <u>La reina soñó con el ciervo de la crin de nueve colores</u>. Sus cuernos causaban mayor admiración que el de un rinoceronte. Tras despertarse dijo al rey: “Quiero lucir construyéndome pendientes y ropas con la piel y cuernos de este ciervo. Si no me consigues este animal, seguramente yo me muera.” El rey repitió: “De acuerdo”. A primera hora de la mañana, explicó a sus sirvientes las características físicas del ciervo y dio la orden de buscarlo por todas partes diciendo: “Aquel que me traiga dicho ciervo, le daré una provincia, le compensaré con una vasija de oro llena de plata y con</p>

	<p>溺人悦焉。曰吾獲一縣金銀滿鉢。終身之樂。鹿自殞命。余何豫哉。即馳詣宮。如事陳聞啓之。<u>斯須面即生癩。口爲朽臭。</u>重曰。斯鹿有靈。王當率衆乃獲之耳。</p> <p>(T0152_.03.0033a16-T0152_.03.0033a26)</p>	<p>una vasija de plata repleta de oro.” Así es como lo proclamó.</p> <p>El hombre que se había ahogado se regocijó diciendo: “Si me dieran a mí la recompensa, si yo pudiera ganar la provincia y esas vasijas llenas de oro y plata, podría disfrutar el resto de mi vida. El propio ciervo ha perdido su vida por sí mismo. ¿Por qué habría yo de dudar?”</p> <p>El hombre fue rápidamente hasta el palacio real y contó todo cuanto sabía. <u>Acto seguido una protuberancia le creció en el rostro y su boca expulsó un hedor a podredumbre.</u> Este hombre afirmó en presencia del rey: “Aquel ciervo posee un gran poder espiritual, majestad, para poder atraparle necesitará presentarse ante él con un gran ejército”.</p>
<p>KON 5-18.4.1-KON 5-18.5.6</p>	<p>4.男本郷ニ還テ月日ヲ送ルト云ヘドモ、此ノ事ヲ人ニ語ル事無シ。其ノ時ニ、<u>其ノ国ノ后夢ニ見給フ様、大ナル鹿有リ、身ニ色九色也、角ノ色白シ。</u>夢メ覺テ後、其ノ色ノ鹿ヲ得ムと思フニ依テ、后病ニ成テ臥シヌ。国王、「何ノ故ニ不起ザルゾ」ト宣フ。后、国王ニ申シ給、「我レ夢ニ然々ノ鹿ヲ見ツ。其ノ鹿定メテ世ニ有ラム。彼ヲ得テ、皮ヲ剥ギ角ヲ取ラムト思フ。大王必ズ彼ヲ尋取テ我ニ与ヘ給ヘ」ト。王即宣旨ヲ下シ給フ、「若シ然々ノ鹿尋ネテ奉ラム者ニハ、金銀等ノ宝ヲ給、申シ請コトヲ可給シ」ト、宣旨ヲ不下ヌ。</p> <p>5.其ノ時ニ、此ノ鹿ニ被助シ男、此ノ宣旨ノ状ヲ聞テ、<u>貪欲ノ心ニ不堪ズシテ、忽ニ鹿ノ恩ヲ忘レヌ。</u>国王ニ申シテ云ク、「其ノ国、其ノ山ニ、被求ル所ノ九色ノ鹿有リ。我レ其ノ所ヲ知レリ。速ニ</p>	<p>4. Este hombre regresó a su tierra y allí pasó el tiempo, mas a nadie confesó sobre aquello que había prometido. <u>Entonces fue cuando la reina tuvo un sueño, en el que vio un gran ciervo de nueve colores y cuernos blancos.</u> Tras despertarse, comenzó a desear atrapar al ciervo y cayó enferma. El rey dijo: “¿Qué habrá sido lo que la ha enfermado?” La reina le dijo: “He visto en un sueño a un ciervo. Este ciervo ha de estar en algún lugar de este mundo. Lo quiero para mí, quiero que tomes su piel y cuernos. ¡Oh, gran rey, tráemelo sin falta! El rey ordenó: “Téngase en cuenta, que para aquél que logre traer al rey este ciervo, habrá una gran recompensa de oro y plata, un tesoro para aquél que indique su paradero” — profesaba el anuncio real.</p> <p>5. Entonces, el hombre que había sido salvado por el ciervo, escuchó esta misiva y <u>no pudiendo resistir la tentación material que ardía en su corazón por la recompensa, rápidamente olvidó su deuda para con el ciervo.</u> Se presentó ante el rey y dijo: “En este reino, en el monte, se encuentra el ciervo de nueve colores</p>

	<p>軍ヲ給ハリテ取テ可奉シ」ト。大王此ノ由ヲ聞キ給テ喜テ宣ハク、「我レ軍ヲ引将テ彼ノ山ニ可行向シ」ト。即チ多ノ軍ヲ引具シテ、彼ノ山ニ御行シ給フ。彼ノ男御輿ニ副ヒテ、道ノ指南ヲ申ス。既ニ其ノ山ニ入給ヒヌ。</p>	<p>que buscáis [majestad]. Yo conozco el lugar en el que habita. Prepáreme su ejército enseguida y yo se lo traeré.” El rey se alegró mucho de escuchar esto y dijo: “¿Sea este hombre quién dirija mi ejército a la montaña!” Este hombre desde el palanquín real indicó el camino. De este modo se adentraron en la montaña.</p>
<p>UJI 92.3.1- UJI 92.3.8</p>	<p>3.かかる程に、<u>国の後、夢に見給やう、大なる鹿あり。身は五色にて角白し。</u>夢覚て、大王に申給はく、「かかる夢をなん見つる。この鹿、さだめて世にあるらん。大王、かならず尋とりて、我に与へ給へ」と申給に、大王宣旨を下して、「もし、五色の鹿尋て奉らん者には、<u>金銀、珠玉等の宝、并に一国等を賜ふべし</u>」と仰せふれらるるに、この助けられたる男、内裏に参て申やう、「尋ねらるる色の鹿は、その国の深山に候ふ。あり所を知れり。狩人を給て、取て参らすべし」と申に、大王、大に悦給て、みづから多くの狩人を具して、この男をしるべに召し具して、行幸なりぬ。その深山に入給。</p>	<p>Un día, <u>la reina soñó con un gran ciervo que tenía blancos cuernos y un cuerpo de cinco colores.</u> Al despertarse, contó lo que había soñado al rey afirmando: “Seguro que este ciervo existe en este mundo. Mi señor, ¿podrás complacerme y buscarme este ciervo para mí? — dijo la reina dirigiéndose al rey.</p> <p>De este modo, el rey ordenó la búsqueda de este ciervo de cinco colores y <u>prometió recompensar con oro, plata y joyas, incluso ofreció entregar un reino junto con el gran tesoro a aquél que lo capturase.</u></p> <p>El hombre que había sido socorrido por el ciervo oyó sobre esta orden real y se presentó en palacio.</p> <p>“El ciervo que está buscando majestad vive en lo profundo de las montañas de su reino. Yo sé dónde se encuentra. Permítame partir con una comitiva de cazadores y se lo traeré” — llegó a afirmar el hombre, por lo que el rey accedió jubilosamente a su petición.</p> <p>El rey dispuso a los cazadores e hizo que el hombre los condujera por el camino.</p>

La versión del KON relata que la reina enferma repentinamente, a causa de haber surgido en ella el deseo de poseer al ciervo tras contemplarlo en su sueño. Aquí, se interpreta que desear apoderarse del *bodhisattva* es considerado como la motivación aciaga que produce la súbita enfermedad de la reina. En las fuentes indias se expresa también la gran vehemencia e insistencia con la que la reina exige a su marido que le consiguiera a dicho espécimen animal. Esto sería

interpretado en la versión del *Bks* como una señal de mal augurio, causante del imprevisto malestar de la reina.

Bks 181 [No.152(58)]

是時國王夫人。夜於臥中夢見九色鹿。其毛九種色其角白如雪。即託病不起。王問夫人。何故不起。答曰。我昨夜夢見非常之鹿。其毛九種色其角白如雪。

(T0181_03.0452c10- T0181_03.0452c13)

KON 5-18

其ノ時ニ、其ノ国ノ后夢ニ見給フ様、大ナル鹿有リ、身ニ色九色也、角ノ色白シ。夢メ覺テ後、其ノ色ノ鹿ヲ得ムと思フニ依テ、后病ニ成テ臥シヌ。国王、「何ノ故ニ不起ザルゾ」ト宣フ。后、国王ニ申シ給、「我レ夢ニ然々ノ鹿ヲ見ツ。其ノ鹿定メテ世ニ有ラム。彼ヲ得テ、皮ヲ剥ギ角ヲ取ラムト思フ」 [...]

(KON 5-18.2.4- KON 5-18.4.5)

Por otro lado, no solamente es la reina la que sufre por su gran deseo, sino que como ha quedado demostrado en la anterior tabla comparativa, en el *Rok* 6-58 la falta de veracidad de la palabra del hombre, comprendida como la traición para con el ciervo, se dice que *ipso facto* es la causante de que al hombre le apestase el aliento y le creciera un protuberante bulto en su rostro. Aquí podemos notar cómo las versiones chinas de esta fábula acentuarían las consecuencias de la traición del hombre, como falta del deber moral que se esperaba de él, idea que se fundamentaría en el argumento ético principal de esta fábula en la antigua India: la falta de veracidad de palabra (Sk. *satya* Jp. 眞実語)⁴⁵³. La fuerza mística que se atribuiría desde muy temprano en el pensamiento indio a la veracidad de palabra infundió grandes expectativas en el medioevo japonés. No en vano, la política imperial japonesa mantuvo en secreto las recitaciones mántricas budistas durante siglos, por este mismo motivo, debido a que pretendían canalizar

⁴⁵³ Este tipo de «actos de verdad» o «declaración de verdad» muestran un tipo de juramento que convierte en real (P. *sacca*, Sk. *satya*) lo que se dice, con tan sólo mencionarlo. Esta idea que aparece expuesta reiteradamente en la tradición literaria budista, proviene de la ideología védica, en la cual este concepto recogería la idea de que la realidad puede transformarse mediante el poder veraz implícito en las palabras que son fieles a la verdad (Maeda, 2021: 122). En un periodo inicial, la definición de verdad en el marco de esta idea filosófica sería marcada por aquellas palabras que expresan la realidad, el orden natural cósmico (Sk. *ṛta*), las cuales no eran otras que los himnos védicos (Rubio, 2012: 170).

desde el sector político, sus poderes. La influencia de la ideología védica en esta idea en la que se atribuyen a la sonoridad de los textos budistas capacidades místicas, es más que plausible. Como se indicará a continuación, los grandes portentos que se quisieron infundir como resultado de este tipo de ‘veracidad de palabra’ en el contexto medieval japonés, probablemente provocó que se solapasen los finales de distintas versiones de *jātaka* del *Rok*, protagonizadas por ciervos que son narrados como las vidas pasadas del *buddha* Gautama.

La traición del hombre rescatado que desvela el paradero del ciervo

La fábula continúa narrando el reencuentro del hombre con el ciervo. Tanto el UJI como el KON explican que es el pájaro⁴⁵⁴, amigo infatigable del ciervo, quién lo alerta del peligro. Rodeado por un gran ejército, el ciervo es asaltado, y, muy sorprendido descubre que es aquel hombre quién lo ha traicionado. La gallardía e introspección con que la narración del *Ja* 482 describe al ciervo difiere significativamente del protagonista de las versiones japonesas. De hecho, el aspecto comparativo más destacable es que en el UJI y el KON el ciervo muestra sin ningún reparo su odio hacia el malhechor que lo traiciona. Esta característica de estas versiones japonesas demuestra no solamente la descontextualización del ideal de la figura del *bodhisattva*, completamente inexistente en el UJI, sino que además de esto en el UJI se narra un aspecto inexistente en la tradición india de esta fábula: la ejecución del hombre a manos del rey, descrito como el merecido castigo para con aquel hombre por haber incumplido su deuda. Esta idea no aparece en las versiones indias, en las que el mito y heroicidad con la que es narrado el *bodhisattva*, resaltan su capacidad de sacrificio. En el *Ja* 482 se dice que éste se ofrece entregándose al rey como indulto a cambio de aquel hombre. Ahora bien, esto no quiere decir que el relato del *Ja* 482 no exponga la dificultad de perdonar a un traidor. En esta versión, como sucede en otros muchos *jātaka*, la ingratitud se atribuye como la característica a reseñar del ser humano. A través de este recurso discursivo se acentúan las virtudes que se dan a diversos los animales, sugiriéndose estos como seres superiores al hombre en empatía y bondad.

⁴⁵⁴ El personaje del pájaro no aparece en el *Ja* 482. Las versiones japonesas probablemente adoptasen este personaje a partir de la versión del *Bks* 181[No.152(58)], donde sí aparece: [...] 鳥便下樹踞其頭上。啄其耳言。知識且起王軍至矣。鹿方驚起便四向顧視 [...] (T0181_03.0452c29-T0181_03.0453a02). El *Kuruṅgamiga-jātaka* (*Ja* 206) narra una historia similar en la que un pájaro salva a un ciervo de un cazador.

Tabla 21 La traición ante el rey del hombre que había sido rescatado por el ciervo

Episodio	Fuente original	Traducción
<p>Ruru- jātaka (Ja 482)</p>	<p>7. <i>Tattha indagopakasañchannā ti etassa vanasaṇḍassa bhūmi indagopakavaṇṇāya rattāya sukhasamphassāya tiṇajātiyā sañchannā tivassikasasakassa kucchi viya mudukā, ettha evaṃ ramaṇīye vanasaṇḍe so tiṭṭhatīti dassesi.</i></p>	<p>7. Entonces, la tierra de este frondoso bosque [estaba] cubierta por los escarabajos rojos. Dicen, que, coloreado con los colores del escarabajo rojo, [tiene] la tripa cubierta por la hierba <i>jātiya</i>, suave como la de un conejo de tres años de edad. Precisamente aquí reside él, [el ciervo], en pie [viviendo] gratamente, en lo profundo del bosque.</p>
	<p>8. <i>Rājā tassa vacanaṃ sutvā amacce āṇāpesi: "tassa migassa palāyituṃ adentā khippaṃ āvudhahatthehi purisehi saddhiṃ vanasaṇḍaṃ parivārethā" ti. Te tathā katvā unnadimsu. Rājā katīhi pi janehi saddhiṃ ekamante aṭṭhāsi.</i></p>	<p>8. Cuando el rey escuchó estas palabras ordenó a sus guerreros que actuaran con presteza y no dejaran escapar al ciervo. El ejército del rey rodeó completamente con sus armas y elefantes de guerra el bosque. Los soldados actuaron tal y como el rey había ordenado y alzaron un grito de guerra. El rey junto con su guardia quedó a un lado observando la escena.</p>
	<p>9. <i>So pi 'ssa puriso avidūre aṭṭhāsi. Mahāsatto taṃ saddaṃ sutvā cintesi: "mahato balakāyassa saddo, tamhā me purisā bhayena uppanna bhavitabban" ti so uṭṭhāya sakalaparisaṃ oloketvā rañño ṭhitaṭṭhānaṃ disvā "rañño ṭhitaṭṭhāne yeva me sotthiṃ bhavissati, etth' eva mayā gantuṃ vaṭṭatīti" cintetvā rājābhimukho pāyāsi. Rājā tam āgacchantam disvā "nāgabalo migo avattharanto āgaccheyya, saraṃ sannahitvā imaṃ migam santāsetvā sace palāyati vijjhivā dubbalaṃ katvā gaṇhissāmīti" dhanuṃ āropetvā bodhisattābhimukho va ahosi:</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Taṃ atthaṃ dassento sathā gāthadvayam āha:</i></p>	<p>9. El traidor se quedó cerca del rey. <u>El Gran Ser al escuchar este alboroto pensó: “[Retumba] el sonido de un gran ejército. Quizás debiera sentir miedo de estos hombres y marcharme de este lugar en el que habito.”</u> Entonces, observó el lugar en el que el rey se encontraba y creyó que, si se presentaba ante el rey, allí podría estar a salvo. “Será mejor que vaya allí” — se dijo y se presentó delante del rey. <u>El rey cuando lo vio venir dijo: “Este ciervo, es una criatura [extraordinaria], con la gran fuerza de un gran elefante ha de arrasar todo a su paso. Prepararé mi arco e intimidaré a este ciervo. Y si se acerca le dispararé, lo debilitaré y después lo atraparé.”</u> El rey tensó su arco, pero el <i>bodhisattva</i> [ya lo había alcanzado y se encontraba allí justamente delante de él.]</p> <p>Para explicar esto el Gran Ser recitó las siguientes estrofas:</p>

<p>Ja_XIII.9(=482).4: <i>Dhanuṃ adejjhaṃ katvāna usuṃ sandhāy' upāgami, migo ca disvā rājānaṃ dūrato ajjhabhāsatha: Ja_XIII:120 </i></p> <p>Ja_XIII.9(=482).5: <i>Āgamehi mahārāja, mā me vijjhi rathesabha, ko nu te idham akkhāsi: etth' eso tiṭṭhati migo ti. Ja_XIII:121 </i></p> <p>10. <i>Tattha adejjhan ti jiyāya ca sarena ca saddhiṃ ekam eva katvā, sandhāyā 'ti sandahitvā, āgamehīti tiṭṭha mahārāja mā maṃ vijjhi jīvagāham eva maṃ gaṇhā 'ti madhurāya manussavācāya abhāsi.</i></p> <p>11. <u><i>Rājā tassa madhurakathāya bajjhivā dhanuṃ otāretvā gāravena atṭhāsi. mahāsatto pi rājānaṃ upasamkamitvā madhurapatisanthāram katvā ekamantam atṭhāsi. Mahājano pi sabbāvudhāni chaḍḍetvā āgantvā rājānaṃ parivāresi. Tasmim khaṇe mahāsatto suvaṇṇakiṃkiṇikaṃ cāleno viya madhurassarena rājānaṃ pucchi: "ko nu te idham akkhāsi: etth' eso tiṭṭhati migo" ti. Tasmim khaṇe so pāpapuriso thokaṃ paṭikkamitvā sotapathe atṭhāsi. Rājā "iminā me tvaṃ dassito" ti kathento chaṭṭhaṃ gātham āha:</i></u></p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).6: Esa pāpacaro poso samma tiṭṭhati ārakā, so hi me idham akkhāsi: etth' eso tiṭṭhate migo ti. Ja_XIII:122 </i></p>	<p>Ja_XIII.9(=482).4: <i>“Los arcos han sido tensados y las flechas preparadas. Mas el ciervo vio desde la lejanía al rey y habló: Ja_XIII:120 </i></p> <p>Ja_XIII.9(=482).5: <i>¡Oh, gran rey, ven! ¡No me dispares, señor de la guerra! ¿Quién le ha informado de mi paradero? ¿Quién podría saber sobre mi existencia? Ja_XIII:121 </i></p> <p>10. Entonces, junto con las cuerdas y los arcos, una [flecha] fue lanzada y [el ciervo] habiéndose reunido junto a ellos dijo: “¡Ven, oh, gran rey! ¡No me dispares! Permíteme vivir” — habló, con una voz dulce, como de persona.</p> <p>11. <u>El rey cautivado por la dulce voz del ciervo, retiró su arco e hizo una reverencia al animal para mostrarle sus respetos.</u> El Gran Ser también saludó al rey respetuosamente y se le aproximó. Educadamente el ciervo se colocó al lado del rey. Los soldados del gran ejército bajaron sus armas y se agruparon en torno a su rey. En ese momento el Gran Ser, como si agitara una campanilla dorada, preguntó con dulzura al rey: “¿Quién les informó a ustedes de que en este lugar había un ciervo?” En ese momento, el malhechor, apesadumbrado, reculó en cierta medida y esperó cerca del camino [que conducía] al río. El rey acusó al hombre [de que había delatado al ciervo] y recitó el sexto poema:</p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).6: “Éste fue el maleante que te acusó, mi querido amigo. Él precisamente nos señaló tu paradero diciéndonos: aquí vive el ciervo.” Ja_XIII:122 </i></p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>12. <i>Tattha pāpacaro ti visaṭṭhācāro.</i></p> <p>13. <i>Tam sutvā mahāsatto tam mittadūbhim garahitvā raññā saddhiṃ sallapanto sattamaṃ gātham āha:</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Ja_XIII.9(=482).7: Saccaṃ kir' evam āhaṃsu: narā ekacciyā idha, kaṭṭhaṃ viplāvitam seyyo na tv-ev' ekacciyo naro ti. Ja_XIII:123 </i></p> <p>14. <i>Tattha viplāvitam ti uttāritam, ekacciyo ti ekacco pana mittadūbhī pāpapuggalo udake patanto pi uttārito na tv-eva seyyo, kaṭṭhaṃ hi nānappakārena upakārāya saṃvattati, mittadūbhī pana vināsāya, tasmā tato kaṭṭhaṃ eva varataran ti porāṇakapaṇḍitā kathayimṣu, mayā pana na tesam vacanaṃ katan ti.</i></p> <p>15. <i>Tam sutvā rājā itaraṃ gātham āha:</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Ja_XIII.9(=482).8: Kin nu rurū garahasi migānaṃ kiṃ pakkhinaṃ kiṃ pana mānusānaṃ, bhayaṃ hi maṃ vindati napparūpaṃ sutvāna tam mānusiṃ bhāsamānan. Ja_XIII:124 </i></p> <p>16. <i>Tattha migānan ti migānaṃ aññataraṃ garahasi udāhu pakkhīnaṃ ādu manussānan ti pucchi, bhayaṃ maṃ</i></p>	<p>12. Entonces quedó claro quién había sido el traidor.</p> <p>13. <u>Al escuchar esto el Gran Ser recriminó la intención malvada de aquel hombre</u> y mientras conversaba con el rey recitó el séptimo poema:</p> <p style="text-align: center;"><i>Ja_XIII.9(=482).7: “Es cierto el proverbio sobre la [ingratitude de] algunos hombres. Hubiera sido mejor dejar que la corriente te llevara, en vez de salvarte.” Ja_XIII:123 </i></p> <p>14. Entonces cuando estabas arruinado [ahogándote] te rescaté. [Eres de esos hombres], de aquellos malhechores que traicionan a sus amigos. Hubiera sido mejor no rescatarte cuando te caíste al agua. El tronco al que te aferrabas te dirigía [haciéndote] un favor. Traidor a la verdad⁴⁵⁵, te hubieras ahogado. Por eso, de aquí en adelante, mejor que un tronco [aférrate a la verdad y sigue la enseñanza que] explicaron los sabios en la antigüedad. No fui yo quien instauró ésta.</p> <p>15. El rey al oír esto respondió con otros versos:</p> <p style="text-align: center;"><i>Ja_XIII.9(=482).8: “¿A quién acusas de esto, oh ciervo? ¿Se trata de un pájaro o un hombre? Me posee un miedo desbordante, al oír tus palabras” Ja_XIII:124 </i></p> <p>16. Entonces, [el rey le] preguntó si acusaba a uno de los ciervos, uno de entre los pájaros, o quizás a alguien entre los hombres. Surgió en él el miedo.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁴⁵⁵ Aquí hemos preferido traducir *mittadūbhī* (literalmente: «traidor de amigos») como aquél que falta a la verdad, debido a la implicación ética de esta fábula que hace referencia a mantener la palabra, en el sentido específico de la «palabra dada» como *satya*. Sobre la importancia de este concepto (Sk. *mitra-drūh*), en la ideología védica, véase Rubio, 2012: 163-165.

	<p><i>vindatī bhayaṃ maṃ paṭilabhati, ahaṃ attani anissaro bhayasantako viya homi, anapparūpan ti mahantaṃ.</i></p> <p>17. <i>Tato mahāsatto "mahārāja, na migam na pakkhim garahāmi, manussam pana garahāmī" dassento navamaṃ gātham āha:</i></p> <p>Ja_XIII.9(=482).9: <i>Yam uddhariṃ vahane vuyhamānaṃ mahodake salile sīghasote tatonidānaṃ bhayam āgataṃ mama. dukkho have rāja asabbhi saṅgamo ti.</i> Ja_XIII:125 (Ja 482.7.1-Ja 482.17.6)</p>	<p>[El rey] dijo poseer un gran miedo. “En mí apareció un miedo tal, que perdí mis fuerzas, como si mi cuerpo se encogiera extraordinariamente” — dijo.</p> <p>17. En ese momento, <u>el Gran Ser</u> dijo: “¡Oh, gran rey! Yo no acusaría a ningún ciervo o pájaro, mas a un hombre he de decir que” — pronunció y comenzó a recitar el noveno poema:</p> <p>Ja_XIII.9(=482).9: “<i>Salvé a este hombre una vez, cuando la corriente del río se precipitaba fuertemente y lo arrastraba. ¡A causa de su traición, ahora estoy en peligro, oh rey! ¡Como consecuencia de haber salvado a este infeliz!</i>” Ja_XIII:125 </p>
<p>Rururāja -cariya (Cp 16)</p>	<p>Cp_II,6.10 <i>Yāvataṃ karaṇaṃ sabbaṃ rañño ārocitaṃ mayā [...]</i></p>	<p>Cp_II,6.10 Informé al rey de todo lo que hice [...]</p>
<p>Rok 6-58</p>	<p>王即興兵渡江尋之。鹿時與烏素結厚友。然其臥睡不知王來。烏曰。友乎。王來捕子。鹿疲不聞。啄耳重云。王來殺爾。鹿驚覩王彎弓向己。疾馳造前跪膝叩頭曰。天王假吾漏刻之命。欲陳愚情。王覩鹿然。即命息失。鹿曰。王重元后勞躬副之。吾終不免矣。天王處深宮之內焉。知微蟲之處斯乎。</p>	<p>El rey apresuradamente mandó reunir a sus tropas y cruzó el río yendo en su búsqueda. El ciervo por aquel entonces tenía una gran amistad con un pájaro. Un día mientras dormía recostado, no se percató de que el rey venía. El pájaro le dijo: “¡Querido amigo, el rey se aproxima para atraparte!” El ciervo, sorprendido, vio cómo el rey le apuntaba tensando su arco. <u>Entonces se acercó hasta el rey raudo y se arrodilló postrándose ante el rey en señal de respeto</u> y dijo: “Alteza, permítame vivir un tiempo más. Déjeseme expresar lo que siento.”</p> <p>El rey observó la gran presencia del ciervo y ordenó que sus hombres bajasen sus arcos. El ciervo le dijo: “Majestad, si da importancia a la petición de su esposa, la reina, y se presenta en persona para atraparme, en verdad, yo no podré escapar de este lugar. Mas déjeme que le pregunté: ¿cómo ha podido usted saber del</p>

	<p>王手指云。癩人啓之。鹿曰。吾尋美草食之。遙觀溺人呼天求哀。吾愍于窮投危濟之。其人上岸喜叩頭曰。吾命且喪而君濟之。願給水草爲終身奴。吾答之曰。爾去自在所之。慎無向人云吾在斯。鹿王又曰。寧出水中浮草木上著陸地。不出無反復人也。劫財殺主。其惡可原。受恩圖逆。斯酷難陳。</p> <p>(T0152_.03.0033a26- T0152_.03.0033b11)</p>	<p>paradero de un simple animal como yo, cuando usted habita en lo profundo sus aposentos palaciegos?”</p> <p>El rey señalando con su mano le respondió: “Aquel hombre del bulto en la cara, él me lo dijo.”</p> <p>El ciervo habló: “Yo, buscaba un verde prado. Cuando estaba pastando tranquilamente, pude ver en la lejanía cómo un hombre gritaba pidiendo auxilio al cielo mientras era arrastrado en el río. Yo sentí compasión por su sufrimiento y me lancé para socorrerlo arriesgando mi propia vida. Lo salvé y llevé a salvo hasta la orilla y allí él me dijo postrándose [ante mí en señal de agradecimiento]: «Cuando mi vida estaba en gran peligro, usted me rescató. Ruego me permita compensarle con mi servicio, le traeré el resto de mi vida agua y hierbas para comer» — esto fue lo que me dijo, pero yo le respondí: “Marcha, allá dónde quieras. Mas no reveles a nadie el lugar donde habito.”</p> <p><u>El rey de los ciervos añadió: “Se puede uno arriesgar para rescatar un árbol o hierbajo que flote en el agua de un río, mas no debiera uno arriesgarse por un hombre incapaz de devolver un favor. Que alguien robe los bienes o mate al cabeza de familia puede perdonarse, pero que, aun habiendo sido rescatado, se traicione a alguien y no se guarde la deuda (受恩圖逆) es algo tan mezquino que no puede expresarse con palabras.</u></p>
<p>KON 5- 18.6.1- KON 5- 18.7.13</p>	<p>6. 其ノ時ニ、此ノ心ヲ通ズル鳥此ノ御行ヲ見テ、驚キ騒テ鹿ノ許ニ飛ビ行テ、音ヲ高ク鳴テ驚カス。然レドモ鹿敢テ不驚ズ。鳥木ヨリ下テ寄テ、鹿ノ耳ヲ喰テ引ク時ニ鹿驚キヌ。鳥鹿ニ告テ云ク、「国ノ大王鹿ノ色ヲ用ジ給フニ依テ、多ノ軍ヲ引具シテ、此ノ谷ヲ立チ囲マシメ給ヘリ。今ハ逃ゲ給ト云フトモ、命ヲ存</p>	<p>6. Entonces, el pájaro con el que [el ciervo] se entendía a la perfección, vio al ejército y se asustó. Muy alterado fue volando hasta donde estaba el ciervo y lo trató de alertar piando agudamente. Sin embargo, el ciervo no se despertaba, por lo que trajo una rama de árbol y comenzó a pincharle la oreja al ciervo, que rápidamente se despertó del sobresalto. El pájaro le contó: “El valle está rodeado por completo. Gran ciervo, el rey se ha presentado aquí con un gran ejército para hacerse con tu colorida [piel]. Si no</p>

<p>シ可給キニ非ズ」ト告テ、鳴テ飛ビ去ヌ。</p> <p>鹿驚テ見ルニ、実ニ大王、多ノ軍ヲ引具シテ来リ給ヘリ。更ニ可逃キ方無シ。然レバ、鹿大王ノ御輿ノ前ニ歩ビ寄ル。軍共、各箭ヲ番テ射トス。</p> <p>7. 其ノ時ニ大王宣ハク、「汝達、暫ク此ノ鹿ヲ射ル事無カレ。鹿ノ体ヲ見ルニ只ノ鹿ニ非ズ。軍ニ恐レズシテ我ガ輿ノ前ニ来レリ。暫ク任セテ彼レガ為ム様ヲ可見シ」ト。其ノ時ニ軍共、箭ヲハツシテ見ル。鹿大王ノ御輿ノ前ニ跪テ申サク、「我レ毛ノ色ヲ恐ル々ニ依テ、年来深キ山ニ隠レタリ。敢テ知レル人無シ。大王何ニシテ、我ガ栖ヲ知り給ヘルゾヤ」ト。大王ノ宣バク、「我レ年来鹿ノ栖ヲ不知ズ。而ルニ此ノ輿ノ喬ニ有ル、顔ニ疵有ル男ノ告ニ依テ来レル也」ト。鹿王ノ仰セヲ聞テ、御輿ノ喬ニ有ル男ヲ見遣ルニ、面ニ疵有リ、我ガ助ケシ人也。鹿彼ノ男ニ向テ云ク、「汝ヂ、命ヲ助ケシ時、其ノ恩ヲ喜ビテ、人ニ不可告ザル由ヲ返々契リシ者也。而ルニ、其ノ恩ヲ忘レテ、今大王ニ申シテ、我レヲ殺サスル心何ニゾ。水ニ溺レテ死ナムト為シ時、我レ命ヲ不顧ズシテ游ギ出デ々、陸ニ至ル事ヲ得メテキ。其レニ、恩ヲ不知ザル事ハ、此レ無限キ恨ミ也」ト云テ、涙ヲ流シテ無ク事無限シ。此ノ男、鹿ノ言ヲ聞テ更ニ答ル方無シ。</p>	<p>huimos ahora mismo, no saldremos con vida de aquí — dijo el pájaro y alzó el vuelo. El ciervo, asustado miró y vio acercarse al rey junto con su gran ejército. Comprobó que realmente no había forma de huir del lugar. De modo que se aproximó a ellos hasta llegar frente al palanquín real. Los arqueros, uno a uno, se prepararon para disparar sus arcos.</p> <p>7. Entonces el rey ordenó: “¿Que nadie dispare por el momento a este ciervo! Se ha aproximado hasta mi palanquín sin mostrar miedo alguno a nuestro ejército, por lo que en su semblante se puede ver que no es de este mundo. Dejádmelo a mí y observad por ahora.” Entonces los soldados, posaron sus flechas y se quedaron mirando. El ciervo se postró frente al palanquín del gran rey y dijo: “Años he pasado con miedo a que mi pelaje fuera descubierto, viviendo escondido en lo profundo de esta montaña. Nadie conoce de mi paradero. Gran rey, ¿cómo ha podido saber sobre mi residencia?” El rey respondió: “Yo no conocía tu paradero. Este hombre que se encuentra aquí junto a mi palanquín, el que tiene un cardenal en la cara me ha enseñado tu escondite”. El rey de los ciervos al escuchar estas palabras se percató de que era el hombre que él había rescatado. El ciervo se dirigió al hombre diciéndole: <u>“Cuando te salvé, te alegraste y quedaste en deuda conmigo, y prometiste no decirle a ningún hombre donde vivía. Has olvidado esta deuda, y ahora, tras informar al rey, éste trata de matarme.</u> Cuando te estabas ahogando, yo arriesgué mi vida para salvarte y te rescaté llevándote hasta la orilla. <u>Y ahora tú, olvidas tu deuda, por lo que ahora te odio sumamente”</u>— le dijo el ciervo llorando sin cesar. Este hombre, escuchó las palabras del ciervo, pero no supo qué responder.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>UJI 92.3.8- UJI 92.4.12</p>	<p>この鹿あへて知らず。洞の内に臥せり。 かの友とする鳥、これを見て、大に驚きて、声をあげて鳴き、耳をくひて引くに、鹿おどろきぬ。鳥告て云、「国の大王、多くの狩人を具して、この山をとりまきて、すでに殺さんとし給。今は逃ぐべき方なし。いかがすべき」と云て、泣く泣く去りぬ。</p> <p>4. <u>鹿、驚きて、大王の御輿のもとに歩寄るに、</u>狩人ども矢をはげて射んとす。大王のたまふやう、「鹿、恐るる事なくして来たれり。さだめてやうあるらん。射事なかれ」と。その時、狩人ども矢をはづして見るに、御輿の前にひざまづきて申さく、</p> <p>「我、毛の色を恐るるによりて、この山に深く隠住めり。しかるに、大王、いかにして我住所をば知り給へるぞや」と申に、</p> <p>大王のたまふ、「この輿のそばにある、顔にあざのある男、告申たるによりて来たれるなり」。鹿見るに、顔にあざありて、御輿傍らにゐたり。我助けたりし男なり。</p> <p>鹿、かれに向て言ふやう、「命を助たりし時、<u>この恩、何にても報じつくしがたきよし言ひしかば、ここに我あるよし、人に語るべからざるよし、返がへす契りしたところなり。しかるに、今其恩を忘</u></p>	<p><u>El ciervo se encontraba tumbado descansando dentro de una cueva, sin percibir lo que se le aproximaba.</u> Su amigo el pájaro se sobresaltó en gran manera y comenzó a piar fuertemente y tirar de la oreja del ciervo. Una vez se despertó el ciervo, el pájaro le dijo: “El rey de esta tierra se aproxima con un gran número de cazadores, tienen rodeada la montaña y vienen a matarte. No hay forma de escapar. ¿Qué vamos a hacer?” — y con lágrimas en los ojos [el pájaro] huyó de allí.</p> <p>4. <u>El ciervo, sorprendido, se acercó al palanquín del rey.</u> Los cazadores prepararon sus arcos y flechas, pero el rey ordenó: “el ciervo se aproxima a nosotros con un semblante tranquilo, ha de tener algún motivo para ello. ¡Que nadie dispare!” Los arqueros bajaron sus armas y el ciervo se postró frente al rey diciéndole: “Resido escondido en lo profundo de este monte, porque temo que los hombres puedan descubrir que mi cuerpo posee estos colores. No obstante, ¿cómo ha podido usted saber sobre mi paradero?”</p> <p>El rey le respondió: “Este hombre que tienes aquí delante del palanquín, el que tiene un cardenal en la cara me ha enseñado tu escondite.” El ciervo miro el rostro del hombre del cardenal que se encontraba junto al palanquín y se percató de que era el hombre al que él había salvado antes.</p> <p>El ciervo dirigiéndose a este hombre le recordó: “<u>Quando te salvé la vida, me dijiste que cumplirías tu palabra y no olvidarías lo que había hecho por ti, dijiste que [salvarte la vida] era impagable y me prometiste muchas veces que no le dirías a nadie dónde moro. En cambio, tú, ahora, has olvidado tu deuda y pretendes que me maten.</u> Cuando tú te estabas ahogando, yo arriesgué mi vida y nadé contra corriente para salvarte. ¿Recuerdas la gran alegría que sentiste cuando yo te salvé?” — <u>le dijo [el ciervo] con un gesto</u></p>
--------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>て、殺させ奉らんとす。いかに汝、水におぼれて死なんとせし時、我命をかへりみず、泳ぎ寄りて助し時、汝かぎりなく、悦し事はおぼえずや」と、<u>深く恨たる気色、涙をたれて泣く。</u></p>	<p><u>de odio, mientras derramaba una gran cantidad de lágrimas.</u></p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------

El perdón del ciervo en la versión clásica y el odio y ejecución del hombre en el UJI

Así como se ha analizado anteriormente en el capítulo anterior, en las versiones del KON y UJI, el odio aparece como respuesta legítima ante una situación que socialmente se aprobaba como digna de requerir venganza. En el UJI 92, el ciervo tras descubrir quién le ha traicionado, padece una gran angustia, motivo, por el que se justifica que el ciervo muestre su gesto de odio. Dicho de otra manera, este concepto ausente en las otras versiones, muestra no solamente el reflejo de la sociedad medieval japonesa ante una traición, sino una vez más la descontextualización del pensamiento budista original indio, ya que el odio que se le atribuye al ciervo en el UJI, en el género *jātaka* sería interpretado como cualidad impropia para describir al *bodhisattva* ⁴⁵⁶. El hecho de que el hombre no cumpla con su deuda es interpretado en las versiones japonesas —incluso en el KON donde el ciervo es el *bodhisattva*— como un comportamiento de un hombre despreciable, digno de ser odiado.

KON 5-18

其ノ恩ヲ忘レテ、今大王ニ申シテ、我レヲ殺サスル心何ニゾ。水ニ溺レテ死ナムト為シ時、我レ命ヲ不顧ズシテ遊び出デタ、陸ニ至ル事ヲ得メテキ。其レニ、**恩ヲ不知ザル事ハ、此レ無限キ恨ミ也。** (KON 5-18.7.10- KON 5-18.7.13)

⁴⁵⁶ En el contexto budista el odio (Sk. *dveṣa*, *krodha* P. *dosa*, Jp. *shin'i* 瞋恚) es interpretado como una de las impurezas mentales más comunes al ser humano, siendo éste considerado junto con la delusión (P. *moha*, Sk. *moha*, *mogha*, Jp. *guchi* 愚痴) y el apego (P. *rāga*, Jp. *ton'yoku* 貪欲), como uno de los tres pilares del “veneno” (Jp. *sandoku* 三毒) que provoca nuestro sufrimiento emocional (P. *dukkha* Sk. *duḥkha* Jp. *ku* 苦) (IBJ, 2014: 563). Asimismo, estos «tres venenos» derivan de la antigua metáfora de los «tres fuegos», la cual no fue interpretada adecuadamente por las tradiciones budistas. En ella, el *buddha* Gautama centró su discurso haciendo uso referencial de la terminología clásica del fuego, propia del contexto védico, para resaltar precisamente su enseñanza: la necesidad de erradicar estos «tres fuegos», en miras a lograr «apagar la combustión del *fuego* interno» (Sk. *nirvāṇa*) (Gombrich, 2013: 113).

UJI 92

今其恩を忘れて、殺させ奉らんとす。いかに汝、水におぼれて死なんとせし時、我命をかへりみず、泳ぎ寄りて助し時、汝かぎりなく、悦し事はおぼえずや」と、深く恨たる気色、涙をたれて泣く。(UJI 92.4.10- UJI 92.4.12)

La idea de que el ciervo repudie al hombre que lo traiciona no se puede encontrar en la versión del *Bks*, a pesar de que en ésta se enfatiza el modo en que el rey reprocha al hombre por traicionar al ciervo. Los relatos del UJI y KON destacan la idea del castigo al hombre debido a que se cree que éste haya incumplido su deuda para con el ciervo, su benefactor, precisamente porque ésta fue la idea que más se enfatizaba en la versión de esta fábula en el *Bks*⁴⁵⁷. De este modo, se puede comprobar cómo el sentimiento de odio del ciervo descrito en el UJI, dista considerablemente del carisma y cualidades que se le atribuyen al *bodhisattva* en el *Ja* 482. Esta disparidad en el discurso del UJI no se queda aquí. La descripción del ciervo en el UJI se aleja notablemente de la mitificación característica del *bodhisattva* en el género *jātaka*. El UJI humaniza al ciervo hasta el punto de no recoger el apartado narratológico del *Ja* 482 donde éste, no solamente perdona la traición del hombre, sino que además se ofrece al rey a cambio del indulto de este hombre para evitar que sea castigado. Sin embargo, la edición del UJI no muestra cabida para el perdón, aun cuando esto no sucede en el KON 5-18. En el UJI 92 el castigo del rey es entendido como la respuesta lícita para corresponder al gran dolor del ciervo. En el UJI, el rey, se contagia de la tristeza que aflige al ciervo y finalmente, tras recriminar la traición del hombre y exaltar el gran corazón del animal elogiándolo como un ser de incluso «mayor humanidad», concluye decapitando al hombre que traiciona al ciervo allí mismo como castigo.

⁴⁵⁷ *Bks* 181[No.152(58)] 我有大恩在於王國。王語鹿言。汝有何恩。鹿言。我前活王國中一人。(T0181_.03.0453a06- T0181_.03.0453a08) 王聞鹿言甚大慙愧。責數其民語言。汝受人重恩云何反欲殺之(T0181_.03.0453a15- T0181_.03.0453a16)

Tabla 22 ¿El bodhisattva que perdona o el ciervo que odia?

Episodio	Fuente original	Traducción
<p>Ruru-jātaka (Ja 482)</p>	<p>18. <i>Tattha vahane ti patitapatite vahitum samatthe Gaṅgāvahe, mahodake salile ti mahāudake mahāsalile ti attho, ubhayenāpi Gaṅgāvahass' eva bahūdakatam dasseti, tatonidānan ti mahārāja yo mayham tayā dassito puriso mayā Gaṅgāya vuyhamāno aḍḍharattasamaye karunaṃ viravanto uttārīto tatonidānaṃ me va idaṃ ajja bhayaṃ āgataṃ, asappurisehi samāgamo nāma dukkho mahārājā 'ti.</i></p>	<p>18. Entonces, había caído en la corriente del río Ganges y yo fui capaz de salvarle del gran caudal de agua. En aquel gran torrente de agua, el río Ganges parecía tener dos caudales, pero yo le rescaté incluso en esas condiciones. Por esta razón, oh gran rey, este hombre que te ha mostrado esto sobre mí estaba siendo arrastrado por el río Ganges. Cuando era medianoche gritaba desconsolado y yo lo rescaté. A causa de esto, ahora yo he venido con miedo. Oh gran rey, debido a toparme con la maldad [de este hombre], ahora sufro.</p>
	<p>19. <i>Taṃ sutvā rājā tassa kujjhitvā "evam bahūpakārassa nāma gunam na jāni, vijjhitvā nam jīvitakkhayaṃ pāpessāmīti" dasamaṃ gātham āha:</i></p>	<p>19. Al escuchar esta declaración el rey se enfadó con aquel hombre. <u>“¿Cómo ha podido traicionar a alguien que le ha salvado la vida? No ha valorado tu virtud y gran obra, por lo que ahora mismo le dispararé una flecha y acabaré con su vida”</u> — dijo el rey, tras lo cual recitó el décimo poema:</p>
	<p><i>Ja_XIII.9(=482).10: So 'haṃ catuppattam idaṃ vihaṅgamaṃ tanucchidaṃ hadaye ossajāmi, hanāmi mittaddum akiccakārim yo tādisam kammakatam na jānāṭīti.</i> Ja_XIII:126 </p>	<p><i>Ja_XIII.9(=482).10: “El ciervo, de cuatro alas volador, con el corazón partido en pedazos, tiene mi libertad. Mas tú, traicionero, has obrado mal, por lo que te haré pagar, por actuar malvadamente ante tu benefactor.”</i> Ja_XIII:126 </p>
<p>20. <i>Tattha catuppattan ti 'catūhi vājapattehi samannāgataṃ, vihaṅgaman ti ākāsagāmiṃ, tanucchidan ti sarīrachindanaṃ, ossajāmīti etassa hadaye vissajjemi.</i></p>	<p>20. Entonces, siendo poseedor de la fuerza de las cuatro alas de un pájaro que vuela por el cielo, con el cuerpo partido en pedazos, te libero de todo corazón.</p>	

<p>21. <u>Tato mahāsatto "mā esa maṃ nissāva nassatū" 'ti cintetvā ekādasamaṃ gātham āha:</u></p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).11: Dhī-r-assa bālassa have janinda, santo vadham na-ppasamsanti jātu, kāmam gharaṃ gacchatu pāpadhammo, yañ c' assa bhaṭṭham tad etassa dehi, ahañ ca te kāmakaro bhavāmīti. Ja_XIII:127 </i></p> <p>22. <i>Tattha kāman ti kāmena yathāruciyā attano gharaṃ gacchatu, yañcassa bhaṭṭham tadetassa dehīti yañ c' assa idaṃ nāma te dassāmīti tayā kathitaṃ tassa dehi, kāmakaro ti icchākaro, yaṃ icchasi taṃ karohi maṃsaṃ vā me khāda kīlāmiḃgaṃ vā karohi, sabbattha te anukūlavattanī bhavissāmīti attho.</i></p> <p>23. <i>Taṃ sutvā rājā tuṭṭhamānaso mahāsattassa thutiṃ karonto anantaraṃ gātham āha:</i></p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).12: Addhā rurū aññataro sataṃ so yo dūbhato mānusassa na dubbhi,kāmaṃ gharaṃ gacchatu pāpadhammo, yañ c' assa bhaṭṭham tad etassa dammi, ahañ ca te kāmācāraṃ dadāmīti. Ja_XIII:128 </i></p> <p>24. <i>Tattha sataṃ so ti addhā tvaṃ sataṃ pañḍitānaṃ aññataro, kāmācāraṃ ti ahaṃ tava dhammakathāya pasīditvā tuyhaṃ kāmācāraṃ abhayaṃ dadāmi, ito paṭṭhāya tumhe nibbhayā</i></p>	<p>21. Entonces el Gran Ser pensó que no podía dejar que ese hombre fuera ejecutado por su culpa, por lo que recitó el undécimo poema:</p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).11: “¡Oh rey, penoso e ignorante es este hombre! Mas ningún sabio aprobaría un asesinato. Permita que el traidor regrese a su hogar. Dele la recompensa que le ha prometido. Yo le serviré, mi señor, quedaré a su disposición.” Ja_XIII:127 </i></p> <p>22. De modo que, si lo desea, haga lo que le plazca conmigo, regrese a su casa. Para él que cayó, dele eso a él, yo les daré esto en su nombre. Eso que desees, haz lo que quieras y gustes. ¡Hazlo! Come mi carne o juega conmigo, hazlo, allá donde quieras, yo no me opondré a nada.</p> <p>23. El rey satisfecho con la propuesta del Gran Ser le mostró su agradecimiento con los siguientes versos:</p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).12: “Así sea, sabio ciervo, único entre los ciervos. No se ha de devolver con venganza al vengador. Permítase que el traidor regrese a su hogar. Désele la recompensa prometida. Yo, el rey, le concedo la libertad a éste.” Ja_XIII:128 </i></p> <p>24. El rey dijo que ciertamente, este ciervo, era único entre los sabios. “Yo te daré la protección que pidas. Gracias a tu enseñanza del <i>dharma</i> he sido purificado. Desde ahora en adelante, vosotros [los ciervos] podéis vivir en paz, y</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p><i>yathāruciyā viharathā 'ti mahāsattassa varam adāsi.</i></p> <p>25. <i>Atha naṃ mahāsatto "mahārāja, manussā nāma aññaṃ mukhena bhaṇanti aññaṃ karontīti" parigaṇhanto dve gāthā abhāsi:</i></p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).13: Suvijānaṃ sigālānaṃ sakuntānañ ca vassitaṃ, manussavassitaṃ rāja dubbijānataramaṃ tato.</i> <i>Ja_XIII:129</i> </p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).14: Api ce maññaṭī poso 'ñātimitto' 'sakhā' ti vā yo pubbe sumano hutvā pacchā sampajjate diso ti.</i> <i>Ja_XIII:130</i> (<i>Ja</i> 482.18.1-<i>Ja</i> 482.25.6)</p>	<p>residir allí donde os parezca” — prometió [el rey] al Gran Ser.</p> <p>25. En ese momento el Gran Ser dijo: “¡Oh, gran rey! Los hombres dicen una cosa, pero después hacen otra” — tras lo cual recitó los siguientes dos poemas para explicar esto:</p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).13: “Sencillo es de comprender el llanto de pájaros y chacales, mas no las palabras del ser humano, oh rey.</i> <i>Ja_XIII:129</i> </p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).14: “Aun cuando los hombres, con alegría, tratan a sus semejantes como parientes, amigos o camaradas, prontamente este sentimiento queda atrás, cediendo a la enemistad.”</i> <i>Ja_XIII:130</i> </p>
<p>Rururāja -cariya (Cp 16)</p>	<p>Cp_II,6.10 [...] <i>rājā sutvāna vacanaṃ usum tassa pakappayi: idh' eva ghātayissāmi mittadubbhim-anāriyam.</i> 204 </p> <p>Cp_II,6.11 <i>Tam-aham anurakkhanto nimminiṃ mama attanā: tiṭṭhat' eso mahārāja kāmakāro bhavāmi te.</i> 205 </p>	<p>Cp_II,6.10 [...] El rey tras escuchar estas palabras tomó su arco y dijo: “<u>Yo, aquí mismo mataré a este [hombre] desleal y traidor a la verdad.</u> 204 </p> <p>Cp_II,6.11 Yo protegiéndole y cambiándome por él dije: “Oh, gran rey, déjelo marchar, yo seré quien le sirva. 205 </p>
<p>Rok 6-58</p>	<p>王驚曰。斯何畜生而懷弘慈。沒命濟物不以爲艱。斯必天也 (T0152_.03.0033b11- T0152_.03.0033b12)</p>	<p>El rey se sorprendido [de escuchar esta declaración del ciervo] dijo: “<u>tú, aun siendo un animal, con un corazón bondadoso, arriesgaste tu vida para socorrer a otro, y ni siquiera te pareció esto dificultoso. Esto, sin duda ha de ser [fruto de un dios] celestial.</u></p>
<p>KON 5-18.7.12</p>	<p>此ノ男、鹿ノ言ヲ聞テ更ニ答ル方無シ。</p>	<p>Este hombre no supo que responder a las palabras del ciervo.</p>
<p>UJI 92.4.12-</p>	<p>その時に、大王おなじく涙を流してのたまはく、「汝は畜生なれども、慈悲をもて人を</p>	<p>Entonces, el rey comenzó a llorar también y alabó al ciervo diciendo: “<u>Tú eres un animal, mas</u></p>

UJI 92.4.14	助く。彼男は欲にふけりて恩を忘たり。畜生といふべし。恩を知るをもて人倫とす」とて、この男を捕らへて、鹿の見る前にて、首を切らせらる。	<u>actuaste con gran humanidad salvando a este hombre. En cambio, este hombre, poseído por el deseo, ha olvidado su deuda para contigo. Él, sí que es una verdadera bestia. Es hombre aquel que cumple su deuda para con su benefactor” — dijo el rey tras lo cual ordenó que apresaran al hombre y le cortaran la cabeza delante del ciervo.</u>
----------------	--------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Precisamente, aquí se llega al punto álgido de esta fábula. En el desenlace del *Ja* 482, tras regresar el ciervo Ruru de enseñar el *dharma* en el reino, se muestra como ejemplo ético el comportamiento del rey, el cual aplica las enseñanzas del *bodhisattva* sobre no herir intencionadamente a ningún ser vivo. Entre estos, se contabiliza también a los seres humanos, como el indulto a aquel hombre a causa de la compasión del ciervo de esta fábula, induce, asimismo previamente. La figura del rey, reconvertido al budismo, se utiliza como ejemplo moral de un ser humano, específicamente de un regente justo, que ejemplifica la postura opuesta al malhechor. A través de la actitud del rey se conduce al lector hasta la conclusión moral de esta fábula. El mensaje ético del *Ja* 482 exhorta principalmente a mantener la veracidad de palabra (Sk. *satya*). En su moraleja final se pone de relieve esto a través de la figura del rey, el cual continúa manteniendo su palabra, precisamente a pesar de los inconvenientes que eso le causa. Por otro lado, la versión del *Cp* 16 muestra su énfasis en resaltar la moralidad del *bodhisattva* por guardar los preceptos morales (P. *sīla*) que como mínimo se espera que guarden los practicantes budistas laicos (P. *upāsaka* Jp. *zaikesha* 在家者). Sin embargo, la moraleja del UJI y KON no se queda aquí, sino que van más allá. Al final, en la moraleja de estas versiones japonesas, se concluye diciendo que la protección a los ciervos es lo que hace que el reino prospere sumamente. Aquí, la transformación del pensamiento es notable. La moraleja de las versiones japonesas del UJI y KON tienden a interpretar el cumplimiento de la promesa del rey como la razón por la que su reino logra prosperar cuantiosamente y preservar la paz. En estas versiones el foco de atención reside en el hecho de que la prosperidad del reino depende del comportamiento del rey.

Tabla 23 La promesa del rey que hace prosperar a todo su reino

Episodio	Fuente original	Traducción
<p>Ruru-jātaka (Ja 482)</p>	<p>26. <i>Taṃ sutvā rājā "migarāja, mā maṃ evaṃ maññi, ahaṃ hi rajjaṃ jahanto pi tuyhaṃ dinnavaṃ na vijahissaṃ, saddaha mayhan" ti varam adāsi. Mahāsatto tassa santikā varam gahanto attānam ādim katvā sabbasattānam abhavadānam varam ganhi. Rājāpi taṃ varam datvā bodhisattaṃ nagaraṃ netvā nagarañ ca Mahāsattañ ca alaṃkārapetvā deviyā dhammaṃ desāpesi.</i></p> <p><i>Mahāsatto deviyaṃ ādim katvā rañño ca rājaparisāya ca madhurāya manussabhāsāya dhammaṃ desetvā rājānaṃ dasahi rājadhammehi ovaditvā mahājanaṃ anusāsetvā araññaṃ pavisitvā migagaṇaparivuto vāsaṃ kappesi.</i></p> <p><i>Rājā "sabbasattānam abhayaṃ dammūti" nagare bheriñ carāpesi. Tato paṭṭhāya migapakkhīnaṃ koci hatthaṃ pasāretuṃ samattho nāma na hosi. Migagaṇo manussānaṃ sassāni khādanti, koci vāretuṃ na sakkoti. Mahājano rājaṅganam gantvā upakkosi.</i></p> <p>27. <i>Taṃ atthaṃ pakāsento satthā imaṃ gātham āha:</i></p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).15: Samāgatā jānapadā negamā ca samāgatā: migā dhaññāni khādanti, taṃ devo paṭisedhatū 'ti. Ja_XIII:131 </i></p>	<p>26. Tras escuchar esto el rey respondió: “¡Oh, rey de los ciervos! No pienso ser yo uno de esos hombres, prometo que no olvidaré tu bendición y respetaré tu voluntad, aun a cuenta de todo mi reino.” <u>El Gran Ser al lado del rey tomó su palabra y puntualizó: “Prometa que no herirá a ninguna criatura y liberará a todas del miedo a ser heridas.”</u> El rey nuevamente juró cumplir la voluntad del ciervo y lo llevó hasta la ciudad adornando al ciervo y la ciudad [como la ocasión lo requería]. El rey hizo que el animal enseñase el <i>dharma</i> a su mujer, la reina, entre la gran parafernalia que dispuso por la ciudad para recibir al animal.</p> <p>El Gran Ser, comenzó con la reina, después con el rey y su corte. Con una voz dulce y suave, en la lengua de los hombres, enseñó el <i>dharma</i>. Exhortó al rey a guardar las Diez Virtudes de los Reyes y reconfortó a la gran multitud [con su sabiduría.] Tras esto, regresó a su hogar en el bosque y se unió a la manada de ciervos.</p> <p><u>El rey mandó a un pregonero con un tambor hacer conocer por toda la ciudad su protección para todos los seres vivos.</u> Desde entonces, ningún hombre volvió a atreverse a poner su mano encima de ningún pájaro o ciervo. [Por este motivo], la manada de ciervos comenzó a comerse la [cosecha] de cereales de los hombres [de la ciudad], pero nadie podía echarlos debido a la orden real. <u>Un día un grupo de ciudadanos se acercaron a palacio a quejarse ante el rey.</u></p> <p>27. El Maestro explicó lo sucedido con este verso:</p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).15: “El reino entero, la ciudad completa se ha reunido. Los ciervos, la cosecha están comiendo, oh rey, prevenga [el conflicto].” Ja_XIII:131 </i></p>

<p>28. <i>Tattha taṃ devo ti taṃ migagaṇaṃ devo paṭisedhetu.</i></p> <p>29. <i>Taṃ sutvā rājā gāthadvayam āha:</i></p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).16: <u>Kāmam janapado māsi, ratthañ cāpi vinassatu.</u></i> <i>na tv-evāhaṃ rurum dubbhe datvā abhayadakkhinam.</i> <i>Ja_XIII:132</i> </p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).17: <u>Mā me janapado āsi, ratthañ cāpi vinassatu.</u></i> <i>na tv-evāhaṃ migarājassa varam datvā musā bhane ti.</i> <i>Ja_XIII:133</i> </p> <p>30. <i>Tattha māsīti kāmaṃ mayhaṃ janapado mā mā hotu, rurun ti na tv-eva ahaṃ suvaṇṇavaṇṇassa rurumigarājassa abhayaṃ datvā dubbhissāmi.</i></p> <p>31. <i>Mahājano rañño vacanaṃ sutvā kiñci vattuṃ avisahanto paṭikkami. Sā kathā vitthārikā ahoṣi. Taṃ sutvā mahāsatto migagaṇaṃ sannipātetvā "ito paṭṭhāya manussānaṃ sassaṃ mā khādithā" 'ti ovadivā "attano khettesu paṇṇasaññaṃ bandhantū" 'ti manussānaṃ pesesi. Manussā tathā karimsu. Tāya saññāya migā yāvaṃ ajjakālā sassaṃ na khādanti.</i></p>	<p>28. Entonces, eso dijo el rey. El rey protegió así a los ciervos.</p> <p>29. El rey al escuchar esto pronunció un par de versos más:</p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).16: "<u>Aunque mi pueblo esté en desacuerdo. Aunque decayera todo mi reino. Jamás rompería mi promesa y acusaría a los ciervos, a los cuales les prometí hacer lo correcto concediéndoles plena libertad.</u>"</i> <i>Ja_XIII:132</i> </p> <p><i>Ja_XIII.9(=482).17: <u>Aunque mi gente me dejara de seguir y mi reino desapareciera. Aun así, nunca mentiría e incumpliría la promesa que le hice al rey de los ciervos.</u>"</i> <i>Ja_XIII:133</i> </p> <p>30. “Entonces, no sea por causa de mi <i>karma</i>, [que se arruine] mi reino” — dijo [el rey] a Ruru: “No seré yo quien conspiré [contra ti]. Daré protección al rey de los ciervos de color dorado.”</p> <p>31. La multitud que escuchó estas palabras del rey, no supieron como revocar éstas y se marcharon de allí. Este mensaje del rey se extendió por toda la ciudad. El gran ciervo reunió a los ciervos tras escuchar esto y les recomendó: “A partir de ahora, no comáis los cereales de las cosechas de los humanos.” Además, mandó un mensaje a los humanos para que ellos colocasen unos carteles en sus huertos. Los hombres así lo hicieron.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>32. <i>Satthā imaṃ dhammadesanaṃ āharitvā "na bhikkhave idān' eva <u>Devadatto akataññū yevā</u>" 'ti vatvā jātaṃ samodhānesi: "Tadā seṭṭhiputto Devadatto ahoṣi, rājā Ānando, rurumigo aham evā" 'ti.</i> (Ja 482.26.1-Ja 482.32.3)</p>	<p>32. El Maestro, habiendo explicado este discurso sobre el <i>dharma</i> dijo: “no es, monjes, ésta [la primera vez que] <u>Devadatta es desagradecido</u> — afirmó, y pasó a identificar las vidas pasadas (<i>jātaka</i>) diciendo: entonces el mercader era Devadatta, el rey era Ānanda, y yo mismo, fui, Ruru el ciervo.</p>
Rururāja -cariya (Cp 16)	<p>Cp_II,6.12 <i>Anurakkhiṃ mama sīlaṃ nārakkhiṃ mama jīvitaṃ sīlavā hi tadā āsiṃ bodhiyā-yeva kāraṇā 'ti. 206 </i></p>	<p>Cp_II,6.12 Yo guardé los preceptos morales y no prioricé mi vida, observar estos preceptos fue precisamente lo que entonces hice en pro del conocimiento supremo. 206 </p>
Rok 6-58	<p>王善鹿之言。喜而進德。命國內曰。自今日後恣鹿所食。敢有犯者罪皆直死。王還元后聞王放之。悲盛心碎。死入太山。 (T0152_.03.0033b12- T0152_.03.0033b15)</p>	<p>El rey estimó las palabras del ciervo y ordenó con júbilo que se realizaran virtudes en su reino diciendo: “<u>De hoy en adelante, permitamos que los ciervos pasten a su gusto. Si acaso alguien desobedeciera esta ordenanza, que sea castigado ipso facto su pecado con la muerte.</u>” El rey regresó a palacio. <u>La reina, tras escuchar que su esposo había dejado en libertad al ciervo, se enojó sumamente. Su corazón se le resquebrajó, de modo que murió y cayó en el infierno del monte Taizan</u>⁴⁵⁸.</p>
KON 5- 18.8.1- KON 5- 18.9.4	<p>8. 其ノ時ニ大王ノ宣ハク、「今日ヨリ後、国ノ内ニ鹿ヲ殺ス事無カレ。若シ此ノ宣旨ヲ背テ、鹿一ニテモ殺セル者有ラバ、其ノ人ヲ殺シ家ヲ可亡シ」ト宣ヒテ、軍ヲ引テ宮ニ還リ給ヌ。鹿モ喜テ還ヌ。其ノ後、国ニ雨時ニ随テ降り、荒キ風不吹ズ。国ノ内ニ病ヒ無ク、</p>	<p>8. Entonces el rey ordenó: “<u>¡A partir de este día, en mi reino nadie matará ningún ciervo! ¡Si alguien se niega a cumplir esta orden real y desobedece, matando, aunque fuera un solo ciervo, matadlo y arruinad su casa!</u>” — proclamó el rey y regresó a su palacio retirándose junto a su ejército. El ciervo muy contento también se marchó. <u>Después de esto, en el reino no hubo ninguna tempestad ni gran ventisca que destacar. Por todo el reino no se extendió enfermedad alguna. Las cosechas fueron prósperas y la pobreza se erradicó.</u></p>

⁴⁵⁸ Esta versión china hace aquí alusión al monte Taizan (Jp.), donde según las creencias daoístas reside Taizanfukun (太山府君), dios que controla la vida y la muerte. Con la transmisión del budismo desde la India, esta deidad se fusionó con el rey del más allá en la tradición védica: Yama, el cual pasaría a convertirse no en el guardián del cielo de los antepasados, sino en el rey del inframundo de una manera mucho más acentuada debido a la anexión de ese tipo de creencias daoístas sobre el más allá 冥界思想 (IBJ, 2014: 422-423).

	<p>五穀豊穰ニシテ、貧シキ人無カリケリ。</p> <p>9. 然レバ、<u>恩ヲ忘ル々ハ人ノ中ニ有リ。人ヲ助クルハ獸ノ中ニ有リ。</u>此レ今モ昔モ有ル事也。彼ノ九色ノ鹿ハ、今ノ釈迦仏ニ在マス。心ヲ通ゼシ鳥ハ、阿難也。后ト云ハ、今ノ孫陀利也。水ニ溺レタリシ男ハ、今ノ提婆達多也トナム語り伝ヘタルトヤ。</p>	<p>9. <u>Así, entre los hombres hay quienes olvidan la deuda para con sus benefactores, [mas] entre las bestias hay [animales que piadosamente] rescatan a hombres.</u> Esto es ahora y antes así. El ciervo entonces era el <i>buddha</i> Śākyamuni. El pájaro con el que se entendía a la perfección era Ānanda. En cuanto a la reina, era Sundarī. El hombre que se ahogaba en el río era Devadatta, según narra la tradición.</p>
<p>UJI 92.4.14- UJI 92.4.17</p>	<p>またのたまはく、「今より後、国の中に鹿を狩事なかれ。もしこの宣旨をそむきて、<u>鹿の一頭にても殺す者あらば、速に死罪に行はるべし</u>」とて、帰給ぬ。<u>その後より天下安全に、国土ゆたかなりけりとぞ。</u></p>	<p>Después de esto, ordenó: “Que nadie en mi reino ose cazar un sólo ciervo” — y proclamó: “<u>Aquel que lo haga, aunque solamente se trate de un ciervo, será castigado con pena de muerte.</u>” Tras decir esto se marchó del lugar y desde entonces, dicen, <u>todo el reino mantuvo la paz y la tierra prosperó.</u></p>

Como se ha podido comprobar en la anterior tabla comparativa, el relato del KON especifica aún más la contundente prohibición del rey, resultando esto en la gran prosperidad de su reino. Esto, además, se explica detalladamente antes de dar paso a la identificación de las vidas pasadas: el final clásico de la literatura *jātaka*. En el final de este relato del KON queda plasmado como la promesa del rey aplaca los posibles desastres derivados de la naturaleza, entendiéndose esta idea mediante la religiosidad autóctona japonesa que dicta a la necesidad de aplacar su furia, manifestada en diferentes tipos de deidades iracundas las cuales se cree que propician desastres naturales. No obstante, llegados a este punto, si nos centramos en la moraleja del UJI 92, una incógnita queda sin resolver: ¿por qué motivo podría decirse que el cumplimiento de la promesa del rey sobre el veto a la caza de ciervos fuera un prodigio digno de repercutir en la prosperidad de su reino? En este apartado final podemos observar cómo se transmite e interpreta, en las diferentes versiones de esta fábula, el concepto filosófico indio de

la fuerza mística que contienen las palabras veraces (Sk. *satya*)⁴⁵⁹. El *Rok* 6-58 introduce aquí a la insigne deidad védica: Śakra (P. Sakka, Sk. Indra, Jp. 帝釈天), el cual se manifiesta en esta ocasión como un rebaño de ciervos para poner a prueba precisamente la valía de la veracidad de palabra del rey⁴⁶⁰.

Rok 6-58

天帝釋聞王建志崇仁。嘉其若茲。化爲鹿類盈國食穀。諸穀苗稼掃土皆盡。以觀其志。黎庶訟之。王曰。凶訛保國。不若守信之喪矣。釋曰。王眞信矣。遣鹿各去。穀豐十倍。毒害消歇。諸患自滅。佛告諸比丘。時鹿王者吾身是也。烏者阿難是也。王者鷲鷲子是也。溺人者調達是也。王妻者今調達妻是。菩薩銳志度無極精進如是。

(T0152_03.0033b15-T0152_03.0033b23)

[Entonces el dios] Taishakuten, escuchó que el rey había realizado un pacto (Ch. 建志) de preservar la bondad (Ch. 崇仁). Se alegró mucho de ello y se transformó [con sus poderes mágicos] en una gran multitud de ciervos, los cuales abundaron por todo el reino y comieron a su antojo tantos cereales como quisieron. Comieron y arrasaron con todo el cereal y arroz que había allí, dejando la tierra desértica. De este modo, puso a prueba [Taishakuten] la palabra (Ch. 志) [del rey]. El pueblo comenzó a quejarse de la situación.

El rey afirmó: “Si he de perder mi reino por preservar mi integridad moral⁴⁶¹, así sea. Pues no pienso mantener mi reino a base de falacias (Ch. 凶訛)”.

⁴⁵⁹ La idea de que la veracidad de palabra (Sk. *satya*) podía inducir efectos capaces de transformar la realidad es una idea originaria de la antigua india, propia del pensamiento védico. Esta idea, se fundamenta en la creencia de que las palabras veraces contienen la fuerza mística, la energía cósmica (Sk. *brahman*), capaz de atar y manejar a las deidades en la tradición brahmánica, la cual preservaba ortodoxamente la transmisión de los Vedas (Baba, 2018: 6).

⁴⁶⁰ Este apartado ausente en las versiones japonesas parece haber sido tomado desde el *Sarabhamiga-jātaka* (Ja 483) en el que Sakka verifica la resolución veraz de un rey, y donde, el *bodhisattva* es también identificado como un ciervo (P. *sarabhamiga*).

⁴⁶¹ El término de la fuente original (Ch. 信), ha sido traducido en japonés como *shingi* 信義: fidelidad, integridad, confianza (Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 308). Como expone Rubio (2012) la integridad moral del individuo, estaba definida, desde el punto de vista ético, en la tradición védica antigua. En ésta predominaba la percepción social que resultaba por ende en el subsecuente sentimiento de «vergüenza». Esta sensibilidad, desde el punto de vista social, más que ético, ciertamente impera en el paradigma asiático, probablemente como resultado de la propagación del budismo Mahāyāna.

Taishakuten pensó: “El rey es en verdad un hombre de integridad” — tras lo cual hizo que los ciervos se marcharan de allí. Como resultado, la cosecha de cereales se multiplicó por diez, el mal desapareció [por completo de su reino], y las enfermedades que acechaban [a su pueblo] se desvanecieron de forma natural.

El *buddha* [Gautama] explicó a los monjes: “Entonces yo fui el rey de los ciervos. Aquel pájaro era Ānanda (Ch. 阿難). El rey entonces era Śāriputra (Ch. 鶩鷺子) y el hombre que se ahogaba era Devadatta (Ch. 調達). La mujer del rey, la reina, era la esposa de Devadatta.”

Así, de este modo es como un *bodhisattva*, mediante su firme integridad moral (Ch. 志), logra el máximo grado de desarrollo espiritual.

Como se ha podido comprobar aquí, aunque pudiera resultarnos sorprendente, la moraleja del *Rok* 6-58 toma prestada la figura de la deidad india Taishakuten — inexistente en las anteriores versiones indias de esta fábula — para dilucidar que es la veracidad de palabra (Sk. *satya*) del rey lo que produce que el reino prospere de tal modo. Sin embargo, la figura de esta deidad védica, a pesar de haber aparecido anteriormente en otros cuentos del UJI, no sería introducida en el UJI 92. El hecho de que para realizar este juicio no se la introdujera nos sugiere que el apartado final del UJI 92 probablemente no fuera inspirado por esta versión china. De hecho, el pensamiento reflejado en el *Rok* 6-58 muestra la promesa del rey, es decir, la veracidad de su palabra como el *karma* que, basado en las enseñanzas budistas resulta en la prosperidad de su reino. Tanto en el *Bks* 181 como el *Rok* 3-18 se enfatiza que la prosperidad del reino es el resultado no de la veracidad de palabra del rey, sino de la puesta en práctica de la población del mandato del rey de no herir a otros seres vivos. Como se detalla a continuación, las moralejas del UJI y KON probablemente se solaparan con estas versiones chinas en las cuales el *bodhisattva* también era identificado como un ciervo.

Bks 181[No.152(58)]

王聞鹿言甚大慙愧。責數其民語言。汝受人重恩云何反欲殺之。於是大王即下令於國中。自今已往若驅逐此鹿者。吾當誅其五族。於是衆鹿數千爲群皆來依附。飲食水草不侵禾稼。風雨時節五穀豐熟。人無疾病災害不生。其世太平運命化去佛言。爾時九色鹿者我身是也。爾時鳥者今阿難是。時國王者今悅頭檀是。時王夫人者今先陀利是。時溺人者今調達是。調達與我世世有怨。我雖有善意向之。而故欲害我。阿難有至意。

得成無上道。菩薩行屬提波羅蜜。忍辱如是 (T0181_.03.0453a16- T0181_.03.0453a26).

Rok 3-18

獸爲斯仁有奉天之德矣。王遣鹿去還其本居。勅一國界。若有犯鹿者與人同罰。自斯之後。王及群寮率化。黎民遵仁不殺。潤逮草木。國遂太平。菩薩世世危命濟物。功成德隆。遂爲尊雄。佛告諸比丘。時鹿王者是吾身也。國王者舍利弗是。菩薩慈惠度無極行布施如是 (T0152_.03.0012c28- T0152_.03.0013a04)

KON 5-18.8.1- KON 5-18.8.4

8. 其ノ時ニ大王ノ宣ハク、「今日ヨリ後、国ノ内ニ鹿ヲ殺ス事無カレ。若シ此ノ宣旨ヲ背テ、鹿一ニテモ殺セル者有ラバ、其ノ人ヲ殺シ家ヲ可亡シ」ト宣ヒテ、軍ヲ引テ宮ニ還リ給ヌ。鹿モ喜テ還ヌ。其ノ後、国ニ雨時ニ随テ降り、荒キ風不吹ズ。国ノ内ニ病ヒ無ク、五穀豊穰ニシテ、貧シキ人無カリケリ。

9. 然レバ、恩ヲ忘ル々ハ人ノ中ニ有リ。人ヲ助クルハ獸ノ中ニ有リ。此レ今モ昔モ有ル事也。彼ノ九色ノ鹿ハ、今ノ釈迦仏ニ在マス。心ヲ通ゼシ鳥ハ、阿難也。后ト云ハ、今ノ孫陀利也。水ニ溺レタリシ男ハ、今ノ提婆達多也トナム語り伝ヘタルトヤ。

UJI 92.4.14-UJI 92.4.17

またのたまはく、「今より後、国の中に鹿を狩事なかれ。もしこの宣旨をそむきて、鹿の一頭にても殺す者あらば、速に死罪に行はるべし」とて、帰給ぬ。その後より天下安全に、国土ゆたかなりけりとぞ。

Finalmente, el UJI 92 concluye mostrando nuevamente la vehemencia con la que se describe al rey. Mientras en el KON se indica que éste se retira del lugar liberando al ciervo, en el UJI 92 el rey dicta la pena de muerte (死罪) como castigo para aquél que ose desobedecer su orden. De este modo, el UJI 92 se distanciará notablemente de la figura que se quiso en el *Ja* 482 atribuir al rey, como precisamente el ejemplo a seguir de un gobernante justo que mantenía un alto grado de comportamiento moral, de modo que la veracidad de su palabra era capaz de repercutir en el bien de su reino. Por lo que, podemos comprobar aquí, la distanciaci3n del paradigma social que rodeaba a las diferentes versiones de esta fábula analizadas. En el *Ja* el auténtico ‘poder del estado’ depende de la veracidad de palabra y conducta de su gobernante, y

no a la obediencia que el miedo pudiera dictar en su pueblo. Aun así, que el comportamiento de la población en el UJI y KON acatando la orden del rey de no cazar a los ciervos derive en el bienestar del reino, es un concepto que supera la razón. La moraleja del relato original del *Ja* 482 refleja la creencia religiosa propia del pensamiento indio, donde la veracidad de palabra (Sk. *satya*) es entendida como una fuerza milagrosa capaz de hacer grandes prodigios⁴⁶². Sin embargo, su mensaje no va más allá. El *Ja* 482 muestra la veracidad de palabra del rey como ejemplo de un gobernante que sigue los ideales y principios budistas⁴⁶³, describiéndolo como el ejemplo ético antagónico al malhechor. Aunque posterior a las traducciones chinas del *Bks* y *Rok*, en el *Ajat* 26⁴⁶⁴ la veracidad de palabra y sentido de la justicia del rey toman mayor magnitud. Se llega a interpretar la veracidad de palabra del rey como una fuerza capaz de realizar grandes prodigios. Basándose en esta creencia de la veracidad de palabra, en el *Ajat* 26 se desarrolla esta idea explicándose cuál es el beneficio obtenido a causa de la compasión (Sk. *dayā*) que el rey muestra para con los animales.

40. Sin embargo, la ausencia de compasión (Sk. *dayāviyoga*) se dice que es la causante de una gran perturbación, de modo que corrompe las acciones de la mente y las palabras, incluso de los propios allegados, así como de otra gente.

41. Por este motivo, aquel que sigue el *dharma* y mantiene la compasión como virtud. La compasión, desde luego, implica una gran virtud que fructifica como la lluvia hace crecer los cereales. (*Ajat* 26.108-*Ajat* 26.113)

Entonces, el rey pronunció estas palabras al [ciervo Ruru] y en su reino fue guardado el *dharma*. El rey concedió protección a todos los ciervos y pájaros. De este modo, para los virtuosos no

⁴⁶² Ya desde antaño se puede encontrar esta idea en el pensamiento clásico indio. De hecho, los brahmanes ofrecían protección “mágica” a reyes a través de los rituales védicos, en lo que se convertiría en una especie de licitación pública en la que la tradición brahmánica y los monjes budistas se disputaron el patronato real por un largo período de tiempo que comprendería aproximadamente desde el 400 b. C al 100 d. C (Bronkhorst, 2013: 196).

⁴⁶³ De todos estos, se puede destacar que la adaptación del modelo administrativo brahmánico por parte de los monjes budistas propició que se desarrollase la idea del ‘gobernante *bodhisattva*’, considerándose que las acciones de dichos gobernantes repercutían en el bienestar soteriológico de sus súbditos (Bronkhorst, 2011a: 244-245; Seneviratna, 1997).

⁴⁶⁴ Se ha discutido anteriormente sobre la influencia del pensamiento brahmánico en el *Ajat*, donde la visión del ideal del monarca es entendida según las ideas brahmánicas, incluso, en aquellos relatos en que el *bodhisattva* es identificado como el rey (Bronkhorst, 2011a: 159).

existe el sufrimiento emocional, excepto el de los demás. No es su sufrimiento, sino el de estos lo que los virtuosos no pueden soportar. (Ajat 26.250-Ajat 26.251.2)

4.3.6 Conclusiones

El mensaje ético central del *Ja* 482⁴⁶⁵, en el que se crítica la actitud desagradecida (P. *akataññū*, Jp. *fuchion* 不知恩) del hombre para con el ciervo, su benefactor, se mantiene como el pilar troncal narratológico en el que se desarrolla la historia del UJI 92. Esta idea fue transmitida desde las traducciones chinas del *Bks* y *Rok*. Así como se ha analizado en este capítulo, las versiones japonesas del UJI y KON comparten con éstas, como tema central del debate ético, la obligación de quedar en deuda para con el benefactor⁴⁶⁶. Curiosamente, el pensamiento chino no introdujo la idea de la reencarnación, al nivel trascendental que esta creencia se desarrollaría dentro de la cosmología clásica india. Por lo que, desde el punto de vista ético, para el pensamiento confuciano la retribución kármica no era considerada una ley universal. Con el paso del budismo por el continente asiático se consolidó la creencia de que los actos eran juzgados en el más allá, por Yama⁴⁶⁷, quien ya se habría consolidado como el juez del inframundo⁴⁶⁸. La idea de que permitir la traición en esta vida podría resultar en consecuencias

⁴⁶⁵ Antes de dar comienzo a la historia del pasado, a narración que se le atribuye al *buddha* Gautama en el *Ja* 482 indica que éste introduce esta historia para ejemplificar el desagradecimiento de Devadatta también en el pasado. “En el salón del *dharma*, [reunidos, esto] produjo que los monjes hablaran entre sí [diciendo]: “hermanos monjes, Devadatta, el desagradecido, dicen que no sabe [comportarse] con gratitud” Entonces vino el maestro, permaneció en silencio allí y rápidamente sin esfuerzo alguno se percató de las palabras de los monjes. Estos le consultaron y les respondió: ‘No es precisamente ésta la primera vez, monjes, que Devadatta es ingrato (P. *akataññū*), ciertamente fue desagradecido también previamente. Incluso en el pasado, cuando yo salvé su vida, no supo apreciar el valor de la virtud que le fue concedida’ — dijo y narró [la siguiente historia del] pasado. [...]” (*Ja* 482.1.5-*Ja* 482.1.9).

⁴⁶⁶ Anteriormente, se ha indicado que la moraleja de esta fábula en el UJI muestra cómo se reinterpretó este cuento para resaltar la deuda con el benefactor, desde el punto de vista social, perdiéndose el mensaje ético que encomiaba en la antigua india a la salvación individual (Kim, 2017: 125).

⁴⁶⁷ Yama aparece desde muy temprano, en el texto más antiguo de la tradición védica: el *Rgveda* (*RV*). Hermano de Manu, Yama pasa a ser considerado como el primer hombre en fallecer, en lo que se interpreta como el inicio del camino que recorre el ser humano en su viaje hacia el otro mundo. Este más allá, pasara a ser considerado entonces como el cielo regido por Yama, lugar al que se creía que marchaban las almas de los antepasados en la tradición védica. En ésta aún no se señalaba como inframundo, sino que se consideraba este entorno como un lugar idílico: el lugar más placentero y reconfortante al que uno podía aspirar (Maeda, 2018: 64-65).

⁴⁶⁸ En el UJI aparece transcrito como 炎魔(王) (UJI 44, UJI 83, sobre está transcripción, también en KOK 56, KOK 72, KOK 459, JIK 10-25, SHA 1-3, SHA 2-5, SHA 2-6, SHA 3-2, SHA 7-1, SHA 7-12), aunque en el KON, texto en el que su apela a su justicia, póstuma, figura en cuantiosos relatos como 閻魔王 (KON 4-41, KON 6-33, KON 6-39, KON 7-2, KON 7-4, KON 7-46, KON 13-35, KON 20-18, KON 20-45, SHA 7-1, SHA 7-12, SHA 2-6, SHA 10-2), la lectura es idéntica Enma(ō).

nefastas, ya que, si no se atajaba podría servir de precedente, queda resaltada en el UJI 92. En este relato japonés no se identifica como *bodhisattva* al ciervo, y, además, la retribución kármica no se interpreta con la misma relevancia que en el contexto indio, donde las acciones de cada personaje repercuten directamente en sí mismos. De este modo, la pena de muerte se interpreta como la forma legítima de resolver el conflicto, como el método adecuado de ajusticiamiento. Es en este punto donde el UJI 92 se distancia en mayor medida de la narrativa hagiográfica de esta fábula *jātaka*. A diferencia de la versión clásica india, en el UJI 92, no se interpreta la actitud ingrata del hombre, como la consecuencia nefasta de su *karma*, ni mucho menos, se tolera su actitud desagradecida. En la versión del *Ja* 482, el ciervo es descrito con una gran compasión. El *bodhisattva* perdona y suplanta al hombre evitando así el castigo del rey. De este modo se desea mostrar el carácter salvador del *bodhisattva*, el cual evita que el hombre caiga en la consecuente desdicha que hubiera provocado su traición, acarreándole aún mayor insatisfacción en sus vidas venideras. Sin embargo, el UJI ni es narrado en primera persona por el *buddha* Gautama, ni tampoco identifica al ciervo como el *bodhisattva*. De modo que, así, la legitimidad de la venganza y el odio que conllevan a la ejecución del hombre a manos del rey, es justificada, en caso de tratarse de alguien ingrato. Este rasgo que caracteriza al UJI 92 probablemente refleja la *vox populi* intrínseca al paradigma social medieval japonés, pero, sobre todo, infiere la gran diferencia interpretativa de cómo, por qué motivo, y en qué casos, se debía aplicar la ética, transmitida a lo largo de las diferentes versiones de esta famosa fábula.

Además de lo anterior, cabe destacar otro aspecto más de la transformación del pensamiento budista implícito al contexto japonés. En la moraleja final del UJI y KON, se enfatiza el orden social. Así, la moraleja de estas versiones japonesas exhorta al civismo basado en el equilibrio entre la naturaleza y la civilización humana. Esta idea es equidistante al *Ja* 482, donde la veracidad de palabra representa el gran desarrollo espiritual, a nivel individual, del rey, gracias a las enseñanzas, pero sobre todo a que pone en práctica aquello que promete al *bodhisattva*. En cambio, el interés mostrado en el desenlace final del UJI y KON, nos muestra que sería la obediencia del pueblo, basada en el miedo a ser castigado, lo que repercute en la prosperidad del reino. El ideal de lo que sería visto como un gobernante justo se diferencia en las versiones indias y japonesas precisamente en esto. El rey no será valorado por su comportamiento moral, sino por su capacidad para atajar sin dilación que cualquiera pudiera desobedecer su deber para con la administración estatal, idea confuciana se extrapoló desde el

concepto de la deuda para con el benefactor. En el *Rok* el concepto ancestral de la veracidad de palabra se fusiona con este tipo de ideas propias de la ética confuciana⁴⁶⁹, las cuales terminarán resaltándose en mayor medida. Las respectivas interpretaciones etnocentristas⁴⁷⁰ de esta historia, acentuadas aún más mediante su transmisión oral en el medievo japonés derivaron en la transformación del pensamiento budista y la descontextualización del género *jātaka*.

Esta fábula india anterior al s. II a. C, debió de contar también con una gran aceptación y popularidad en la sociedad japonesa del s. XIII, motivo por el que fue recopilada en el UJI. El cuerpo principal de la historia del UJI 92 mantiene grandes similitudes narrativas con la versión clásica del *Ja* 482. Sin embargo, la figura clásica del *bodhisattva* no aparece. Además, la posterior enmienda que se le ofrece al ser humano mediante la figura del mandatario que gobierna según la ética de no herir intencionadamente a otros seres vivos, derivará en la figura de un rey que se sirve por el contrario de su implacabilidad en miras de obtener, no su propia salvación, sino el beneficio común de todo su reino⁴⁷¹. Así finalmente, como conclusión, podemos decir que la transformación de esta fábula infiere la tendencia del pueblo japonés en buscar una moraleja que induzca beneficios en la existencia terrenal (Jp. *gense-riyaku* 現世利益). En las versiones japonesas se apela a la contribución del pueblo, legitimándose el castigo con el fin de preservar el orden social. Así la deuda para con el benefactor se narra en el UJI 92 desde el punto de vista de aquellos que se encontraban en la esfera de poder. Su edición tomó precisamente la dirección contraria a la intención implícita en la adaptación de esta fábula como el *Ja* 482, ya que varios siglos antes de ser transcrita en el *Ja*, ésta ya inspiraba lo que significaba ser un gobernante justo según el ideal budista.

⁴⁶⁹ Anteriormente se ha señalado que el *Rok* fue modificado intencionadamente por su autor con miras a infundir una determinada concienciación moral entre los gobernantes de la época a través de la transmisión del mensaje ético de sus fábulas, en su gran mayoría de origen *jātaka* (Itō, 2016).

⁴⁷⁰ En todo ejercicio de traducción e interpretación la interacción del editor y traductores influye en cierto modo. Las versiones mongolas que se han transmitido desde traducciones tibetanas de esta fábula muestran cómo para el pueblo nómada mongol, a diferencia de lo que sucediera en el UJI y KON, la moraleja de esta fábula no enfatiza la prosperidad del reino, sino que se enfatiza la suerte de aquellos hombres que tienen la oportunidad de escuchar el mensaje del *dharma* a cargo del ciervo Ruru (Khishigjargal, 2018: 31-32).

⁴⁷¹ Esto nos recuerda el veto a la caza de animales en la corte del rey Aśoka (Basham, 1982: 59). Éste aparece mencionado también en otros relatos medievales japoneses (阿育(王) (KON 2-14, KON 4-3, KON 4-4, KON 4-5, KON 6-1, KON 11-29, SHA 7-4).

4.4 UJI 96 La bendición de Kannon para enriquecerse en este mundo

4.4.1 Introducción

Se ha indicado previamente que el relato del UJI 96 proviene de la tradición *jātaka*, específicamente del relato *Cullakaseṭṭhi-jātaka* (*Ja 4*)⁴⁷². Esta fábula budista identifica al *bodhisattva* como el Comerciante del Tesoro (P. Cullakaseṭṭhi), una especie de astrólogo sabio, versado en la lectura de diferentes presagios (P. *sabbanimitta*). Sus grandes dotes como adivino le sirven para reconocer tras ver una rata muerta, el desencadenamiento de sucesos que provocará este presagio, resultando en la gran prosperidad económica de aquél que siga su consejo y tome consigo dicho objeto inerte. Este relato, como ya sucediera con la versión *jātaka* india del UJI 85, cuenta con numerosas alusiones a la tradición védica. En este capítulo comprobaremos sus variadas referencias a la ideología védica, entre las cuales numerosas metáforas giran en torno a su fuego ritual.

Así como sucediera en el UJI 91, esta historia pasó a transformarse paralelamente junto con las creencias populares del medioevo japonés, relegándose nuevamente a un segundo plano la moraleja que exhorta a la práctica ética individual. De este modo, a su paso por la literatura medieval japonesa esta fábula budista, oriunda de la antigua India, pasó a ser narrada como el relato esperanzador de los pobres, ya que cuenta cómo un pobre samurái de Kioto había logrado redirigir su vida gracias a la bendición milagrosa de Kannon. Esta deidad había adquirido ya tal popularidad para aquel entonces, que el fervor que suscitaba sirvió nuevamente para suplantar al personaje que tradicionalmente se narraba como la vida pasada del *buddha* Gautama; además de que se traslada la localización de este relato de origen *jātaka* a esta capital imperial japonesa. De este modo, cómo exponemos a continuación se infunde que es en el templo específico donde de Hasedera, donde ésta muestra su gracia divina a quienes le profesar verdadera fe.

4.4.2 Sinopsis argumental de esta fábula y puntos principales a analizar

1. El extraño suceso que desencadena en la riqueza de un hombre pobre.
2. Los diferentes trueques y negocios con los que se enriquece este hombre.
3. Moraleja de las diferentes versiones.

⁴⁷² Kim, 2017: 7.

4.4.3 Fuentes analizadas

Además del *Ja* 4, esta fábula, también presente en la colección *Kathāsaritsāgara*, parece ser uno de los relatos indios más conocidos que narran cómo un comerciante logra hacerse rico tras encontrarse con una rata muerta⁴⁷³. El relato del *Ja* 4 enfatiza principalmente el esfuerzo del joven que escucha el consejo del sabio, el *bodhisattva*, logrando así hacerse rico⁴⁷⁴. Una historia similar se describe también en el *Cūḍāpakṣa-avadāna (Div 35)*⁴⁷⁵. Además de estas versiones indias, se puede encontrar esta fábula en el volumen trigésimo segundo de la traducción en chino clásico de los códigos monásticos (P. *vinaya*) de la escuela Mūlasarvāstivāda (根本説一切有部毘奈耶) y en la famosa colección china de relatos *jātaka*, en el *Rok* 3-22. Las versiones de esta fábula que se transmitieron a la península coreana a través de las versiones en chino clásico cuentan con una marcada tendencia a la jerarquía social, rasgo característico influenciado por el pensamiento confuciano⁴⁷⁶. Además, antes de que fuera compilada como parte del UJI, la fábula recopilada como el UJI 96, debió haber suscitado una gran popularidad en el Japón medieval a través de la transmisión oral, ya que también se puede encontrar una versión japonesa anterior en el KON 16-28. Tanto en el UJI 96 (“La bendición al hombre que rogó en el templo Hasedera”), como en su versión homóloga del KON 16-28, destaca el protagonismo de la deidad Kannon. Así como sucedió en el UJI 91, la veneración que obtuvo esta deidad en el medioevo japonés fue tal que, como se analizará a continuación, su culto terminó ligándose en las versiones japonesas con la metáfora original de esta fábula de origen indio.

⁴⁷³ Granoff, 2019: 99.

⁴⁷⁴ Kim, 2017: 94.

⁴⁷⁵ Vaidya, 1959a: 436.001-439.016. Traducción en inglés disponible en: Rotman (2017, 227-234). Tras comprobar la versión del *Div* 35, se ha decidido omitir del análisis detallado de este capítulo. Esto se debe a, en primer lugar, su gran similitud narrativa, y, además, a que no se ha identificado la transformación del pensamiento budista respecto al relato clásico del *Ja* 4.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, 102.

Tabla 24 Diferentes versiones analizadas de la fábula del UJI 96

Fecha aproximada	Nombre relato (Abreviatura)	Colección
s. V d. C?	<i>Cullakaseṭṭhi-jātaka (Ja 4)</i>	<i>Jātakatthavaṇṇanā</i>
251-280 d. C	修凡鹿王本生 (<i>Rok 3-22</i>) ⁴⁷⁷	<i>Rokudojikyō</i> 『六度集經』
Aprox. s. X	<i>Cūḍāpakṣa-avadāna (Div 35)</i>	<i>Divyāvadāna</i>
Aprox. 1120 d. C	「参長谷男依観音助得富語」 KON 16-28	KON 『今昔物語集』
Aprox. 1221 d. C	「長谷寺参籠男預利生事」 (UJI 96)	UJI 『宇治拾遺物語』

Tabla creada por el autor.

4.4.4 Paralelismos y divergencias entre las diferentes versiones analizadas

El *Ja 4* rebosa de alusiones al pensamiento védico. En primer lugar, en su introducción, se describe al *bodhisattva* como un vidente astrólogo que logra percatarse del gran beneficio en el que podría incurrir apoderarse de una rata muerta con la que se había topado⁴⁷⁸. Este aspecto narratológico se describe en los relatos japoneses como un corcel de gran valor que fallece *ipso facto* en la presencia del samurái de bajo rango, protagonista de la fábula, suceso final con el que logra enriquecerse, en el que desemboca su paulatino progreso económico gracias que pone fe en el consejo y bendición de la deidad Kannon.

Érase una vez, en Bārāṇasī, cuando Brahmadatta reinaba en el reino de Kāsi, el *bodhisattva* nació en el seno de una familia pudiente. Cuando llegó a la edad adulta, obtuvo el puesto de tesorero y pasó a ser conocido como el Comerciante del Tesoro. Era sabio y versado, conocedor de todo tipo de presagios. Un día, cuando se dirigía a atender al rey, vio una rata muerta en medio del camino. En ese momento verificó la posición de los astros y dijo esto: “[cualquier]

⁴⁷⁷ *Rok 3-22* (T0152_.03.0013c24- T0152_.03.0014a25) Traducción al japonés en Rokudo Jikyō Kenkyūkai, 2021: 122-125.

⁴⁷⁸ Se ha confirmado anteriormente en otros textos budistas (*DN 1*) la postura crítica del budismo antiguo sobre el uso de este tipo de oráculos y esoterismo característicos de la ideología védica (Arnau, 2013b: 111). Esto infiere la antigüedad del esquema narrativo de esta historia del *Ja*, ya que, de no ser así, sería incomprensible que los editores budistas hubieran aceptado la figura de este vidente para representar al *bodhisattva*.

joven de buena familia que tenga visión perspicaz⁴⁷⁹ [suficiente y] tome esta rata, obtendrá una esposa, o bien, podrá obtener [éxito] en aquello que desee.” (Ja 4.17.1-Ja 4.17.6)

Tabla 25 El extraño suceso que desencadena en la riqueza del protagonista

<p>Rok 3-22</p>	<p>昔者菩薩爲大理家。積寶齊國。常好濟貧惠逮衆生。受一切歸猶海含流。</p> <p>時有友子。以洪蕩之行。家賄消盡。理家愍焉。教之曰。<u>治生以道。福利無盡。以金千兩給子爲本。對曰敬諾。</u></p> <p>不敢違明誨。即以行賈。性邪行嬖。好事鬼妖。姪蕩酒樂。財盡復窮。如斯五行殲盡其財。窮還守之。</p>	<p><u>Antiguamente el bodhisattva era un gran comerciante.</u> Su riqueza era equiparable a los bienes del rey. Siempre ayudaba a los más pobres de buena gana, cediendo sus bienes a cuantiosas personas. Las riquezas se le acumulaban como el agua de un río que fluye descendiendo velozmente hacia el mar. Entonces, tenía un amigo que había perdido sus pertenencias debido a sus actos sexuales perniciosos. El apoderado [<i>bodhisattva</i>] desaprobaba esta conducta por lo que le reprendió: <u>“Si practicas las enseñanzas budistas para reconciliar tu ocupación, la felicidad no cesará nunca en ti. Guarda estas mil monedas de oro contigo”.</u></p> <p><u>Su amigo le respondió: “Corregiré mi conducta, actuaré conforme a tu magnífica enseñanza. Acepto gustosamente tu donación.”</u></p> <p>El amigo, nada más recibir aquella cantidad de dinero, comenzó a hacer negocios. Sin embargo, su actitud no cambió. Sus prácticas sexuales eran viles y continuaba actuando como una bestia, de modo que pasaba el día emborrachándose hasta el punto de que pronto gastó todo cuanto había recibido. Nuevamente, cuando se había arruinado [rogó a su amigo ayuda] en cinco ocasiones. Cinco veces tomó prestado dinero, pero siempre sucedió lo mismo. Mas su amigo el gran comerciante, [el <i>bodhisattva</i>], lo socorrió en todo momento.</p>
-----------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁴⁷⁹ P. *cakkhumatā* Jp. 具眼者 (PAL, 2005: 122).

	<p>時理家門外糞上有死鼠。理家示之曰。夫聰明之善士者。可以彼死鼠治生成居也。有金千兩而窮困乎。今復以金千兩給汝。</p> <p>(T0152_.03.0013c24-T0152_.03.0014a04)</p>	<p>Fue entonces cuando, en la entrada de su casa, [el <i>bodhisattva</i>] se topó con una rata muerta encima de un excremento. “Un hombre excelente y sagaz, tomaría esa rata muerta, y de ese modo recuperaría su oficio y hogar. Llevando consigo mil monedas de oro, no volverá a sufrir penalidades”— vaticinó [el <i>bodhisattva</i> en voz alta dirigiéndose a su amigo].</p>
<p>KON 16-28.1.1- KON 16-28.4.3</p>	<p>1. 今昔、京ニ父母妻子モ無ク、知タル人モ無カリケル青侍有ケリ。長谷ニ参テ、観音ノ御前ニ向テ、申シテ云ク、「我レ、身貧クシテ一塵ノ便無シ。若シ、此ノ世ニ此クテ可止クハ、此ノ御前ニシテ干死ニ死ナム。若シ、自然ラ少ノ便ヲモ可与給クハ、其ノ由ヲ夢ニ示シ給ヘ。不然ラム限リハ、更ニ不罷出ジ」ト云テ、低シ臥タリ。</p> <p>2. 寺ノ僧共此レヲ見テ、「此レハ何ナル者ノ此テハ候フゾ。見レバ、物食フ所有トモ不見ズ。若絶入ナバ、寺ニ穢出来ナムトス。誰ヲ師トハ為ゾ」ト問ヘバ、男ノ云ク、「我貧身也。誰師トセム。只観音ヲ憑奉テ有ル也。更物食フ所無シ」ト。寺ノ僧共此レヲ聞テ、集テ云、「此人偏ニ観音ヲ恐喝奉テ、更ニ寄ル所無シ。寺ノ為ニ大事出来ナムトス。然レバ、集テ此ノ人ヲ養ハム」ト定デ、替タル物ヲ食スレバ、其レヲ食テ仏ノ御前ヘヲ不去ズシテ、昼</p>	<p>1. Antiguamente, había un joven samurái, que no tenía padres, ni conocido alguno en Kioto. Fue al templo de Hasedera y delante de Kannon imploró: “Soy pobre, no tengo ni pizca de alimento. Si he de morir así en este mundo, que sea en su presencia, que me muera de hambre aquí, si así ha de ser. Mas, si hay alguna posibilidad de que yo recibiera su bendición, por favor, hágamelo saber en un sueño. ¡Mientras no me lo indique así, no me moveré de aquí! — dijo y se tumbó allí.</p> <p>2. Los monjes del templo lo vieron, pero no sabían quién era. “¿Qué estará ese hombre haciendo ahí postrado? No parece tener un lugar en el que comer” [— pensaron los monjes] “Si se muere ahí tumbado mancillará⁴⁸⁰ nuestro templo. ¿Quién es tu señor?” — le preguntaron y el hombre respondió: “Soy pobre, no tengo señor. Solamente estoy aquí para rogar por la benevolencia de Kannon. No tengo ni alimento, ni lugar al que ir. Los monjes del templo al oír esto se reunieron y reflexionaron: “Este hombre ha venido a reprochar al dios Kannon, y encima no tiene residencia alguna. Será mejor que lo alimentemos” — dijeron y decidieron desde entonces darle sucesivamente alimento a este</p>

⁴⁸⁰ Entre las costumbres religiosas autóctonas que componen las prácticas religiosas a las que comúnmente nos referimos como sintoísmo, destaca la impureza que propicia “el decaimiento de la energía” (Jp. *kegare* 気枯れ o 穢れ) que se le atribuye a lo cercano a la muerte (Falero, 2007), término utilizado aquí en la fuente primaria del KON 16-28.

	<p>夜ニ念ジ入テ居タルニ、三七日ニモ成ヌ。</p> <p>3. 其ノ曙ヌル夜ノ夢ニ、御帳ノ内ヨリ僧出デ、此ノ男ニ告テ宣ハク、「汝ガ、<u>前世ノ罪報ヲバ不知ズシテ、強ニ責メ申ス事極テ不当ズ</u>。然レドモ、汝ヲ哀ガ故ニ少シノ事ヲ授ケム。然レバ、<u>寺ヲ出ムニ何物也ト云フトモ、只手ニ当ラム物ヲ不棄シテ、汝ガ給ハル物ト可知ベシ</u>」ト宣フ、ト見テ、夢覚ヌ。</p> <p>4. 其後、哀ビケル僧ノ房ニ寄テ、物ヲ乞テ食テ出ヅルニ、大門ニシテ跣躓テ低フシニ倒ヌ。起上ル手ニ、不意ニ被拳タル物有リ。見レバ<u>藁ノ筋也</u>。此レヲ「<u>給フ物ニテ有ニヤ</u>」ト思ドモ、夢ヲ憑テ此ヲ不棄シテ返ル程ニ、夜モ曙ヌ。</p>	<p>hombre. El hombre, no se movió del lugar y continuó frente a Kannon todo el tiempo, rogando por su bendición, día y noche, durante treinta y siete días.</p> <p>3. Tras esto, ese mismo día por la noche en un sueño, escuchó una voz de una persona que se le apareció y le dijo desde detrás del altar budista: “Tú, <u>¿acaso no sabes que lo que te está sucediendo [en esta vida] es la consecuencia kármica de los pecados⁴⁸¹ de tu vida anterior?</u> Sin saber esto, estás aquí protestando, pero esta actitud tuya frente al altar budista no es adecuada. Sin embargo, me apiado de ti, por lo que te ayudaré entregándote este poco. <u>Una vez salgas de este templo, has de aceptar todo aquello que te den, aceptándolo con gratitud</u>” — observó en su sueño y se despertó.</p> <p>4. Después de esto, aceptó y comió la comida que amablemente le ofrecían los monjes y se marchó del templo. Cuando salía se tropezó en el gran portón y se cayó bocabajo. Cuando se levantó, percibió que tenía algo en las manos. Miró y vio que <u>tenía un fardo de paja agarrado entre sus manos</u> y pensó: “¿será esto aquello que me fue dicho en el sueño que debía aceptar agradecidamente?” — recordando lo que había soñado⁴⁸². Sin deshacerse de ello se fue de allí. Ya había amanecido para entonces.</p>
<p>UJI 96. 1.1-</p>	<p>1. 今は昔、父母、主もなく、妻も子もなく、只一人ある青侍ありけり。すべき方もなかりければ、<u>「観音たすけ</u></p>	<p>1. Antiguamente, había un joven samurái, pobre, que no tenía padres, señor [al que servir], ni familia alguna. Su vida no iba a ninguna parte por lo que fue</p>

⁴⁸¹ Sobre una comparativa de la idea del «pecado (Jp. *tsumi* 罪) dentro del fenómeno religioso, en un sentido convencional, conocido como «sintoísmo» 神道 (Falero, 2007), véase Falero (1997). Sobre un análisis, pionero en lengua castellana de sus recitaciones sagradas, véase Martín (2015). Respecto a la idea del pecado y la culpa en el pensamiento védico remitimos a la lectura de Rubio (2012). Sobre el concepto del *karma* en el UJI véase Villamor, 2024b.

⁴⁸² La expresión utilizada en el texto original es: *yume wo yorite* 夢ヲ憑テ, que literalmente vendría a significar algo así como: “poseído o embrujado dentro del sueño”. Con esto se hace referencia a la magnitud espiritual del sueño en el que se le aparece Kannon para salvarlo.

<p>UJI 96. 3.3-</p>	<p>給へ」とて、長谷に参りて、御前につぶし伏て申けるやう、「この世にかくてあるべくは、やがて、この御前にて干死に死なん。もしまた、おのずからなる便もあるべくは、そのよしの夢を見ざらんかぎりは出まじ」とて、うつぶし伏したりけるを、寺の僧見て、「こは、いかなる者の、かくては候ぞ。物食所も見えず。かくつぶし伏したれば、寺のためけがらひ出で来て、大事に成なん。誰を師にはしたるぞ。いづくにてか物は食ふ」など問ひければ、「かくたよりなき者は師もいかでか侍らん。物たぶる所もなく、<u>あはれと申人もなければ、仏の給はん物をたべて、仏を師と頼み奉りて候なり</u>」と答へければ、寺の僧ども集まりて、「この事、いと不便の事なり。寺のために悪しかりなん。観音をかこち申人にこそあんなれ。是集まりて養ひて候はせん」とて、かはるがはる物を食はせければ、持て来る物を食ひつつ、御前を立ち去らず候ける程に、三七日になりけり。</p> <p>2. 三七日はてて、明けんとする夜の夢に、御帳より人の出でて、「この男、前世の罪の報いをば知らで、観音をかこち申てかくて候事、いとあやしき事なり。さはあれども、申事のいとおし</p>	<p>al templo de Hasedera y rezó: “<u>¡Oh, deidad Kannon, sálveme, por piedad!</u> Me postro aquí. Así lo haré, hasta que usted me muestre cuál es el motivo por el que yo he de continuar con vida, no me moveré de aquí hasta que en mis sueños me muestre la solución. Así pues, si ha de ser así, que me muera aquí mismo de hambre frente a su altar” — dijo y se tumbó allí. Un monje del templo lo vio, y sin saber quién sería, pensó: “¿qué estará este hombre haciendo aquí postrado? No parece haber comido nada, pero si lo dejo ahí tumbado [y se muere], acabará mancillando el templo.”</p> <p>Monje: Samurái, ¿a qué señor sirve? ¿Dónde vive? — le preguntó.</p> <p>El hombre: “No tengo nadie en quien confiar. Vivo yo sólo, por lo que tampoco tengo amo al que servir, ni lugar para residir. <u>Nadie se preocupa por mí, por lo que me alimento de las limosnas que los ‘buddhas’ me ofrecen. Los ‘buddhas’ son mis maestros</u>” — le respondió el hombre al monje. Los monjes del templo se reunieron allí muy preocupados y reflexionaron: “No es bueno para la reputación de nuestro templo. Parece un hombre que hubiera venido a reprocharle algo a la deidad Kannon. Será mejor que lo alimentemos” — dijeron y decidieron desde entonces darle sucesivamente alimento a este hombre. El hombre comía lo que le ofrecían los monjes, mas no se separaba en absoluto del altar budista. Así pasaron treinta y siete días.</p> <p>2. Entonces, ese día por la noche en un sueño escuchó una voz de una persona que se le apareció desde detrás del altar budista y le dijo: “Tú, ¿acaso no sabes que lo que te está sucediendo es la consecuencia kármica de los pecados de tu vida</p>
-------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>ければ、いささかの事、はからひ給はりぬ。先、すみやかにまかり出でよ。まかり出でんに、なににもあれ、手にあたらん物を取て、捨ずして持ちたれ。とくとくまかり出でよ」と追はると見て、はい起きて、約束の僧のがり行きて、物うち食て、まかり出でける程に、大門にてけつまづきて、うつぶしに倒れにけり。起きあがりたるに、あるにもあらず、手に握られたる物を見れば、藁すべといふ物ただ一筋握られたり。<u>仏の賜ふ物にてあるにやあらんと、いとほかなく思へども、仏の計らせ給やうあらんと</u>思て [...]</p>	<p>anterior? Has venido a protestar a Kannon, pero esta actitud tuya frente al altar budista no es adecuada. ¡Detente ya de continuar con esta extravagancia! Bueno, de todos modos, me apenas, por lo que te ayudaré un poco. Primero, has de partir de aquí. Cuando te marches, lleva contigo cuánto desees. Llévate todo lo que te quepa, sin que nada se te caiga. ¡Márchate ahora!” — le dijo aquella persona y el hombre viendo esto [en su sueño], se trató de levantar tras gatear, se presentó ante el monje al que le había prometido esto. Comió y se dispuso a marcharse del templo cuando, tropezó en el gran portón y se cayó bocabajo.</p> <p>Quando se levantó, percibió que tenía algo en las manos. Miró y vio que tenía un fardo de paja agarrado entre sus manos y pensó: “Ha debido de ser aquel <i>buddha</i> el que me ha entregado esto. ¡Pues vaya porquería de regalo!” — se dijo para sí mismo, pero después <u>recapacitó en que probablemente aquel ‘<i>buddha</i>’ se lo habría entregado con algún tipo de propósito divino que él no debía ser capaz de comprender.</u></p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Como se ha podido observar en la tabla anterior, la introducción de esta fábula comienza presentando la misteriosa situación que depara en el beneficio de quien desea escuchar el consejo del sabio. En el *Ja 4*, el consejo es dado por el *bodhisattva*, un comerciante versado, que tras leer la posición de los astros predice el futuro, en una narrativa que evidencia el origen, probablemente popular de este relato. El *Rok 3-22*, sin llegar a especificar que este tuviera algún tipo de predilección por la astrología, y enfatizando el carácter altruista y desinteresado del protagonista, mantiene la línea narrativa del *Ja 4*, y continúa señalando que el *bodhisattva* hace una predicción tras ver una rata muerta. En el *Rok 3-22*, el amigo de este hombre es identificado finalmente como la vida pasada de Devadatta, el cual no escucha los consejos del *bodhisattva*, de modo que su figura sirve como premisa argumental para así posteriormente exponer la moraleja que se desea inducir mediante la historia de *Cūḍapanthaka*: el hombre que audazmente

sí escucha el presagio del *bodhisattva*, gracias a lo cual logra enriquecerse cuantiosamente. En el análisis del mensaje ético de las versiones de esta fábula (véase Tabla 27) puede comprobarse que el enriquecimiento del hombre se utiliza como recurso metafórico para exponer los beneficios que podrían generarse si se escuchaba las enseñanzas del *buddha* Gautama. La tradición india de esta fábula utilizaba la metáfora del enriquecimiento material de este hombre para ejemplificar el valor de las enseñanzas del *buddha* Gautama como medio para alcanzar el *nirvāṇa*. La versión sánscrita de esta fábula en el *Div 35* explica esta metáfora con claridad en su moraleja final.

Div 35

¡Oh, monjes! [— dijo el *buddha* Gautama] y estos preguntaron al Bienaventurado⁴⁸³ *buddha*: “[Ahora que] habéis visto [esta historia, os diré:] aquel reputado hombre entonces era yo mismo, y el [hombre que siguió mi consejo, no era otro que] el veterano monje Panthaka, al cual logré establecer en el más excelso e inexpugnable estado del *nirvāṇa*, logrando que superase con mi concisa sugerencia superar las dificultades que conlleva permanecer atado al *samsāra*.”

(*Div 35.435.030-Div 35.435.031*)

Sin embargo, esta fábula se vería influenciada por el complejo proceso de transformación del pensamiento budista en el que derivó su adaptación como resultado de las muy diversas interpretaciones que se hicieron de su mensaje. Las versiones japonesas muestran su predilección por el culto a la deidad Kannon (Avalokiteśvara, cf. pág. 121), a la cual, también se le dedica un gran protagonismo en el UJI 91, así como en otros relatos a lo largo del UJI⁴⁸⁴. En el UJI 96 destaca además el celo con el que los monjes tratan de preservar la imagen pública de la deidad. Asimismo, llama la atención que la fuente primaria del UJI se refiera a Kannon, mentor del indigente samurái, con el término *hotoke* 仏, el cual, se interpreta aquí por el contexto, en plural, como el conjunto de las deidades budistas que pueden encontrarse expuestas en los altares budistas japoneses, los cuales no tiene por qué coincidir físicamente con la clasificación

⁴⁸³ En esta versión se utiliza como narrador al *buddha* Gautama, pero a la vez el texto, transmitido por los monjes renunciantes indios posteriormente, habla en tercera persona refiriéndose a éste, además de que utiliza para describirlo el característico sustantivo honorífico de «Bienaventurado» (Sk. *bhagavat*), adjetivo habitual en la tradición hagiográfica budista utilizado como epíteto honorífico del que fuera su maestro.

⁴⁸⁴ Relatos en los que la deidad Kannon 觀音菩薩 aparece: UJI 67, UJI 82, UJI 89, UJI 91, UJI 96, UJI 107, UJI 108, UJI 131, UJI 179 (Takahashi y Masuko, 2018b: 65).

tradicional de un *buddha*, como sucede en este relato. Esto infiere no solamente la transformación del pensamiento budista, reflejado desde el inicio del UJI 96, sino que, además, este relato nos sirve como prisma para observar la gran popularidad que debió obtener la veneración a este tipo de deidades con el objetivo de obtener algún beneficio terrenal. Ahora bien, esto no implica que el mensaje ético se transformase por completo, sino que fue parcialmente reemplazado. Precisamente, la moraleja original del *Ja* 4 encomia a ser agradecido y trabajador. Curiosamente, en este *jātaka*, incluso en su versión clásica india del *Ja*, el *bodhisattva* ejerce un papel secundario como mentor⁴⁸⁵. El joven comerciante escucha la predicción del *bodhisattva* y administra con sabiduría sus bienes gananciales. No cabe duda de que esta narrativa se utiliza como apología del ideal de la figura del creyente laico (Sk. *upāsaka*) que acepta las enseñanzas budistas. Esta idea fue heredada también por los relatos japoneses. Aunque en estos, no se indica esto como el proceso volitivo que consecuentemente repercute en la purificación kármica, sino como el resultado esperado de la bendición recibida por Kannon. Este progresivo proceso de transformación del pensamiento budista ha quedado plasmado en las diferentes versiones de esta fábula. El relato del *Ja* continúa narrando los intercambios comerciales del joven comerciante de la siguiente manera:

Las palabras de este comerciante fueron escuchadas por cierto joven de una familia necesitada, [el cual pensó: “este hombre] siempre habla con propiedad (P. *nāyaṃ ajānitvā kathessatīti*) [así que será mejor hacer caso de su consejo]—dijo y tomó consigo la rata. La vendió en una tienda, [a alguien que la compró] para alimentar a un gato y recibió a cambio una moneda de poco valor⁴⁸⁶. Con aquella moneda obtuvo miel, y tras ello tomó agua potable en un jarrón. [Entonces] vio a unos floricultores acercándose desde el bosque, les dio una parte de la miel y les repartió agua potable con un cucharón. Cada uno de ellos le dieron un manojo de flores [a cambio]. El joven fue otro día más a visitarles a sus campos de flores y a cambio del valor de las flores les entregó nuevamente miel y agua potable desde su cántaro. Ese día, los floristas entregaron al joven la mitad de flores. El joven, obtuvo prontamente de este mismo modo ocho

⁴⁸⁵ Anteriormente, se ha discutido la posible influencia de los relatos en los que el *bodhisattva* aparece como personaje secundario en el desarrollo posterior del concepto del *bodhisattva* en la tradición Mahāyāna (Tanabe, 2005), donde se enfatiza el carácter sacrificado de los *bodhisattvas* como seres que prioriza la salvación de los demás (Shulman, 2018).

⁴⁸⁶ P. *kākaṇika*: 価値の少ない貨幣、少価, literalmente: «una moneda de poco valor» (PAL, 2005: 102).

monedas [gracias a este trueque]. En otra ocasión, un día de viento y lluvia, el viento derrumbó un gran número de troncos, ramas y hojas en el jardín real. Los jardineros no vieron la manera de solucionarlo. El [joven] fue allí [y dijo]: “si me lo permitís yo puedo removeros todas las maderas y ramas [caídas] — dijo, y los jardineros respondieron: “Hazlo entonces” — aceptando su propuesta.

Cullantevāsika fue al lugar de juegos de los niños, por un instante les dio miel y después recogió los troncos y las hojas [caídas] amontonándolos en la entrada del jardín. Entonces el alfarero del rey necesitaba madera para poder hornear una nueva cerámica a la familia real, [por lo que] le compró al joven [leña] tras verlo en la puerta del jardín. Ese día, el Comerciante del Tesoro, vendiendo la madera obtuvo dieciséis monedas y cinco boles, entre otras cosas. Habiendo acumulado veinticuatro monedas al joven se le ocurrió: “ya sé cómo utilizaré esto”. En un lugar no muy lejano, el joven se puso a esperar a quinientos cortadores de césped con un bol lleno agua.

Ellos dijeron: “Querido amigo, has sido de gran utilidad para nosotros. ¿Qué podemos hacer por ti nosotros?” El joven dijo: “os lo pediré cuando lo necesite” — dijo, marchándose de allí, entabló una relación de amistad con un comerciante de tierras (P. *thalapatha-kammika*) y otro marítimo (P. *jalapatha-kammika*). El comerciante de tierras le dijo: “mañana en esta ciudad un vendedor de caballos traerá quinientos caballos para venderlos” — informó. El joven al escuchar estas palabras dijo a los segadores de césped: “Hoy dadme uno a uno un ramo de hierbas, no vendáis vuestra hierba hasta que yo no venda la mía” — aquellos hombres aceptaron su propuesta y le llevaron quinientos ramos de yerbas hasta su casa.

El comerciante de caballos, no encontró en todas las ciudades dónde comprar pasto para sus caballos y obtuvo hierba del joven comprándosela por mil [monedas]. Cuando pasaron unos días desde aquello, el comerciante marítimo le informó: “un gran navío vendrá al puerto”. Y el joven pensó nuevamente: “tengo una idea”. Con ocho monedas, y tras reunir a todos sus empleados, hizo que lo llevaran en su carro, con grandes honores al lugar, y en el momento, le habían dicho que arribaba el gran barco al puerto. Entregó uno de sus anillos como pago adelantado por la embarcación. Tras esto, cerca de allí formó un círculo con sus hombres y sentándose entre ellos les ordenó: “Cuando vengan los comerciantes, informadles mediante las

tres señales mágicas [que vengan a visitarme]⁴⁸⁷. “¡Se aproximan los navíos!” — escucharon [sus empleados que venían] desde Bārāṇasī cien mercantes diciendo: “Yo me haré con la mercancía. Ninguno antes ha logrado obtener la mercancía. Allí dicen que hay un gran comerciante que ha depositado una fianza [antes que nosotros].”

Estos hombres escucharon esto y se acercaron al joven. Los sirvientes, desde el más veterano, utilizaron las tres señales mágicas y se lo anunciaron. Cada uno de los comerciantes de los cien [que habían llegado] le dieron mil [monedas], pusieron una cinta [como marca] en el barco y nuevamente dieron [al joven] mil [monedas] para comprar una parte del navío, [de modo que terminaron] dándole una parte de sus bienes. (*Ja* 4.17.6-*Ja* 4.20.10)

El consejo del *bodhisattva* de adquirir aquél pequeño animal inerte, la rata muerta, resulta en el desencadenamiento de una cadena de conexiones comerciales narradas con gran admiración. Así como lo confirma esta narrativa del relato clásico *jātaka* aquí analizado, se muestra el comedido y agradecido comportamiento del joven comerciante como la verdadera razón que repercute en su prosperidad. Por su parte, el relato clásico chino del *Rok* 3-22 exagera en cierto modo la gran riqueza acumulada por el hombre, diciendo que crea una especie de altar para agradecer a su benefactor, idea fuertemente vinculada al pensamiento confuciano. Esta especie de sagrario que construye este hombre con una rata de oro y estante de plata para honrar al *bodhisattva*, sugiere la influencia ritual de la tradición mahāyānica, pensamiento religioso que plausiblemente ha influenciado la transformación la narrativa de esta versión china. Las versiones japonesas recuperan aquí el matiz narrativo del animal muerto y concuerdan en interpretar la intervención milagrosa de Kannon como resultado de la gran fe que este hombre le profesa. Fervor y convicción, continuo en el tiempo, firme de que la deidad podría socorrerlo.

⁴⁸⁷ Cowell (1895: 20) traduce: “*When merchants are being shewn in, let them be passed on by three successive ushers into my presence.*” Sin embargo, el texto original indica: *tatiyena pāṭihārena*, “mediante los tres poderes”. Según PAL (2005: 222) el término *pāṭihāriya* es el gerundio de *paṭi-hṛ* (BSk. *prātihārya*) 神変, 神通, 示導, 奇蹟= *pāṭihārika*, *pāṭihīra*. *pāṭihera*. -*pakkha* 神变月, 特別の月. Según indica la definición del IBJ (2014: 582): en la antigua India se asociaban seis tipos de poderes (六神通) (Jp. *jinpen* 神变 Sk. (*rddhi*-) *prātihārya*, *vikurvaṇa*) a grandes ascetas, los cuales se creía que acumulaban estos gracias a prácticas de mortificación 苦行. En el contexto budista se consideraba poseedores de ellos a aquellos que habían alcanzado estado de Arhat 阿羅漢. Por lo tanto, y debido a las cualidades proféticas que se le atribuyen al *bodhisattva* en este relato, se ha preferido traducir conservando el misticismo que suscita el término original. Además, es significativo el hecho de que, con la excepción de la presente fábula, esta expresión no se encuentre en ningún otro relato de toda la colección del *Ja* (GRETIL, 2020).

Tabla 26 Los diferentes trueques y negocios con los que se enriquece

<p>Rok 3-22</p>	<p>時有乞兒。遙聞斯誨愴然而感。進猶乞食。還取鼠去。循彼妙教。具乞諸味。調和炙之。賣得兩錢。轉以販菜。致有百餘。以微致著。遂成富姓。閑居憶曰。吾本乞兒。緣致斯賄乎。寤曰。<u>由賢理家訓彼兒頑。吾致斯寶。受恩不報。謂之背明。作一銀案。又爲金鼠。以衆名珍滿其腹內。羅著案上。又以衆寶瓔珞其邊。具以衆甘。禮彼理家。陳其所以。今答天潤。理家曰。賢哉丈夫可爲教訓矣。即以女妻之。居處衆諸都以付焉。曰汝爲吾後當奉佛三寶。以四等心救濟衆生。</u></p> <p>(T0152_.03.0014a04-T0152_.03.0014a16)</p>	<p>En ese momento, un hombre que mendigaba, escuchó esta enseñanza que tocó su corazón desde la lejanía. Continuó caminando y mendigando y regresó al lugar, donde tomó consigo la rata. Después de esto se marchó de allí. Tras esto, siguiendo aquella portentosa enseñanza, buscando lograr el mayor provecho de ella, se dispuso a cocinarla al fuego. La vendió y obtuvo dos monedas. Con ese dinero compró verduras, las cuales vendió ganando unas cien monedas. Con poco había comenzado a obtener grandes beneficios logrando establecer su reputación [como comerciante.]</p> <p>Cuando este hombre se encontraba viviendo en su residencia sobriamente recordó: “Yo antes era un mendigo. ¿Por qué obtuve todas estas riquezas?” <u>Entonces recordó que había sido gracias a la enseñanza de aquel sabio comerciante al que escuchó reprender a su joven e inexperto joven amigo.</u> “Gracias a aquello me he enriquecido. <u>Estoy en deuda para con ese hombre, pero en cambio yo no he hecho nada por devolverle este gran favor. Esto no es propio de alguien sabio” — reflexionó.</u></p> <p><u>De manera que construyó un estante de plata y una rata de oro. Introdujo dentro de la rata de oro cuantiosas joyas y objetos de gran valor y la colocó sobre aquel estante.</u> Además, adornó con grandes tesoros alrededor del lugar. Dispuso todos los alimentos sabrosos que tenía y tras saludar respetuosamente al apoderado comerciante, el <i>bodhisattva</i>, le explicó: “Ahora, aquí, con todas lo que el cielo me ha agraciado le agasajo para así devolver mi deuda.”</p>
-----------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

		<p>El <i>bodhisattva</i>, afamado comerciante entonces, le exhortó: “¡Excelente, eres un hombre audaz! Mantén esta moralidad contigo”. El <i>bodhisattva</i> le ofreció rápidamente a este hombre a su hija como esposa y entregó todas sus riquezas, así como su hogar para que habitaran en él. Tras esto le dijo: “<u>Tú, has de continuar a partir de ahora venerando las Tres Joyas del Buddha por mí, salvando a los demás seres [de su sufrimiento] poniendo en práctica las cuatro virtudes morales</u>⁴⁸⁸”.</p>
<p>KON 16-28.5.1- KON 16-28.12.6</p>	<p>5. 而ル間虻顔ノ廻ニ飛ブラ、煩シケレバ木ノ枝ヲ折テ掃ヒ去レドモ、尚同ジ様ニ来バ、虻ヲ手ヲ捕ヘテ腰ヲ此藁筋ヲ以テ引キ括リテ、持タルニ、虻腰ヲ被括レテ飛ビ迷フ。</p> <p>6. 而ル間、京ヨリ可然キ女、車ニ乗テ参ル。車ノ簾ヲ打チ纏テ居タル児有リ。其形チ美麗也。児ノ云ク、「彼ノ男、其ノ持タル物ハ何ゾ。其レ乞テ得セヨ」ト。馬ニ乗テアル侍来テ云ク、「彼ノ男、其ノ持タル物、若君ノ召スニ、奉レ」ト。男ノ云ク、「此レハ観音ノ給タル物ナレドモ、此ク召セバ奉ラム」ト云テ渡タレバ、「糸哀レニ奉タリ」トテ、「喉乾クラム。</p>	<p>5. Entonces, una mosca volaba alrededor de su cara molestándolo, tanto que éste trató de espantarla con una rama, pero como la mosca no paraba de incordiarle al final la tomó por una pata y la ató por la cintura con una paja del fardo de paja. La mosca continuó revoloteando con su cuerpo amarrado.</p> <p>6. En ese momento, una mujer aparentemente de alto estatus social, apareció en el lugar mientras se dirigía desde Kioto en su carruaje hacia el templo. Entre la cortina del carruaje se podía ver a un niño, de una gran belleza. “¿Qué es eso que lleva ahí ese hombre?” Pídeselo y dámelo” — dijo el niño. Entonces, uno de los samuráis que lo protegían, se acercó al hombre montado en su caballo y le dijo: “Eso que tienes ahí, mi señor lo desea. Dámelo.”</p> <p>Hombre: “Esto que llevo aquí en realidad es un obsequio de la deidad Kannon, pero si así lo desea, se lo entregaré gustosamente” — dijo el hombre y se lo entregó.</p> <p>Samurái: “Le estoy tremendamente agradecido” — le comentó el samurái y añadió: “Seguramente tendrás sed, toma, come esto.”</p>

⁴⁸⁸ P. *brahma-vihāra*, Jp. 四無量心.

<p>此レ食ヨ」トテ大柑子三ツヲ馥シキオ陸奥国紙ニ裹テ、車ヨリ取タレバ、給ハリテ、「藁筋一ツガ大柑子三ツニ成ヌル事」ト思テ、木ノ枝ニ結ビ付テ、肩ニ打係テ行ク程ニ、品不賤ヌ人忍テ侍ナド具シテ、歩ヨリ長谷ヘ参ル有リ。</p> <p>7. 其ノ人歩ビ極テ只垂ニ垂居タルヲ見レバ、「喉乾テ、水飲セヨ。既ニ挿入トス」ト云ヘドモ、共ノ人々手ヲ迷シテ、「近ク水ヤ有ル」ト騒ギ求ドモ、水無シ。「此ハ何ガセムト為ル」ト云フ間ニ、此ノ男和ラ歩ビ寄タルニ、「此ノ辺近ク、浄キ水有ル所知タリヤ」ト問ヘバ、男ノ云ク、「近クハ水不候ハズ。但シ、何ナル事ノ候カ」ト。人々ノ云ク、「長谷ニ参ラセ給フ人ノ歩極ゼサセ給テ、御喉乾カセ給ヒタレバ、水ヲ求ル也」ト。男ノ云ク、「己レ柑子三ツヲ持タリ。此レ奉ラム」ト。其ノ時ニ、主人ハ極ジテ寝入タルニ、人寄テ驚カシテ、「此ナル男コノ柑子ヲ持タルヲ奉レル也」ト云テ、柑子三ツヲ奉レバ、主人ノ云ク、「我ハ喉乾テ既ニ絶入シタリケルニコソ有ケレ」ト云テ、柑子ヲ食テ、「此ノ柑子無カラマシカバ、旅ノ空ニテ絶入り畢マシ。極テ喜シキ事也。其ノ男ハ何コニ有ゾ」ト問ヘバ、「此ニ候」ト</p>	<p>El samurái le dio tres grandes mandarinas, sacándolas desde el carruaje, envueltas en un envoltorio de papel de gran calidad, [perfumado con incienso], del feudo de Mutsu (陸奥紙). El hombre reflexionó [con gratitud] que una simple hebra de paja le hubiera resultado en obtener tres grandes mandarinas. Las ató a una rama de un árbol y caminaba con ellas cuando vio que se aproximaba una persona que aparentaba poseer cierto rango, rodeada por un séquito de samuráis, en una comitiva que se dirigía hacia el templo Hasedera.</p> <p>7. Aquella persona no pudiendo continuar la marcha dijo: “Tengo muchísima sed. Dadme agua para beber.” Los samuráis que la acompañaban comenzaron precipitadamente a buscar agua por todas partes. Preguntaron a todos los viandantes, pero no había agua por ninguna parte. No sabían qué hacer cuando el hombre [que había sido bendecido por Kannon] se les acercó. Los samuráis le preguntaron: “¿Sabes dónde hay agua potable por aquí?” Aquel hombre les dijo: “No por aquí no hay lugar en el que beber agua. ¿Qué les ha sucedido?”</p> <p>Samuráis: “Nuestro amo se dirige a visitar el templo de Hasedera, pero tras la larga travesía andando, se ha cansado y ahora tiene una gran sed. Por eso estamos buscando agua”.</p> <p>Aquel hombre dijo: “Pues, la verdad es que yo tengo tres mandarinas. Aquí tienen, se las ofrezco gustosamente”. En aquel momento el señor estaba mareado descansando, cuando uno de sus hombres se le aproximó y lo despertó diciéndole: “Mi señor, este hombre dice que le ofrece estas mandarinas” — le dijo el samurái acercándole las tres</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>答フ。主人ノ云ク、「彼ノ男ノ喜シト思フ許ノ事ハ、何ガ可為キ。食物ナドハ持来タルカ。食バセテ遣ハセ」ト云ヘバ、其ノ由ヲ男ニ云フニ、旅籠馬皮子馬ナド将来ヌ。即チ、屏幔引き、畳敷ナドシテ、昼ノ食物此ニテ奉ラムズ。此ノ男ニモ食セタレバ食ヒツ。主人此ノ男ニ云ク、清キ布ヲ三段取出シテ給テ、云ク、「此ノ柑子ノ喜シサハ可云尽クモ無ケレドモ、此ル旅ニテハ何ニカハセムト為ル。只此ハ志ノ初メ許ヲ見スル也。京ニハ其々ニナム有ル。必ズ参レ」トテ其ノ所ヲ去ヌ。</p> <p>8. 男、布三段ヲ取テ脇ニ挟ムデ、「藁筋一ツガ布三段ニ成ヌル事、此レ観音ノ御助也ケリ」ト、心ノ内ニ喜テ行ク程ニ、其ノ日暮レヌレバ、道辺ナル人ノ小家ニ宿リヌ。夜曙ヌレバ、疾ク起テ行ク程ニ、辰時許ニ、吉馬ニ乗タル者ノ、馬ヲ愛シツヽ、道モ行キ不遣ズ、翔ハセテ、合タリ。「実ニ目出ダキ馬カナ」ト見ル程ニ、此ノ馬俄ニ倒テ、只死ニ死ヌル</p>	<p>mandarinas. “He debido perder el conocimiento en algún momento debido a la gran sed que tenía” — dijo el señor mientras comenzaba a comer las mandarinas. Si no hubiera recibido estas mandarinas, seguramente hubiera muerto en medio del trayecto. ¡Qué alegría! ¿Aún está aquí ese hombre? — preguntó. “Está esperando aquí mi señor” — respondió su guardia. El señor consultó a sus hombres: “¿Qué podríamos entregar a este hombre como agradecimiento? ¿Qué podría ser de su gusto? ¿Hemos traído algo para comer? Ofrecédsele” — ordenó. Los samuráis llamaron al hombre y establecieron allí una tienda de campaña al aire libre a la cual lo invitaron para agasajarlo en presencia de su señor. Aquel hombre comió todo lo que le dieron y el señor le entregó tres telas de gran calidad y le dijo: “estoy muy contento de que me ofrecieras tus mandarinas. Te entrego esto como agradecimiento, ya que no puedo expresar con palabras mi alegría. No tengo palabras para describir mi agradecimiento. Ahora estoy en medio de un viaje y no puedo agradecértelo como es debido, pero toma esto como obsequio por el momento. Aquí está mi casa en Kioto, no dudes en venir a visitarme” — le dijo el señor indicándole dónde vivía.</p> <p>8. El hombre tomó las tres telas, las puso bajo su brazo y pensó regocijado: “que un hilo de paja me haya traído como recompensa estas tres telas de gran valor, no puede ser nada más ni nada menos que la bendición de Kannon”. Continúo su marcha y como ya estaba oscureciendo, decidí pasar la noche en una pequeña posada. Amaneció enseguida. Continúo su marcha desde muy temprano y por la mañana aproximadamente a la hora del dragón, se topó con un hombre que</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>ヲ、主我レニモ非ヌ氣色ニテ下テ立テリ。即チ鞍下シツ。「此ハ何ガセムト為ル」ト云ヘドモ、甲斐無クテ死ニ畢ヌレバ、手ヲ打テ泣ク許思テ、賤シノ馬ノ有ルニ鞍置キ替テ乗去ヌ。</p> <p>9. 従者一人ヲ留テ、「此レ引キ隠セ」ト云ヒ置タレバ、男死タル馬ヲ守リ立テルニ、此ノ男コ歩ビ寄テ云ク、「此ハ何ガナリツル馬ノ俄ニ死ヌルゾ」ト。答テ云ク、「此レハ、陸奥国ヨリ此レヲ財ニテ上リ給ヘルニ、万ノ人欲ガリテ、『直モ不限ズ買ム』ト云ツレドモ、惜ムデ持チ給ヘリツル程ニ、其ノ直一疋ダニ不取ズシテ止ヌ。『皮ヲダニ剥バヤ』ト思ヘドモ、『剥テモ旅ニテハ何ニカハセム』ト思テ、守リ立テル也」ト。</p> <p>10. 此ノ男ノ云ク、「『實に極キ馬カナ』ト見ツル程ニ、此ク死ヌレバ、命有ル者ハ奇異也。皮剥テモ忽マチニ干得難カリナム。己ハ此ノ辺ニ住メバ、皮ヲ剥ギテ可仕キ事ノ有ル也。己レニ得サセテ返リ給ヒネ」ト云テ、此ノ布+++メヲ</p>	<p>montaba un caballo magnífico, sin avanzar bruscamente, sino que se acercaba dando vueltas sobre sí mientras lo acariciaba y mimaba. “¿Qué maravilla de caballo!” — pensó, pero justo entonces, de forma súbita, el caballo cayó muerto. El dueño del caballo se bajó de éste con una expresión atónita y soltó las riendas. No había nada que hacer, por lo que muy a su pesar y conteniendo las lágrimas cambió su montura, se subió a otro de sus caballos de carga y se marchó de allí.</p> <p>9. Dejó a uno de sus sirvientes en el lugar diciéndole que llevase al caballo a un lugar que no fuera visto. El hombre se quedó vigilando el caballo muerto de pie en aquel lugar. El hombre que [había sido bendecido por Kannon] preguntó: “¿Este caballo que ha muerto súbitamente, qué tipo de caballo es?” “Es un caballo del feudo de Mutsu, mi señor lo traía como si de un tesoro se tratase. Todo el mundo lo deseaba, pero por mucho que le ofrecieran, nunca lo vendió porque para él tenía aún más valor del que le ofrecían. Y ahora, mira cómo ha acabado, el caballo ha muerto y no ha podido obtener por él ni tan siquiera una tela de seda a cambio. Me gustaría al menos despojarlo de su piel, pero como estamos en medio de un viaje no puedo hacer nada, por eso estoy aquí contemplándolo” — respondió el guardián del caballo apenado.</p> <p>10. “Yo también me había fijado en que era un caballo espléndido. Es una pena que haya muerto de esta manera. La fugacidad de la vida es algo común a todos los seres vivos. La verdad es que, si están a medio camino, aunque le quitasen la piel al caballo, no podrán secarla a tiempo. Yo vivo por</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>+++ハセタレバ、男、「不思ハヌニ所得シタリ」ト思テ、「思ヒ返ス事モヤ有ル」ト思ヘバ、布ノ取テ、逃ルガ如クシテ走去ヌ。</p> <p>11. 此ノ死タル馬買タル男ノ思ハク、「我レ観音ノ示現ニ依テ、藁筋一ツヲ取テ柑子三ニ成ヌ。柑子亦布三段ニ成ヌ。此ノ馬ハ、仮ニ死テ、生返テ我ガ馬ト成テ、布三段ガ此馬ニ成ムズルニヤ」ト思テ、買ナルベシ。<u>然ラバ、男手ヲ洗ヒ口ヲ漱テ、長谷ノ御方ニ向テ礼拝シテ、</u>「若シ此レ御助ケニ依ナラバ、速ニ此ノ馬生サセ給ラム」ト念ズル程ニ、馬目ヲ見開テ、頭ヲ持上テ起ムトスレバ、男寄テ手ヲ係テ起シ立テツ。喜シキ事無限シ、「若シ人モゾ来ル」ト思テ、漸ク隠タル方ニ引入レテ、時替マデ息マセテ、本ノ様ニ成ヌレバ、人ノ家ニ引入テ、布一段ヲ以テ賤ノ鞍ニ替ヘテ、此ニ乗テ、京ノ方ニ上ルニ、宇治ノ程ニテ日暮ヌレバ、人ノ家ニ留テ、今一段ヲ以テ馬草、我ガ糧ニ成シテ、曙ヌレバ京へ上ルニ、九条渡ナル人ノ家ヲ見ルニ、物へ行ムズル様ニ出立ち騒グ。</p>	<p>aquí cerca. Me gustaría quedarme yo con su piel y aprovecharla. ¿Podría donarme el caballo a mí?” — le dijo y le entregó una de las telas. El samurái se alegró enormemente, creyendo que había hecho un gran negocio. Antes de que aquel hombre cambiara de opinión — debió pensar — porque se marchó del lugar a todo correr tras tomar consigo la tela.</p> <p>11. Este hombre que había comprado al caballo muerto recordó el mensaje de Kannon y observó que una hebra de paja le había hecho conseguir tres mandarinas, y estas a su vez, tres telas de gran valor. Aquel hombre compró el caballo porque había <u>pensado que quizá el caballo tan sólo había muerto temporalmente y que [en algún momento] resucitaría convirtiéndose en la recompensa [de la deidad Kannon] por aquellos telares.</u> El hombre se lavó las manos y purificó su boca con agua y <u>realizó una plegaria en dirección al templo de Hasedera diciendo: “Por favor, si esta es mi recompensa, haga que resucite este caballo.”</u> Entonces, mientras hacía esta plegaria el caballo abrió sus ojos y comenzó a mover su cabeza intentando levantarse. El hombre le acercó su mano y ayudó al caballo a ponerse en pie. Estaba exultante. “Debería marcharme de aquí para que no me vea nadie” — pensó. Llevó al caballo hasta un lugar seguro y descansaron allí por un tiempo. Cuando el caballo se había recuperado, regresó y a cambio de la segunda tela compró una silla barata de montar. Se montó en el caballo y se dirigió a Kioto. A la altura de Uji el sol se puso, por lo que se alojó en un lugar allí y gastó su última tela en comprar alimento para sí mismo y para su caballo. A la mañana siguiente llegó a Kioto. A la altura de</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>12. 男ノ思ハク、「此ノ馬ヲ京ニ将行ラムト、若シ見知タル人モ有テ、『盗タル』ト被云ムモ由無シ。然レバ此ニテ売ラム。出立スル所ニハ馬要スル物ゾカシ」ト思テ、馬ヨリ下テ寄テ、「馬ヤ買フ」ト問ケレバ、馬ヲ求ル間ニテ、此ノ馬ヲ見ルニ、実ニ吉キ馬ニテ有レバ、喜テ云ク、「只今、絹布ナドハ無キヲ、此ノ南ノ田居ニ有ル田ト、米少トニハ替テムヤ」ト。男ノ云ク、「絹布コソハ要ニハ侍レドモ、馬ノ要有ラバ、只仰ニ随ハム」ト。然レバ、此ノ馬ニ乗り試ムル、実ニ思フ様也ケレバ、九条田居ノ田一町、米少シニ替ヘツ。</p>	<p>la novena calle, pudo observar la casa de alguien que estaba preparándose para marcharse de viaje.</p> <p>12. Creyó que, si entraba en la capital, montado en aquel caballo, alguien lo reconocería y le acusaría de haberlo robado, por lo que decidió venderlo allí mismo. “¿No le gustaría adquirir este caballo?” — propuso. El dueño de aquel hogar se encontraba precisamente buscando un caballo para su viaje por lo que le respondió: “¿Qué maravilla de corcel! Ahora mismo no cuento con ninguna seda ni ningún otro telar similar para poder hacer un trueque. Sin embargo, al sur poseo unos arrozales y cuento con arroz, ¿me lo cambiaría por esto?” El hombre [que había sido bendecido por Kannon] le dijo: “En verdad preferiría cambiarlo por seda u otra tela de valor, pero si tanto le ha gustado, hagámoslo como usted dice”.</p> <p>El hombre de aquella casa probó a montar el caballo y se regocijó mucho, ya que era el caballo ideal. Le dio a cambio una hectárea de campos de arroz y arroz en grano para comprarlo.</p>
<p>UJI 96.3.3- UJI 96.10.18</p>	<p>これを手まさぐりにしつつ行程に、虻一つふめきて、顔のめぐりにあるを、うるさければ、木の枝を折りて払捨つれども、猶ただ同じやうにうるさふめきければ、捕らへて、腰をこの藁筋にてひき括りて、杖の先につけて持たりければ、腰を括られて、外へはえ行かで、ふめき飛びまはりけるを、長谷に参りける女車の、前の簾をうちかづきみたる児の、いとうつくしげなるが、「あの男の持ちたる物は何ぞ。かれ乞ひて我に賜べ」と、馬に乗て供にある侍に言ひければ、その侍「その持ちたる物、若公の召すに参ら</p>	<p>Se marchó caminando mientras portaba el fardo de paja cuando entonces se le apareció una mosca que le voló cerca de su cara. El zumbido de la mosca lo perturbó de tal modo que éste con una rama trató de espantarla, pero como la mosca no paraba de incordiarle al final acabó atando el cuerpo de la mosca con una paja del fardo que había recibido, a su bastón. Siguió caminando con la mosca atada a su vara. La mosca se encontraba atada al bastón del hombre y no podía escapar, pero continuaba volando y emitiendo su zumbido. Un niño montado en el carro de una mujer que se dirigía al templo de Hasedera vio esto tras asomarse sacando su cabeza y dijo: “¿Qué es eso que lleva ahí ese hombre?”</p>

<p>せよ」と言ひければ、「仏の賜びたる物に候へど、かく仰事候へば、参らせ候はん」とて、取らせたりけば、「この男、いとあはれなる男なり。若公の召す物をやすく参らせたる事」と言ひて、大柑子を、「これ、喉渴くらん、食べよ」とて、三、いとかうばしき、陸奥国紙に包みてとらせたりければ、侍、取り伝へて取らす。</p> <p>4.藁一筋が大柑子三つになりぬる事、と思ひて、木の枝に結ひつけて、肩にうちかけて行くほどに、故ある人の忍て参るよ、と見えて、侍などあまた具して、かちより参る女房の、歩み困じて、ただたてりに立てりゐたるが、「喉の渴けば、水飲ませよ」とて、消え入るやうにすれば、供の人々、手まどひをして、「近く水やある」と走り騒ぎ求むれど、水もなし。「こは、いかがせんずる。御旅籠馬馬にや、もしある」と問へど、はるかにくれたりとて見えず。ほとほとしきさまに見ゆれば、まことに騒ぎ惑ひて、しあつかふを見て、喉渴きて騒ぐ人よと見け</p>	<p>Pídeselo y dámelo” — dijo el niño a uno de sus samuráis a su servicio que iba junto a él montando a caballo. Este samurái fue donde el hombre y le dijo:</p> <p>Samurái: “Eso que tienes ahí, mi señor lo desea. Dámelo.”</p> <p>El hombre: “Es un obsequio de un <i>buddha</i>, pero si así lo desea, se lo daré.”</p> <p>Cuando el niño recibió esto que anhelaba se alegró mucho de ver la buena voluntad del hombre y dijo: “Entregad a ese hombre estas tres grandes mandarinas, y decidle que las tome cuando tenga sed.”</p> <p>Así, el samurái dio al hombre tal y como dijo su amo tres mandarinas envueltas en un envoltorio de papel de Mutsu (陸奥紙).</p> <p>4.“El fardo de paja me ha traído como recompensa que gane tres grandes mandarinas. [¡Qué maravilla!]” — pensó el hombre [muy contento] y vio que se aproximaba un hombre que aparentemente parecía ser de alto rango, caminando mientras sostenía su cuerpo con una mula. Cuando estaba mirándolo, una mujer, rodeada de una gran escolta de samuráis, se había agachado en el suelo en medio del camino. No pudiendo continuar la marcha la mujer dijo con una voz apagada: “Tengo sed, necesito beber agua.” Los samuráis que la acompañaban comenzaron precipitadamente a buscar agua por todas partes. Preguntaron a todos los viandantes, pero no había agua por ninguna parte. No sabían qué hacer y preguntaron si había agua sobre el carro [que los</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>れば、やはら歩み寄りたるに、「ここなる男こそ、水のあり所は知りたるらめ。この辺近く水の清き所やある」と問ひければ、「この四、五町がうちには、清き水候はじ。いかなる事の候にか」と問ひければ、「歩み困ぜさせ給て、御喉の渴かせ給て、水ほしがらせ給に、水のなきが大事なれば、尋ぬるぞ」と言ひければ、「不便に候御事かな。水の所は遠て、汲て参らば、程へ候なん。これはいかが」とて、包みたる柑子を三つながら取らせたりければ、悦騒ぎて食はせれば、それを食て、やうやう目を見あけて、「こは、いかなりつる事ぞ」と言ふ。</p> <p>5. 「御喉渴かせ給て、『水飲ませよ』と仰せられつるままに、御殿籠り入らせ給つれば、水もとめ候つれども、清き水も候はざりつるに、ここに候男の、思ひがけぬに、その心を得て、この柑子を三つ奉りたりつれば、参らせたるなり」と言ふに、この女房、「我はさは、喉渴き</p>	<p>seguía portando sus pertenencias]. Sin embargo, al parecer el carro tardaría aún mucho en llegar debido a un retraso, ya que ni siquiera se lo veía.</p> <p>El hombre vio cómo los samuráis que la servían estaban muy nerviosos viendo la gran sed que su señora padecía. Se acercó hasta ellos y los samuráis le preguntaron: “Quizás sepas tú donde hay agua por aquí cerca. ¿Sabes dónde hay agua potable por aquí?”</p> <p>El hombre: “En unas cuatrocientas o quinientas aldeas a la redonda no hay agua para beber. ¿Qué le ha sucedido?”</p> <p>Samuráis: “Nuestra señora tiene una gran sed tras la larga travesía andando. Nos ha pedido agua para beber, pero no hay encontramos por ninguna parte, por lo que está muy afligida.”</p> <p>El hombre: “Vaya, ¡cuánto lo siento! Aun les falta mucho hasta que lleguen al próximo lugar que tiene agua potable. Tomen, ofrézcanle esto” — dijo el hombre entregándoles las tres mandarinas que había recibido envueltas.</p> <p>Los samuráis se alegraron mucho y le dieron las mandarinas a su señora. La mujer las comió y lentamente recuperó la consciencia. Abrió los ojos y pronunció: “¿Qué es lo que me ha sucedido?”</p> <p>5. Samuráis: “Le ha entrado una gran sed, mi señora. Ha dicho que quería beber agua, y tras esto ha perdido el conocimiento. Buscamos agua por todas partes, mas no encontramos nada que ofrecerle. No había agua potable y un hombre se ha percatado de su malestar y nos ha ofrecido tres mandarinas para que se las diéramos.”</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>て、絶入りたりけるにこそ、有けれ。 『水飲ませよ』と言ひつるばかりは覚ゆれど、その後の事は露覚え。この柑子得えざらましかば、この野中にて消え入りなまし。うれしかりける男かな。この男、いまだあるか」と問へば、「かしこに候」と申す。「その男、しばしあれと言へ。いみじからん事ありとも、絶え入はてなば、かひなくてこそやみなまし。男のうれしと思ふばかりの事は、かかる旅にては、いかがせんずるぞ。食物は持ちて来たるか。食はせてやれ」と言へば、「あの男、しばし候へ」御旅籠馬など参りたらんに、物など食てまかれ」と言へば、「うけ給ぬ」とてゐたるほどに、旅籠馬、皮籠馬など来着きたり。「など、かくはるかに後れては参るぞ。御旅籠馬などは常に先だつこそよけれ。</p> <p>6.とみの事などもあるに、かく後るるはよき事かは」など言ひて、やがて幔引き、畳など敷きて、「水遠かんなれど、困ぜさせ給たれば、召し物は、ここにて参らすべきなり」とて、夫どもやりなどして、水汲ませ、食物し出だしたれば、この男に清げにして食はせたり。物を食</p>	<p>Mujer: “Así que me ha entrado sed y me he desmayado, ¿eh? Ya veo. Recuerdo haber dicho que tenía sed, pero del resto no recuerdo nada en absoluto. Si no hubiera recibido estas mandarinas, seguramente hubiera caído muerta en medio de esta pradera. ¡Qué alegría de hombre! ¿Aún está aquí ese hombre? — preguntó la señora.</p> <p>Los samuráis le respondieron que aún estaba allí y la señora ordenó que le mandaran acercarse hasta ella.</p> <p>Mujer: “Por muy buena vida que uno lleve, si pierde la vida, lo pierde todo. No sé qué podría ofrecerte que fuera de tu agrado, ya que ahora estamos en medio de un largo viaje. Buen hombre, ¿llevas contigo algo de comida?” — interpeló la mujer al hombre, tras lo cual solicitó a sus sirvientes que le dieran algo para comer.</p> <p>Mujer: “Espera un instante, ahí está llegando la caravana con mis pertenencias. Come algo desde mi carruaje.” El hombre aceptó la propuesta y tras esperar un poco aparecieron en el lugar los carruajes de la señora.</p> <p>Mujer: ¿Por qué os habéis retrasado tanto? El carruaje debería ir siempre delante, es que no veis que si sucede un imprevisto como ahora no hay nada que hacer...</p> <p>6. ¡Sois un desastre! — recriminó la mujer a sus sirvientes del carro y mandó que sacaran unos tatamis y dispusieran el lugar para comer allí. Ordenó a los samuráis que fueran en busca de agua y colocó los alimentos para agasajarlo como recompensa. El hombre pensó mientras comía: “¿Qué será lo siguiente que recibiré esta vez a cambio de aquellas mandarinas? Siendo la</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>ふ食ふ、ありつる柑子、なににかならん ずらん。観音はからはせ給事なれば、よ もむなしくてはやまじ、と思ひたる程 に、白くよき布を三むら取り出でて、 「これ、あの男に取らせよ。この柑子の 喜びは、言ひ尽くすべき方もなけれど も、かかる旅の道にては、うれしと思ふ ばかりの事はいかがせん。これはただ、 心ざしのはじめを見するなり。京のおは しまし所はそこそこになん。必ず参れ。 この柑子の喜びをばせんずるぞ」と言ひ て、布三疋取らせたれば、悦て布を取り て、藁筋一筋が布三疋になりぬる事と思 ひて、腋に挟みてまかるほどに、その日 は暮にけり。</p> <p>7.道づらなる人の家にとどまりて、明ぬ れば鳥とともに起きて行程に、日さしあ がりて、辰の時ばかりに、えもいはずよ き馬に乗りたる人、この馬を愛しつつ、 道も行きやらず、ふるまはするほどに、 まことにえもいはぬ馬かな、これをぞ千 貫がけなどはいふにやあらん、と見るほ どに、この馬にはかに倒れて、ただ死に 死ぬれば、主、我にもあらぬ気色にて、 下りて立みたり。手感ひして、従者ども も鞍下ろしなどして、「いかがせんず る」と言へど、もかひなく死にはてぬれ ば、手を打ち、あさましがり、泣ぬばか</p>	<p>voluntad de la deidad Kannon, no puede ser cualquier cosa.” Mientras pensaba esto la mujer ordenó que le dieran unas telas blancas de gran calidad.</p> <p>Mujer: “Gracias a sus mandarinas [he recuperado el conocimiento y por tanto has salvado mi vida]. No tengo palabras para describir mi agradecimiento. Ahora estoy en medio de un viaje y no puedo agradeceréte como es debido, pero toma esto como obsequio por el momento. Aquí está mi casa en Kioto, no dudes en venir a visitarme. Ese día te recompensaré como te mereces.”</p> <p>El hombre tomó las tres telas muy contento y se regocijó recordando que aquello era obra de aquel primer fardo de paja que había recibido. Continúo su marcha con las telas bajo el brazo y así, terminó ese día.</p> <p>7. Tras pasar la noche en una posada que había en el camino, amaneció y se despertó con el canto matutino de los pájaros. Salió de allí cuando el sol ya estaba en lo alto del cielo, a la hora del dragón. Entonces un hombre montaba un caballo magnífico. Amaba a su caballo y el hombre al verlo quedó fascinado. Justo cuando pensó que aquel caballo debía valer más de mil monedas de bronce , entonces, de forma súbita el caballo cayó aparentemente muerto. El dueño del caballo se bajó de éste atónito y mandó a sus siervos que le soltaran las riendas. Muy preocupado, aquel hombre no comprendía qué le podía haber sucedido a su bello corcel. Aquel hombre hacía aspavientos y mostraba ganas de llorar. Sin embargo, no hubo nada que hacer y cambió su</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>りに思ひたれど、すべき方なくて、あやしの馬のあるに乗りぬ。</p> <p>8. 「かくてここにありとも、すべきやうもなし。我等は去なん。これ、ともかくもして、引き隠せ」とて、下種男を一人とどめて去ぬれば、この男見て、この馬、わが馬にならんとて死ぬるにこそあんめれ。藁一筋柑子三になりぬ。柑子三つが布三むらになりたり。この布の馬に成るべきなめりと思ひて、歩み寄りて、この下種男に言ふやう、「こは、いかなりつる馬ぞ」と問ひければ、「陸奥国より得させ給へる馬なり。よろづの人のほしがりて、価も限らず買はんと申つるをも惜しみて、放ち給はずして、今日かく死ぬれば、その価少分をも取らせ給はずなりぬ。おのれも、皮をだに剥がばやと思へど、旅にてはいかがすべきと思て、まもり立て侍なり」と言ひければ、「その事なり。いみじき御馬かなと見侍りつるに、はかなくかく死ぬる事、命あるものはあさましき事なり。まことに、旅にては皮剥ぎ給たりとも、え干し給はじ。おのれはこの辺に侍れば、皮剥ぎて使ひ侍らん。得させておはしね」とて、この布を一匹とらせたれば、男、思はずなる所得したりと思ひて、思ひぞ返すとや思ふらん、布を取るままに、見だにも返らず走り去ぬ。</p>	<p>montura, subiéndose a otro de sus caballos de carga.</p> <p>8. Al final se rindió y se marchó del lugar diciendo a sus hombres que se deshicieran del caballo caído. Sus sirvientes de menor rango se quedaron en el lugar y [el hombre] vio cómo aquel señor se alejaba de allí. El hombre pensó: “¿Habr� este caballo muerto aquí como recompensa para mí? El fardo de paja me trajo tres mandarinas. Las mandarinas hicieron que pudiera recibir tres majestuosas telas. Y ahora, seguramente estas telas sean la clave para que yo haya recibido este caballo ahora” — razonó el hombre para sí mismo y se acercó a los samuráis de bajo rango y les consultó: “¿Qué clase de caballo es éste?”</p> <p>Samurái: Es un caballo de Mutsu. Todo el mundo lo deseaba, pero por mucho que le ofrecieran, nuestro señor nunca lo vendió porque creía que tenía aún más valor del que le ofrecían. Es una gran pérdida que hoy haya fallecido aquí el caballo de esta manera. Me gustaría despojarlo de su piel, pero como estamos en medio de un viaje no puedo hacer nada, por eso estoy aquí contemplándolo.</p> <p>El hombre: “Me gustaría decirle algo. Yo también me había fijado en que era un caballo espléndido. Es una pena que haya muerto de esta manera. La fugacidad de la vida es algo común a todos los seres vivos. La verdad es que, si están a medio camino, aunque le quitasen la piel al caballo, no podrán secarla a tiempo. Yo vivo por aquí cerca. Me gustaría quedarme yo con su piel y aprovecharla. �Podr�an donarme el caballo a mí?” — les dijo entregándoles una de las telas que había recibido anteriormente.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>9. 男、よくやり果てて後、手かき洗ひて、<u>長谷の御方の向ひて、「この馬、生けて給はらん」と念じみたるほどに、この馬、目を見あくるままに、頭をもたげて、起きんとしければ、やはら手をかけて起しぬ。うれしき事限なし。遅れて来る人もぞある、また、ありつる男もぞ来るなど、あやうく覚えければ、やうやう隠れの方に引入て、時移るまで休めて、もとのやうに心地もなりにければ、人のもとに引きもて行きて、その布一匹して、轡やあやしの鞍にかへて馬に乗りぬ。</u></p> <p>10. 京ざまに上る程に、宇治わたりて日暮れにければ、その夜は人のもとに泊まりて、今一匹の布して馬の草、わが食物などにかへて、その夜は泊まりて、つとめていくとく京ざまにのぼりければ、九条わたりなる人の家に、物へ行かんずるやうにて、立騒ぐ所あり。この馬、京に率て行きたらんに、見知りたる人ありて、盗みたるかなと言はれんもよしな</p>	<p>Los samuráis se alegraron enormemente, creyendo que habían hecho un gran negocio. Antes de pensarlo de nuevo se dispusieron a marcharse del lugar y nada más recibir las telas se marcharon de allí corriendo, sin tan siquiera volver la mirada hacia el lugar en el que se encontraba el caballo caído.</p> <p>9. Cuando aquellos guerreros se habían alejado lo suficiente, el hombre se lavó las manos y realizó una plegaria <u>en dirección al templo de Hasedera diciendo: “Por favor, haga que resucite este caballo.” Entonces, el caballo abrió sus ojos y el hombre lo acarició suavemente para ayudarlo a que se levantara.</u></p> <p>El hombre: “¡Qué alegría! ¡No puedo estar más contento! Será mejor que me marche de aquí, no vaya a ser que aquellos samuráis regresen al lugar” — reflexionó y se marchó. Llevó al caballo tirando de él hasta un lugar que no se los podía ver y descansaron allí por un tiempo. Cuando el caballo recuperó completamente sus fuerzas, fue hasta una población y cambió su segunda tela a cambio de una silla barata de montar y unas riendas para el caballo. Se montó en él y se dirigió a la capital.</p> <p>10. A la altura de Uji el sol se puso, por lo que se alojó en una posada allí y gastó su última tela en comprar alimento para sí mismo y para su caballo. A la mañana siguiente se dirigió a Kioto temprano. A la altura de la novena calle, pudo observar la casa de alguien que estaba atravesando dificultades. El hombre creyó que si entraba en Kioto montado en aquel caballo alguien lo reconocería y le acusaría de haberlo robado, por lo que comenzó a plantearse</p>
--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>し。やはらこれを売てばやと思て、かやうの所に馬など用なるものぞかしとて、下り立て、寄りて、「もし馬などや買はせ給ふ」と問ひければ、馬がなと思ひけるほどにて、この馬を見て、「いかがせん」と騒ぎて、「只今、かはり絹などはなきを、この鳥羽の田や米などにはかへてんや」と言ひければ、なかなか、絹よりは第一の事なりと思て、「絹や銭などこそ用には侍れ。おのれは旅なれば、田ならば何にかはせんずると思給ふれど、馬の御用あるべくは、ただ仰にこそしたははめ」と言へば、この馬に乗り試み、馳せなどして、「ただ思ひつるさまなり」と言ひて、この鳥羽の近き田三町、稲すし、米などらせて、やがてこの家を預けて、「おのれ、もし命ありて、帰上りたらば、その時返し得させ給へ。上らざらんかぎりは、かくてゐ給へれ。もしまた、命絶えて、なくもなりなば、やがて我が家にして居給へ。子も侍らねば、とかく申人もよも侍らじ」と言ひて、預けて、やがて下りにければ、その家に入居て、みたりける米、稲など取置きて、ただひとりなりけれど、食物ありければ、傍、その辺なりける下種など出で来て、使はれなどして、ただありつきに居つきにけり。</p>	<p>vender el corcel a esta familia que había visto. Se bajó del caballo y se acercó al lugar, tras lo que dijo: “¿No les gustaría adquirir aquel caballo?”</p> <p>Familia: “Si lo hubiera...ah, pero espera, ¡ay madre! ¡Menudo caballo! Pues es que no tenemos ninguna seda ni nada similar para poder hacer un trueque. ¿Nos lo cambiaría por unas tierras en Toba y por arroz?”</p> <p>El hombre: “En verdad, esto que me ofreces es mejor que cualquier seda, ahora bien, yo que estoy de viaje, no puedo aceptar como oferta que me dieras tierras o arroz, ¿qué crees que podría hacer yo con esto? Sin embargo, si de verdad necesitan el caballo, entonces acepto su ofrecimiento.”</p> <p>El hombre de aquella casa montó el caballo y se regocijó mucho, tras lo que le dijo: Le ofrezco tres hectáreas de campos de arroz cerca del distrito de Toba y algo de espigas de arroz y arroz en grano, pero quédese también con esta casa. Si yo vuelvo con vida, devuélvame la entonces. Pero hasta que yo regrese, quédese aquí por favor y resida en esta casa. Si pierdo mi vida, tómela como si fuera suya. No tengo hijos, por lo que no hay nadie en ella.” El hombre se marchó al monte y el hombre [que había sido bendecido por Kannon] se quedó con su casa. Vivía sólo, pero tenía alimento suficiente con las espigas y grano de arroz que había recibido. Algunas personas de bajo rango fueron allí a trabajar para él. Rápidamente se aclimató a su nuevo hogar.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Llegados a este punto de la historia, es plausible la orientación que tomó transformación del pensamiento budista, el cual refleja el modo en que fue interpretada esta fábula en el contexto del medioevo japonés. El contexto social indio desde el que fue tomado este *jātaka* también es reseñable. En las enseñanzas que se le asignan al *buddha* Gautama en el *Ja* 4 se pueden identificar diferentes símiles que nos sugieren la arraigada influencia védica de esta historia. Es necesario prestar atención a las reflexiones que se atribuyen al *buddha* Gautama en la moraleja final, ya que están repletas de matices que atestiguan esto.

Cullantevāsika ganó doscientas mil monedas y regresó a Bārāṇasī. [Creyendo] que debería ser agradecido⁴⁸⁹, fue con cien mil [monedas] y se acercó al Comerciante del Tesoro, [el *bodhisattva*]. Entonces el comerciante le preguntó: “¿Cómo has logrado esta gran fortuna?” Él dijo: “de la forma que me enseñasteis estuve allí en pie y en tan sólo cuatro meses logré esta fortuna. En primer lugar, recogí a un ratón muerto” — explicó lo sucedido. El gran tesorero escuchó estas palabras y replicó: “De este modo, no hay ningún otro que sea más propicio para que yo lo haga [mi sucesor]” — dijo y cuando ésta llegó a edad casadera se la entregó como esposa y le donó todos sus bienes. Cuando falleció el comerciante, este joven heredó su cargo como comerciante en la ciudad. El *bodhisattva* se reencarnó [nuevamente], según lo dictó su *karma* (P. *Bodhisatto pi yathākammaṃ agamāsī*). (*Ja* 4.21.1-*Ja* 4.21.7)

El Perfectamente Iluminado (P. *Sammāsambuddho* Jp. 正等覺者) expuso esta enseñanza del *dharma*. [El *buddha* Gautama], poseedor de la más excelsa sabiduría, recitó el siguiente verso:

*Ja*_I,1.4(=4).1: *El que posee discernimiento, el sabio,*
incluso mediante lo más escaso,
produce para sí mismo riqueza,
*así como el fuego sagrado es azuzado*⁴⁹⁰|| *Ja*_I: 4 ||

En ese momento, con entusiasmo, mediante lo escaso, incluso con lo más minúsculo, incluso con lo más insignificante, el sabio, [beneficiándose] de la máxima sabiduría (P. *paññā*) [obtiene]

⁴⁸⁹ *kataññu* : a. [Sk. *kr̥tajña*] なされたるを知る, 知恩の. -*katavedin* 恩を知り恩を感じる人, 知恩感恩 (PAL, 2005: 96).

⁴⁹⁰ En la fuente primaria, el verso cita: *anuṃ aggīva santhaman*. Con la excepción de la presente fábula, esta expresión no aparece en ningún otro relato del *Ja* (GRETIL, 2020).

riqueza. El que posee discernimiento, produce para sí mismo riqueza. Así se originan sus bienes, [convirtiéndose en aquel que logra una] buena transacción (P. *vohārakusalo*), obteniendo un gran beneficio y honor. En ese momento, establece para sí mismo [este beneficio] y [lo] consigue. De este modo, el hombre versado, gradualmente azuza con su respiración el fuego del mantra protector (P. *paritta*) tras introducir la pasta de excrementos de vaca (P. *gomayacunnādīni*). [Así], precisamente de este modo produce y aviva la gran llama del fuego ritual (P. *aggi*) el versado, el cual incluso con poco logra riqueza aplicando diferentes métodos, obteniendo un gran beneficio y honor. Así es cómo establece en ese lugar para sí mismo [un gran beneficio]. Un gran honor y bienes, eso es precisamente lo que obtiene aquel para sí mismo] logrando un gran reconocimiento y fama.

Contó el Bienaventurado: “monjes, Cullapanthaka⁴⁹¹, debido a esta enseñanza alcanzó un gran conocimiento del *dharma*, [equiparable] a la gran fortuna que entonces adquirió.

De este modo expresó su enseñanza del *dharma* y explicó las dos historias, tras lo cual identificó las conexiones de las vidas pasadas (P. *jātaka*) diciendo: “En aquel entonces, Cullantevāsika era Cullapanthaka, y yo, fui precisamente el Comerciante del Tesoro (P. Cullakamahāseṭṭhi). (Ja 4.25.1-Ja 4.25.3)

En la moraleja final del *Ja* 4 queda de relieve el número de alusiones directas al fuego ritual de la tradición brahmánica que evidencian cómo en la edición de este *jātaka* se equipara la virtud adquirida por el joven comerciante como el mérito religioso de aquel que aviva el fuego ritual (P. *aggi*). Sería difícil adscribir directamente estas alusiones al fuego ritual de la tradición védica al propio *buddha* Gautama, ya que él describió este tipo prácticas litúrgicas como intrascendentes para alcanzar la liberación última, aunque sí es cierto que no negase rotundamente su práctica a aquellos que las valoraban significativamente como parte de su práctica religiosa⁴⁹². Esto probablemente fuera legado por la tradición compositora de los *jātaka* como recurso discursivo con el que suscitar interés en el oyente⁴⁹³. El *buddha* Gautama reinterpretó el pensamiento de los diferentes movimientos filosófico-religiosos indios de su época. Es digna de mención la metáfora etimológica que supone el término *nirvāṇa*

⁴⁹¹ Cullapanthaka: 周利槃特 [愚鈍の比丘, 仏弟子] (PAL, 2005: 128).

⁴⁹² Gombrich, 2013: 71.

⁴⁹³ Se ha de tener en cuenta además que el *buddha* Gautama utilizaba el fuego ritual característico de la tradición védica en numerosas metáforas con la intención de mostrar sus enseñanzas (Ibid., 116-121).

(literalmente: «[fuego] apagado, extinción [de una llama]»), el cual, siendo el objetivo máximo de sus enseñanzas, fue introducido probablemente como respuesta al concepto del fuego sagrado en el pensamiento védico⁴⁹⁴. El desarrollo de las enseñanzas budistas antiguas y su relación con el pensamiento védico constituye un profundo tema a debatir, en el cual la reciprocidad y apropiación de ideas, destacaba por encima del conflicto⁴⁹⁵. Estos aspectos denotan no solamente su antigüedad, sino además la presumible superioridad social del brahmanismo en la época que se adoptara esta historia como fábula *jātaka*. No debe sorprendernos que en esta ocasión la tradición del *Ja* le atribuyera un papel secundario al *bodhisattva*. La edición de los relatos *jātaka* buscaba infundir el carácter omnisciente que tradicionalmente se le quiso atribuir al *bodhisattva*, de modo que describirlo como comerciante versado en la astrología capaz de percibir el futuro, ratifica no solamente esta idea, sino que además puede interpretarse como metáfora del *buddha* Gautama como guía espiritual.

Por otra parte, en el *Rok*, destaca nuevamente la influencia de ideas confucianas, tales como la deuda para con el benefactor y la piedad filial (Ch. 孝). Esta idea no es originaria ni exclusiva al *Rok*, ya que la moraleja del *Ja* 4 también indica la importancia de ser agradecido. Para ello se utiliza el término *kataññu* que literalmente vendría a significar: “aquel que conoce lo que se ha hecho”, entendiéndose “lo que se ha hecho” (P. *kata*) como el beneficio recibido, idea que, posteriormente se reforzaría bajo la influencia del pensamiento confuciano. Así, el mensaje ético que apela a preservar la deuda para con el benefactor (報恩) en el *Rok* queda enfatizada mediante la influencia de las enseñanzas confucianas.

En el *Rok* 3-22, el *bodhisattva* pasa a cargar con la responsabilidad, no de sus propios actos, sino que de lo que realmente se espera de ellos en el Mahāyāna: que sacrifiquen su propia salvación por el bien común. Adscrita a este ideal, la deidad Kannon descrita en las versiones japonesas ejemplifica las convicciones mahāyānicas. En el medievo japonés los *bodhisattvas* se convirtieron en las deidades icónicas de esta tradición budista, un tipo de mesías⁴⁹⁶ salvadores

⁴⁹⁴ Ibid., 114-115.

⁴⁹⁵ Bronkhorst, 2011a.

⁴⁹⁶ La influencia del zoroastrismo en el desarrollo del Mahāyāna (Kajiyama, 2021) y la posterior interpretación del *buddha* del futuro, Maitreya (Jp. Miroku 弥勒), como *bodhisattva*: mesías salvador (Ibid., 110-113), fue producto del prolífico intercambio y contacto cultural de diferentes pueblos en el área noroeste de la India (Ibid., 99-100).

que prometen sacrificarse por el bien común, permaneciendo atados, por voluntad propia, a este mundo en pro del beneficio de todos los seres sintientes (Jp. 衆生). La moraleja de esta historia en el KON indica enfáticamente que la bendición de la deidad Kannon supone el milagro que cambia por completo la vida de aquel hombre. Finalmente, se puede apreciar que la actitud esperada de alguien que ha recibido tal privilegio es mantenerse agradecido con su benefactor. Aquí, como sucediera en el caso del UJI 91, la reciprocidad con las deidades es fundamental. Este legado religioso, transmitido a través del budismo Mahāyāna, recalca la posibilidad de obtener el respaldo de las deidades mediante prácticas religiosas específicas, fundamentadas principalmente, en su devoción (Sk. *bhakti*) y ofrendas (Sk. *pūjā*). Así, el KON finaliza diciendo que este hombre realiza las pertinentes visitas y ofrendas al templo como agradecimiento por haber sido bendecido.

Así como sucediera en el pensamiento religioso védico, con el que la clase brahmánica⁴⁹⁷ trataba de determinar su supremacía social, el culto a las deidades en el medievo japonés, también, fue infundido por los monjes. Como premisa para ser bendecido, se requería en primera instancia tener fe, la cual es narrada en las versiones japonesas de esta fábula como el aspecto principal que decanta la balanza de la suerte del hombre. Aquí se muestra hasta qué punto fue influyente en el paradigma social, y, por consiguiente, en la idiosincrasia religiosa medieval japonesa, la reciprocidad entre las diferentes deidades y sus seguidores. Como resultado de la aceptación popular de la necesidad de obtener la bendición terrenal, o salvación en el más allá, se buscaba la manera adecuada para ganarse el beneplácito de alguna de las ingentes deidades que fueron introducidas en miras a suplir las incesantes expectativas que surgían a causa de la convulsa situación social. El pueblo llano era el gran afectado. Por ello, rápidamente se extendieron numerosas creencias budistas, entre las que la esperanza de salvarse de las calamidades que azoraban sus vidas, fue sin duda la más reclamada.

⁴⁹⁷ Maeda, 2018: 59-60.

Tabla 27 Moraleja de las diferentes versiones de esta fábula

<p>Rok 3-22</p>	<p>對曰。必修佛教矣。後爲理家之嗣。一國稱孝。佛告諸沙門。理家者吾身是也。彼蕩子者調達是。以鼠致富者槃特比丘是。調達懷吾六億品經。言順行逆。死入太山地獄。槃特比丘。懷吾一句。乃致度世。夫有言無行。猶膏以明自賊。斯小人之智也。言行相扶。明猶日月。含懷衆生成濟萬物。斯大人之明也。行者是地。萬物所由生矣。菩薩慈惠度無極行布施如是</p> <p>(T0152_03.0014a16-T0152_03.0014a25)</p>	<p>Aquel hombre prometió continuar practicando el budismo y se convirtió en el sucesor comerciante. <u>Todo el reino lo conocía y respetaba su piedad filiar (Ch. 孝)</u>. El Buddha dijo <u>a los śramanas (monjes)</u>: “En aquel entonces yo mismo era el comerciante adinerado. Aquel malhechor era Devadatta y el hombre que logró tales riquezas gracias a aquella rata fue, el que ahora es el monje Cūḍapanthaka (Ch. 槃特比丘). Devadatta llevaba consigo el <i>sūtra</i> que equivalía a seiscientos mil millones. Sin embargo, sus actos malvados no coincidían con sus palabras, por lo que cuando murió cayó al infierno de Taizan (Ch. 太山地獄). El monje Cūḍapanthaka, por el contrario, gracias a poner en práctica mi breve exhortación, logró alcanzar el <i>nirvāṇa</i>. Tened en cuenta que el no actuar consecuentemente con la palabra dada, es equiparable a una candela que provoca su propia decadencia a través de la luz [de su corazón]. Esta es la verdadera sabiduría de un hombre [que pudiera parecer insignificamente] pequeño. Mas, sus palabras y actos iluminan, brillando como si del sol o la luna se tratase. Con su luz abraza y protege a los seres vivos, de modo que logra salvar a todos y cada uno de ellos. Ésta es la gran enseñanza de los hombres que siguen la sabiduría budista (Ch. 智). El <i>karma</i> es la madre tierra y de ahí nacen todos los seres.</p> <p>Los <i>bodhisattvas</i>, con un corazón compasivo y altruista alcanzan así el <i>nirvāṇa</i>. Esta historia trata sobre la generosidad⁴⁹⁸, [perfección que se espera de todo <i>bodhisattva</i> que se precie].</p>
<p>KON 16-28-12.7- KON 16-28-13.1</p>	<p>男、券ナド拈メ取テ、京ニ髯知タリケル人ノ家ニ行キ、宿リテ、其ノ米ヲ糧トシテ、二月許ノ事ナレバ、其ノ田ヲ其</p>	<p>El hombre que [había sido bendecido por Kannon] realizó el trámite y se fue a alojar a la casa de un conocido en Kioto. Allí se alimentó del arroz en grano que había recibido. Para entonces ya habían pasado dos meses, por lo que mandó</p>

⁴⁹⁸ P. *dāna pāramī*, Jp. *fuse* 布施.

	<p>ノ渡ノ人ニ預テ令作テ、半ヲ バ取テ、其レヲ便トシテ世ヲ 過スニ、便リ只付キニ付テ、 家ナド儲テ楽シクゾ有ケル。 <u>其ノ後ハ、「長谷ノ観音ノ御 助ケ也」ト知テ、常ニに参ケ リ。</u> 13. <u>観音ノ靈験ハ此ク難有キ事 ヲゾ示シ給ケル、トナム語り 伝ヘタルトヤ。</u></p>	<p>cosechar los campos que había obtenido a otras personas. La mitad del arroz que obtenía lo tomaba para sí y la otra mitad la invertía. Rápidamente fue aumentando su fortuna y sus bienes crecieron de tal modo que pudo construirse una casa y vivir holgadamente. <u>Después de esto, recordó agradecido que todo aquello cuanto le había sucedido no era más que el fruto de la gracia divina de Kannon, por lo que incesantemente continuó visitando el templo [para venerar a la deidad].</u> 13. <u>De este modo, desde antaño es conocido que Kannon realiza milagros de incalculable valor.</u></p>
<p>UJI 96.11.1- UJI 96. 11.6</p>	<p>11. 二月ばかりの事なりけれ ば、その得たりける田を、な からは人に作らせ、いまなか らは我料に作らせたりける が、人の方のもよけれども、 それは世の常にて、おのれが 分とて作たるは、ことのほか 多く出で来たりければ、稲多 く刈置きて、それよりうち始 め、風の吹きつくるやうに徳 つきて、いみじき徳人にてぞ ありける。その家あるじも音 せずなりにければ、その家も 我物にして、子孫など出で来 て、ことのほかに栄えたりけ るとか。</p>	<p>11. El arroz que había recibido le duró para dos meses. Cultivó la mitad de los campos de arroz que había recibido por sí mismo y la otra mitad la mandó cultivar a otra persona. La cosecha de los arrozales que cultivaban esas otras personas no fue mala, pero aquellos que cultivó por sí mismo fueron los mejores. Pudo cortar un gran número de espigas de arroz, y desde entonces, fue adquiriendo una gran riqueza, como si el viento se la trajera, convirtiéndose en un hombre realmente rico. <u>Aquel hombre que le cedió la casa no regresó nunca, por lo que el hombre [que había sido bendecido por Kannon] continuó viviendo allí y teniendo una gran descendencia, formando una familia acaudalada.</u></p>

4.4.5 Conclusiones

A lo largo de este capítulo se han analizado las principales versiones de esta fábula budista india, transformada en el UJI 96, versión de un pobre samurái que obtiene la bendición de la deidad Kannon. La versión clásica de esta fábula, el cuarto *jātaka* de la colección *Ja*, indica

en su moraleja la necesidad de ser agradecido (P. *kataññu*). En este relato el agradecimiento es interpretado como la interacción entre el joven comerciante que sigue el consejo del *bodhisattva*, un comerciante reputado versado en la astrología. El comentario de la versión clásica de este *jātaka* nos muestra evidencias suficientes para poder afirmar la influencia védica, plausible en su composición narrativa. El fuego ritual de la tradición védica servirá como símil al mérito que puede adquirir un hombre a partir de un suceso de lo más inusitado. Sin embargo, esto no se describe como fruto de la casualidad, ya que tal cosa no serviría para respaldar la narrativa hagiográfica que se asume en el género *jātaka*. Así pues, como hemos observado anteriormente el enriquecimiento de este hombre se utiliza de forma retórica para señalar la metáfora de su moraleja. Es evidente que ésta no exhorta al materialismo, sino que, el foco de su mensaje subraya la importancia de aprovechar la oportunidad de poner en práctica las enseñanzas del *buddha* Gautama. Sin embargo, nuevamente como sucede en el caso del UJI 91, el personaje que representaba tradicionalmente a la figura del *buddha* Gautama en el *Ja*, es suplantado nuevamente por la deidad Kannon⁴⁹⁹. Esto nos muestra la transformación del pensamiento budista en la transmisión de esta fábula.

En conclusión, la versión del UJI de este relato *jātaka* nos muestra la orientación que tomaron las creencias budistas entonces. El relato del UJI 96 nuevamente no identifica a ningún personaje como la vida pasada del *buddha* Gautama. Además, esta fábula se narra dentro del contexto japonés, situándola en Kioto, y no se menciona en ningún momento que provenga de la India. Tanto las versiones indias, china o japonesas, describen sucesos milagrosos, merecedores de ser correspondidos con el debido agradecimiento. Ya desde el período védico, en la antigua India, el círculo vinculante entre lo divino y lo terrenal⁵⁰⁰, se basaba en la creencia de que la fe (*Sk. śraddhā*) sería debidamente correspondida por las deidades de la forma anhelada, de manera proporcional a la devoción que se las profesase (*Sk. bhakti*). Esta estructura

⁴⁹⁹ El templo Hasedera 長谷寺 de este relato, templo de la población de Hase 初瀬町 en la ciudad de Sakurai (actual prefectura de Nara) es el templo matriz de la escuela del budismo esotérico Buzan 豊山派. Fue construido a petición del emperador Tenmu 天武 (673—686). Era famosa en la era Heian por el culto a su figura de la deidad Kannon (十一面観音), a la cual se le atribuían diferentes portentos (Takahashi y Masuko, 2018a: 741), como los de esta historia, el UJI 96, así como los mencionados en KOH 58, KOK 67, KON 11-31, KON 13-28, KON 14-12, KON 24-25, KON 24-38, SEN 2-8, SEN 7-11, SEN 9-10, SHA 5-22, UJI 179.

⁵⁰⁰ Rubio, 2012: 155.

soteriológica, en territorio japonés, contaba con el mecenazgo de monjes que auspiciaban este tipo de culto. Con la reforma del budismo Kamakura, ganarse el beneplácito de las diferentes deidades budistas pasó a ser más sencillo que nunca. De ese modo, profesarles la devoción necesaria, se convirtió en la práctica religiosa más extendida por el pueblo llano. A modo de conclusión, el análisis realizado en este capítulo nos confirma, nuevamente, la influencia social en las interpretaciones que derivaron en la transformación de esta fábula, como resultado del bagaje histórico de las diversas realidades sociales en las que se transmitiría. Así, la realidad social del medioevo japonés queda evidenciada por la fe y devoción que conllevaba la dependencia existencial de una individualidad basada en el deber social, vinculante para con este tipo de deidades, con la esperanza de que éstas correspondieran debidamente.

4.5 UJI 164 Historia de comprar una tortuga y liberarla

4.5.1 Introducción

Diversos animales aparecen como protagonistas de los relatos del UJI. Uno de estos es la tortuga que protagoniza el UJI 164. Este cuento narra la historia de un niño que se encuentra en un río con un hombre que va a matar a una tortuga. El niño compra la tortuga y después la libera en el río. El hombre fallece accidentalmente tras vender la tortuga al niño, sugiriéndose esto probablemente como la retribución kármica a su intención, de matarla. La tortuga, prodigiosamente recupera el dinero que había sido pagado por ella y hace que unos hombres se lo devuelvan al joven, enviándolos hasta la casa de éste. La retribución kármica que se intuye de la intención⁵⁰¹ de herir a la tortuga, así como las cualidades sobrenaturales que infiere el comportamiento de ésta, además del hecho de que se utilice a este animal como el ejemplo ético del agradecimiento para con su benefactor, son aspectos narratológicos ciertamente singulares y comunes a la tradición clásica de las fábulas *jātaka*.

En primer lugar, el UJI 164 comienza indicando como el lugar de la narración un río situado en la antigua India. Hasta el momento no han sido definidas las fuentes primarias indias de este relato⁵⁰². Probablemente este detalle haya pasado desapercibido debido a que esta

⁵⁰¹ Para el *buddha* Gautama el *karma* era la intención (Gombrich, 2013: 49).

⁵⁰² Takahashi y Masuko, 2018b: 577-578.

versión japonesa se desarrolla una vez más sin hacer mención alguna al personaje por antonomasia de los relatos *jātaka*: el *bodhisattva*. Aun así, el hecho de que el relato sea narrado en el entorno de un río en la antigua India y se utilice como ejemplo moral a una tortuga prodigiosa, infiere la posible influencia hereditaria del género literario *jātaka*, en el cual determinados relatos incluyen algunos sucesos característicos sobre el rescate y captura de diferentes tortugas en un río.

4.5.2 Fuentes primarias analizadas

La dinámica transmisión de esta fábula ha dejado numerosas versiones a su paso por Asia. Cronológicamente, las fábulas japonesas que contienen una tortuga en su narrativa y tienen en común un rescate en un río han sido identificadas anteriormente como versiones inspiradas en el *Saccamkira-jātaka* (*Ja 73*)⁵⁰³. Sin embargo, en la versión clásica del *Ja 73* no aparece ninguna tortuga (*P. kacchapa*) y es un asceta el que rescata a los animales. Por consiguiente, el presente capítulo tiene como objetivo esclarecer cuál puede haber sido la influencia en el UJI 164, analizando relatos del género *jātaka* que narran sucesos en los que aparecen diferentes tortugas a lo largo de la historia de la literatura asiática.

El *Ja 73* parece haber influido en la traducción de numerosas historias. Entre éstas, la versión del *Rok 5-49* corresponde a una adaptación directa de este *jātaka*. Sin embargo, la estructura del UJI 164, en la que aparece esta misteriosa tortuga, coincide con el *Rok 3-25*⁵⁰⁴ 「理家本生」⁵⁰⁵, por lo que en este capítulo se ha utilizado como referencia comparativa la primera parte de este último relato. Precisamente el *Rok 3-25* muestra el punto intermedio de la transformación de esta fábula, ya que introduce el rescate de la tortuga a manos de un hombre pudiente, el cual se describe como el *bodhisattva*, interpretándose su figura como el ideal de la práctica budista de la corriente Mahāyāna. Por otro lado, la influencia de los relatos *jātaka* del *Mvu* en la colección china del *Rok* ha sido demostrada en estudios anteriores⁵⁰⁶, por lo que, en miras a esclarecer la posible transformación del pensamiento budista y debido a su parecido

⁵⁰³ Katada, 1989: 9; Khanna, 1999: 65-69.

⁵⁰⁴ Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 482.

⁵⁰⁵ T0152_03.0015a16- T0152_03.0016a27.

⁵⁰⁶ Itō, 2006, 2016.

argumental, a lo largo de este capítulo se analizará también la versión sánscrita de esta fábula en el *Mvu*: el *Kacchapa-jātaka* (*Mvu* 2244)⁵⁰⁷.

Debido a ciertos paralelismos narratológicos se cree que el UJI 164 pudiera haber tomado como fuente directa el relato del *Mei* 上 11 (巖恭說話)⁵⁰⁸, antología china de relatos budistas conocida en japonés como *Meihōki* 『冥報記』 (*Mei*) (Ch. *Míng bào jì*)⁵⁰⁹. Sin embargo, se ha de tener en cuenta la idiosincrasia oral a través de la cual se transmitieron estas fábulas en el Japón medieval. No en vano, se ha contrastado que, tanto el relato del KON 9-13⁵¹⁰ como el UJI 164⁵¹¹, han sido modificados y preservados fundamentándose en la transmisión oral de la época, y no directamente en un texto escrito determinado. Esto ha debido producir las discrepancias narrativas que han sido identificadas con anterioridad entre estos relatos japoneses y el *Mei* 上 11⁵¹². Además, otras muchas versiones clásicas chinas de este relato pueden encontrarse en: *Taiheikōki* 118 (*Tai*) 『太平広記』 (977 d. C) (Ch. *Tàipíng Guǎngjì*), *Hōonjurin* 『法苑珠林』 (*Hōj* 18)⁵¹³ (Ch. *Fǎyuàn zhūlín*) (668 d. C)⁵¹⁴ y en el tomo octavo del *Hokkedenki* (*Hok* 8) 『法華伝記』 (mediados del s. VIII d. C) (Ch. *Fǎ Huà Zhuànjì*), relato clásico chino del reino de Morokoshi (Ch. *Táng* 唐)⁵¹⁵. De todas ellas, la versión china del *Hok* 8 es la que parece contar con mayor similitud narratológica con el UJI 164⁵¹⁶, por lo que en este capítulo se ha incluido esta versión como objeto del análisis comparativo. Además de éstas, la literatura japonesa medieval también cuenta con otras variantes de esta fábula⁵¹⁷. En orden cronológico el primero de estos relatos es el NIH 上卷 7, el cual parece estar basado en el relato

⁵⁰⁷ Fuente primaria sánscrita: Senart, 1890: 244-245. Traducción inglesa en: Jones, 1952: 230-232.

⁵⁰⁸ Curiosamente, a pesar de que el volumen noveno del KON utiliza como referencia principal el texto chino del *Mei*, parece que el KON 9-13 en concreto, muestra cierta disparidad para con la versión clásica china, mientras que, por el contrario, aun siendo posterior al KON, la narrativa del UJI 164 parece ser más fiel a la versión china del *Mei* (Miyata, 1979: 51).

⁵⁰⁹ Takahashi y Masuko, 2018b: 579.

⁵¹⁰ Komine, 1999: 197-198.

⁵¹¹ *Ibid.*, 576-577.

⁵¹² Kunisaki, 1958b: 55.

⁵¹³ Komine, 1999: 196.

⁵¹⁴ IBJ, 2014: 904.

⁵¹⁵ Takahashi y Masuko, 2018b: 581-582.

⁵¹⁶ Kobayashi, 2015: 56-57.

⁵¹⁷ Para una revisión detallada de los relatos de tortugas en otros textos antiguos de la literatura clásica japonesa véanse Shibata (2010) y Katada (1989).

del *Mei*, aunque en esta ocasión es la tortuga la que, tras ser rescatada, como agradecimiento, salva a un monje de ahogarse en el mar llevándolo a cuestas sobre su caparazón⁵¹⁸. Además, del SAN 下卷 26, en el KON abundan las fábulas budistas en las que se da protagonismo a tortugas. El KON 5-19 「天竺亀報人恩語」⁵¹⁹(fuente china: *Rok* 3-25), KON 5-13 (relato homólogo al UCH 21 「錢亀買人事」⁵²⁰), KON 17-26 「買亀放男依地藏助得活語」, KON 5-29 「亀報山陰中納言恩語」 (fuente china: *Hōj* 50 y *Rok* 25)⁵²¹, KON 19-30 「亀報百濟僧弘濟恩語」⁵²². Además, se puede encontrar una versión posterior al UJI en el tomo noveno 卷九 「万物精靈事」 de la antología de relatos budistas *Zōtanshū* (ZOT) 『雑談集』, compuesta en el 1305 d. C. Al igual que el UJI 164, se cree que la versión del ZOT 9 tenga como texto matriz la fuente china del *Hok* 8⁵²³. No obstante, como se podrá comprobar a continuación, además de la ausencia del personaje por excelencia de la tradición *jātaka*, el *bodhisattva*, destaca el hecho de que en el UJI 164 se omitan detalles narrativos que precisamente exaltan creencias budistas características del Japón medieval, como es el culto al *Sūtra del Loto*. En el ZOT 9 se exalta el culto a este texto budista mediante la escenificación del ideal que representa la figura del joven que libera a la tortuga. Se considera que el cuerpo descriptivo del UJI 164 es una versión intermedia entre la transformación narrativa del KON 9-13 y UCH 21⁵²⁴.

⁵¹⁸ Katada, 1989: 3.

⁵¹⁹ En este relato se pueden encontrar ciertos puntos narratológicos similares, de entre los que destaca el agradecimiento de la tortuga que es liberada por un hombre: “Antaño, un hombre en la antigua India, pescó una tortuga y se la llevó consigo. Un hombre, practicante budista (Jp. *dōshin aru hito* 道心有る人), insistió por la fuerza que la quería y tras comprarla la liberó. [...] Sorprendido preguntó: “¿Pero qué clase de tortuga eres tú?” La tortuga le respondió: “Soy aquella que compró y liberó el pasado año. Me habían pescado y me iban a matar, pero usted me compró y salvo la vida. Tal alegría me causó esto que no sé cómo recompensaros por ello” [...] (KON 5-19: 今昔、天竺に人有て、亀を釣りにて持行きけり。道心有る人道に行き合て、其の亀を強に乞ひ請て、直を以て買ひ取て放てけり。[...] 驚て「此は何ぞの亀ぞ」と問へば、亀の云く、「我れは先年に買取て放ち給し亀也」釣れて既に殺に行しを、買取て放ち給ひしうれしさを何でか報じ奉らむと思はれつるを[...] (Ikegami, 2016: 227-233)

⁵²⁰ Esta fábula en la que, tras ser rescatada, la tortuga devuelve el dinero al joven como agradecimiento, aparece también en el UCH 21 (Miyata, 1979: 60; Katada, 1989: 8).

⁵²¹ *Ibid.*, 4.

⁵²² *Ibid.*, 8-10.

⁵²³ Kobayashi, 2015: 56.

⁵²⁴ Kunisaki, 1958b: 56.

Tabla 28 Diferentes versiones analizadas de la fábula del UJI 164

Fecha aproximada	Nombre relato (Abreviatura)	Colección
anterior s. IV d. C	<i>Saccaṃkīra-jātaka</i> (Ja 73)	<i>Jātakatthavaṇṇanā</i>
s. II a. C – IV d. C	<i>Kacchapa-jātaka</i> (Mvu 2244)	<i>Mahāvastu</i>
251-280 d. C	理家本生 (Rok 3-25)	『六度集經』
730-774 d. C ⁵²⁵	「揚州嚴恭十」 (Hok 8)	<i>Hokkedenki</i> 『法華伝記』
Aprox. 1120 d. C	「人、以父錢買取龜放河語 第十三 (KON 9-13)	KON 『今昔物語集』
Aprox. 1221 d. C	「龜買故事」 (UJI 164)	UJI 『宇治拾遺物語』
1305 d. C	「万物精靈事」 (ZOT 9)	ZOT 『雜談集』

Tabla creada por el autor.

4.5.3 La gratitud: el comportamiento de los animales como ejemplo ético

El *Saccaṃkīra-jātaka* (Ja 73) evidencia el ejemplo de gratitud de unos animales, el cual se destaca significativamente por encima de la actitud frívola y desagradecida de un príncipe para con el asceta que les había salvado la vida⁵²⁶. En las diferentes colecciones clásicas de fábulas *jātaka* se utiliza persistentemente este recurso literario, en los que se pueden encontrar una gran cuantía de ejemplos de la ingratitud de seres humanos hacia diferentes animales que habían mostrado benevolencia para con ellos, relatos en los cuales, como norma general, se les atribuye a estos las vidas pasadas del *buddha* Gautama, mientras se identifica a Devadatta como el ser humano desagradecido⁵²⁷. Además del Ja 73, se han revisado también otras fuentes primarias indias en las que aparecen como protagonistas diferentes tortugas.

⁵²⁵ Ichioka, 2012: 359.

⁵²⁶ Ohnuma, 2017: 79-80.

⁵²⁷ Según la University of Edinburgh (2021) algunos ejemplos representativos de esto son: *Mahākapi-jātaka* (Ajat 24), *Śatapatra-jātaka* (Ajat 34), *Rururāja-cariya* (Cp 16), *Tittira-jātaka* (Ja 37), *Takka-jātaka* (Ja 63), *Silavanāga-jātaka* (Ja 72), *Saccaṃkīra-jātaka* (Ja 73), *Akataññū-jātaka* (Ja 90), *Asampadāna-jātaka* (Ja 131), *Dūbhiyamakkaṭṭa-jātaka* (Ja 174), *Puṭabhata-jātaka* (Ja 223), *Javasakūṇa-jātaka* (Ja 308), *Succaja-jātaka* (Ja 320), *Godha-jātaka* (Ja 333), *Hiri-jātaka* (Ja 363), *Avāriya-jātaka* (Ja 376), *Mahākapi-jātaka* (Ja 407), *Dhūmakāri-jātaka* (Ja 413), *Sulasā-jātaka* (Ja 419), *Gaṅgamāla-jātaka* (Ja 421), *Aṭṭhāna-jātaka* (Ja 425), *Nigrodha-jātaka* (Ja 445), *Amba-jātaka* (Ja 474), *Ruru-jātaka* (Ja 482), *Mahākapi-jātaka* (Ja 516), *Sambula-jātaka* (Ja 519), *Upāligamaṅgāpālā-jātaka* (Mvu 3182).

Tabla 29 Relatos *jātaka* que narran historias de tortugas

Nº	Título original	Contenido
<i>Ja 73</i>	<i>Saccamkira-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un brahmán que arriesga su vida para salvar de una riada a un príncipe, una serpiente, una rata y un loro. El <i>bodhisattva</i> los alimenta y cuida, pero el desagradecido príncipe, tras ser entronizado, trata finalmente de matar al <i>bodhisattva</i> .
<i>Ja 178</i>	<i>Kacchapa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un alfarero que utiliza el ejemplo de una tortuga que pierde su vida por amar en exceso el estanque en el que reside, para exponer la necesidad de liberarse del apego.
<i>Ja 205</i>	<i>Gaṅgeyya-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el espíritu de un árbol que observa cómo los peces y tortugas de un río discuten sobre quién es el más bello.
<i>Ja 206</i>	<i>Kuruṅgamiga-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un ciervo que cae en la trampa del cazador, Devadatta. El ciervo, finalmente, es salvado por sus amigos el pájaro carpintero y la tortuga.
<i>Ja 215</i> ⁵²⁸	<i>Kacchapa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> era el ministro en el reino de Bārāṇasī que vio cómo una tortuga perdía la vida por su incapacidad para guardar silencio, historia que utiliza como símil para criticar la actitud del rey.
<i>Ja 273</i>	<i>Kacchapa-jātaka</i>	Un mono hiere a una tortuga y es castigado por ello. El <i>bodhisattva</i> es un ermitaño que observa el suceso.
<i>Ja 486</i>	<i>Mahā-ukkusa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un león. En esta fábula se hace una oda a la amistad, narrándose cómo un halcón logra salvar a sus crías con la ayuda de un águila pescadora, un león y una tortuga.
<i>Mvu 2244</i>	<i>Kacchapa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es una tortuga. Māra es un florista del que la tortuga logra escapar sabiamente, tras decirle que sería mejor que la lavase en el río antes de cocinarla, momento en el que logra huir nadando.

Tabla creada en base al repositorio en línea: *Jātaka Stories* (University of Edinburgh, 2021).

Dependiendo de la versión que se consulte, en las fábulas anteriores al UJI 164 se pueden encontrar ciertas distinciones en los detalles de los personajes, la época e incluso el lugar del rescate⁵²⁹. Sin embargo, como nexo común a la versión clásica del *Ja 73*, el rescate de la tortuga en el UJI 164 se realiza en un río. Precisamente en ese río, el joven libera a la tortuga con vida (Jp. *hōsei* 放生), acto que se considera de un gran valor ético desde el punto de vista budista, ya que se cree que esto repercute en la acumulación de un gran mérito religioso (Jp. *kudoku* 功德). Además, es en ese mismo río donde el comerciante debido a que había pretendido herir a la tortuga, acaba ahogándose tras vendérsela al joven. Aunque la presencia del río en esta fábula pudiera ser obviado como el hábitat natural de las tortugas, así como se discutirá a continuación, el rasgo principal que compartirán las diferentes versiones de esta fábula con el *Ja 73* es la

⁵²⁸ Se ha indicado anteriormente que el cuerpo principal de los relatos *Kacchapa-jātaka* (*Ja 215*) y *Baka-jātaka* (*Ja 38*) cuentan con claras similitudes respecto al cuarto relato del *Hitopadeśa* (Nakamura, 2009: 28).

⁵²⁹ Katada (1989), Miyata (1979).

amonestación de la ingratitud de los seres humanos en su moraleja. Precisamente, el mensaje ético de esta historia destaca la bondad de los animales, por encima de los humanos, a los cuales se les adscribe la ingratitud como aptitud genuinamente desarrollada. Tanto el relato homólogo en el KON 9-13 como la narración del UJI 164 sitúan esta fábula en la antigua India (Tenjiku 天竺), por lo que, una vez más, debemos viajar en el tiempo a través de la literatura budista *jātaka*, para comprobar en qué modo se transformó esta fábula a su paso por el continente asiático.

Puntos narratológicos principales que comparten las versiones de esta fábula:

1. Sucesos previos al rescate.
2. Rescate en el río.
3. Consecuencias kármicas tras el rescate.

Las versiones del *Hok* 8 y del *ZOT* 9 tampoco identifican la figura del *bodhisattva*. Sin embargo, como se podrá comprobar a continuación, cuentan con un rasgo común que llama la atención: el hecho de que se describa la bondad del hombre que rescata a las tortugas, como resultado de ser un devoto practicante del culto al *Sūtra del Loto*, aspecto que, por algún motivo, también ha sido omitido de la versión del UJI 164.

Tabla 30 Identificación de las vidas pasadas en las principales versiones analizadas

Personaje	<i>Ja</i> 73	<i>Ja</i> 178	<i>Ja</i> 215	<i>Rok</i> 3-25	<i>Mvu</i> 2244	KON 9-13	UJI 164
Tortuga	-	Ānanda	Kokālika	Ānanda	<i>buddha</i> Gautama	-	-
Alfarero	-	<i>buddha</i> Gautama	-		Māra (florista)	-	-
Brahmán	<i>buddha</i> Gautama	-	-		-	-	-
Rey		-	Ānanda		-	-	-
Príncipe	Devadatta	-	-	Devadatta	-	-	-
Consejero	-	-	<i>buddha</i> Gautama		-	-	-

Zorro	-	-	-	Sāriputta	-	-	-
Serpiente	Sāriputta	-	-	Moggallāna	-	-	-
Gansos		-	monjes		-	-	-
Rata	Moggallāna	-	-		-	-	-
Loro	Ānanda	-	-		-	-	-
Joven pudiente	-	-	-	<i>buddha</i> Gautama	-	-	-

Tabla creada por el autor.

La versión clásica de esta historia recogida en el *Ja 73* comienza narrando la mala conducta de un príncipe. La historia infiere que este príncipe es traicionado por sus súbditos, los cuales lo arrojan al río para terminar con su vida, como consecuencia a su comportamiento negativo. La versión del *Ja 73* hace hincapié en la relación kármica entre esta conducta deplorable y el sufrimiento que ésta le causa al propio príncipe, sirviendo esto como ejemplo contrapuesto a la actitud con la que se describe tanto al *bodhisattva*, el asceta que lo rescata, como los animales que también son arrastrados por el voluminoso caudal de un gran río.

Érase una vez, en Bārāṇasī, Brahmadata era quien reinaba. Éste tenía un hijo llamado el Príncipe Corrupto (P. Duṭṭhakumāra). Era cruel y desconsiderado. Hablaba a todo el mundo como si de una serpiente punzante se tratara, abusaba y robaba. Era, con sus familiares y con aquellos que desconocía, como el polvo que entra en un ojo, como un ogro que viene a devorar hombres, causaba estragos y alarma allá donde iba.

(*Ja 73.3.1-Ja 73.3.3*)

Un día, [cuando el príncipe estaba] deseando disfrutar [de un baño], fue con un gran séquito hasta la orilla del río. En cierto momento, una gran tempestad se acercó y se oscureció en todas las direcciones. Él dijo [dirigiéndose a su séquito de] sirvientes y esclavos: “Voy a hablar. Cogedme y llevadme hasta la mitad del río, bañadme, transportadme [ahora mismo].”

(*Ja 73.3.3-Ja 73.3.6*)

Entonces ellos le guiaron [hasta allí y] se dijeron unos a otros: “¿qué hará el rey [si nos descubre]? ¡Matemos a este hombre malvado! ¡Fuera de aquí desgraciado!”— [dijeron y] lo arrojaron al agua, tras lo cual se alejaron [del lugar de los hechos] y permanecieron en la orilla del río. “¿Dónde [está mi] hijo?”— fueron preguntados [los sirvientes, a lo que respondieron:]

“no le hemos visto [a su] hijo, vimos venir la tormenta y [cómo] se metía en el agua, se nos habrá [anticipado] y habrá regresado a la ciudad [primero]. Los ministros se acercaron al rey y éste dijo: “¿Dónde está mi hijo?” — preguntó. “No lo sabemos majestad. Vino la tormenta, creemos que se habrá [anticipado] y habrá regresado a la ciudad [primero].” El rey tras dejar la puerta abierta fue a la orilla del río y dijo: “Investigad”. [Sus súbditos] buscaron por aquí y allá, pero nadie encontró rastro del príncipe. Cuando las grandes nubes trajeron aquel torrente de lluvia, el [príncipe] vio flotando en el río un tronco de madera, se sentó sobre él y se marchó del lugar gimiendo de miedo, atemorizado de morir allí [ahogado]. (Ja 73.4.1-Ja 73.4.8)

Por aquel entonces, en el reino de Kāsi, en Bārāṇasī, un comerciante había enterrado en la orilla del río los cuarenta millones [de su gran] fortuna. Debido a su apego al dinero (P. *dhanataṇhāya dhanapiṭṭhe*) el peso de este *karma* [provocó] que se reencarnase como una serpiente. Precisamente en ese mismo lugar, otro hombre había enterrado treinta millones, y debido a su apego a las riquezas se reencarnó en una rata, justo allí mismo. Habitaban allí cerca del agua. El agua [desbocada del río] se había metido en su madriguera. Los animales salieron de allí y cruzaron el río, llegando hasta el tronco en el que estaba sentado el hijo del rey. Uno ascendió a un lado y el otro fue al otro. Así se aferraron [al tronco] todos juntos. Allí en la orilla del río había un árbol de seda (P. *simbalirukkha*), allí vivía un joven loro. Él cayó, debido a que el árbol fue derrumbado por la corriente del río. El joven loro no pudo echar a volar debido a la gran lluvia torrencial y se plantó precisamente en el flanco de aquel tronco. De este modo los cuatro eran arrastrados juntos por la corriente del río. (Ja 73.4.9-Ja 73.5.3)

En aquel entonces el *bodhisattva* había nacido en una familia noble de brahmanes, [en ese mismo reino], el reino de Kāsi. Cuando creció, abandonó su hogar para vivir como un asceta errante muy santo (P. *isipabbajjaṃ pabbajitvā*) y construyó una pequeña ermita donde el río torcía su cauce. [Allí] vivía. (Ja 73.5.4-Ja 73.5.6)

En la versión clásica del *Ja 73*, el *bodhisattva* es un brahmán. En esta fábula se lo describe utilizando el término con el que antiguamente se señalaba a los videntes (P. *isi* Sk. *ṛṣi*) que tenían la clarividencia de percibir la revelación de los Vedas. De este modo, la figura de un brahmán vidente es utilizada aquí para representar con admiración una de las vidas pasadas del *buddha* Gautama. Una vez más este resquicio lingüístico nos muestra cómo fueron compuestas las fábulas *jātaka*. Este relato probablemente fuera readaptado al contexto budista reinterpretándose esta idea a partir de algún relato antiguo anterior. No en vano, aquí, se

interpreta que el *bodhisattva* se reencarna dentro del seno de una familia de brahmanes, gracias a sus buenas acciones (Sk. *karman*), en vidas pasadas. Aquí, paralelamente, este detalle nos muestra cómo se yuxtapuso la sacralidad y nobleza social⁵³⁰ que se atribuía a este tipo de videntes brahmánicos— como sinónimo de «hombre venerable» o «santo» — junto con la reputación espiritual de un asceta errante (Sk. *śramaṇa*) que ha renunciado a su estatus social (P. *pabbajja*). Estos aspectos que se fusionan en el personaje que representa al *bodhisattva*, lo cual nos delata el origen brahmánico de este cuento, y una vez más, la forma en que los autores budistas cohesionaron diferentes ideas, lo cual derivó en la característica heterogeneidad de estos relatos catequéticos que componen el *Ja*.

Sin embargo, a su paso por los diferentes reinos chinos, y, probablemente debido a la popularización del budismo entre la población laica, la transformación de la ética que se esperaba de un practicante budista, dejó de delimitar a un determinado tipo de monje o asceta que renunciaba a la vida mundana, consagrándose progresivamente la imagen de los personajes laicos (Sk. *upāsaka*) como la figura representativa del practicante budista. Como sucediera en las diferentes versiones de la fábula del UJI 91 (véase 4.2), la transformación del personaje del *bodhisattva* pasará por varias etapas. En el arquetipo clásico de esta fábula (*Ja* 73), el

⁵³⁰ Lo que hoy en día se conoce vulgarmente como «castas», en el contexto indio se divide en: *jāti* (nacimiento u oficio) y *varṇa* (P. *vaṇṇa*) (jerarquía social, también significa: color). La división social de los cuatro *varṇa* es un constructo teórico de la clase brahmánica. La oposición entre las religiones śramánicas y el brahmanismo, fuese cual fuese la realidad social que los constructos teóricos reflejaban, queda constatada en la literatura india. Es conocido que el *buddha* Gautama rechazó abiertamente el sistema social, estratificado por — y para beneficio— de la clase brahmánica. Sus enseñanzas marcaron un antes y un después en la historia del pensamiento indio, precisamente debido a que instauró como base fundamental la creencia de que son las acciones (Sk. *karman*), y no el linaje o cualquier otra característica, lo que determina la *pureza* de un hombre. Esta idea, contrapuesta al *statu quo* instaurado por la clase brahmánica, es plausible en el texto budista *Vasala Sutta*: “No depende del nacimiento [que un hombre] sea de clase impura (P. *vasala*). No depende de su nacimiento que un hombre sea noble. Dependiendo de su *karma* es un hombre impuro, dependiendo de su *karma* es un hombre noble” (P. *brāhmaṇa*) (*Na jaccā vasalo hoti, na jaccā hoti brāhmaṇo, kammanā vasalo hoti, kammanā hoti brāhmaṇo” ti*) (*Sn* 136) (GRETIL 2020). Aunque, debemos puntualizar que, es cierto que este tipo de crítica, no fue exclusiva al pensamiento budista. Al parecer, en otras tradiciones indias también se ratifica esta idea —incluso dentro del contexto literario ortodoxo— donde se valora como “auténtico brahmán” a aquel que tiene un comportamiento ético o se ejercita correctamente en el desarrollo espiritual en busca de la liberación (Sk. *mokṣa*), independientemente de cuál fuera su nacimiento u oficio (*BṛU* III.5, *Ch* IV.4.1-5, *Mbh* III.261.15; también en el texto jainista *Uttarajjhāyā* XXV, 21-28) (Nara, 2010: 55-56). El hecho de que se haya identificado esta narrativa crítica también en textos de origen brahmánico denota la contraposición, pero también la influencia del contexto śramánico, al menos a nivel teórico-filosófico, en contrapartida al gran número de brahmanes que probablemente, aun en la cúspide social, no correspondían con el que se convirtió en el ideal ético, al cual las enseñanzas del *buddha* Gautama, claramente contribuyeron significativamente (Bronkhorst, 2007, 2009, 2011b, 2013).

bodhisattva es descrito como un brahmán, mientras que en el *Mvu* 2244, el centro de atención pasa a ser la tortuga. Este animal es identificado como el *bodhisattva* en esta versión por primera vez en toda la tradición india adscrita al género *jātaka*. El relato del *Mvu* 2244 sitúa el río en la misma región que el *Ja* 73. Sin embargo, aquí es un florista quien se topa con una tortuga, la cual, dotada de un gran intelecto cuenta con el don de comunicarse con los humanos. Gracias a esto, la tortuga con su gran sabiduría logra escaparse de su captor. Esta idea del *Mvu* 2244⁵³¹ en la que el *bodhisattva* es una tortuga⁵³², sería reinterpretada posteriormente en las fuentes chinas, recuperando una vez más el protagonismo un ser humano. Así pues, la idea de un hombre bondadoso que rescata a una tortuga se puede encontrar en la versión china más antigua de esta fábula: el *Rok* 3-25⁵³³. En su descripción inicial, el *Rok* 3-25⁵³⁴ identifica a un hombre adinerado como el *bodhisattva*, el cual se apiada de una tortuga, la compra por una gran cantidad de dinero, y tras curarle las heridas, la libera en el río⁵³⁵. La transformación del pensamiento budista aquí queda evidenciada por la forma en la que se introduce al protagonista de esta historia. La descripción deja clara la intención editorial del *Rok*, donde el *bodhisattva* pasará a definirse como el ideal del Mahāyāna. Será desde este momento cuando esta fábula comenzará a transformarse y tomar la forma que llegó a adquirir gran popularidad en la sociedad japonesa medieval, relatando las vicisitudes de un joven que bondadosamente rescata en un río a una tortuga, temiendo que pudiera sufrir algún daño.

⁵³¹ A pesar de su incoherencia estructural, se cree que algunas partes de la voluminosa obra del *Mvu* — adscrita a la escuela antigua Lokottaravāda— ostentan una gran antigüedad. El análisis histórico-lingüístico del *Mvu* atestigua que algunos de sus pasajes más antiguos, probablemente se remontan al s. II a. C. Aunque este texto se presenta como una introducción histórica a la colección de textos *Vinaya*, más de la mitad de su contenido está compuesto por relatos *jātakas* y *avadānas*. Estas historias, introducidas desde el Canon, muestran el prelude de diferentes ideas mahāyānicas. (Mylius, 2015: 307-308).

⁵³² El uso de la tortuga como animal que metafóricamente representa a un reputado asceta que mantiene bajo control sus seis sentidos (Sk. *ṣaḍ-indriya* Jp. *rokkon* 六根, IBJ, 2014: 1076), entre los cuales se incluye la consciencia, es un recurso literario que ha sido comúnmente introducido también en otros textos budistas (Miyamoto, 2008: 122).

⁵³³ Itō, 2016: 87.

⁵³⁴ La versión china más antigua de esta fábula, el *Rok* 3-25, fue modificada intencionadamente en miras a concienciar a gobernantes en la ética budista, por lo que se pueden encontrar ciertos detalles narratológicos ausentes en la historia tradicional del *Ja* 73 (Katada, 1989). Para una traducción elaborada de esta versión véase Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 132-141.

⁵³⁵ Itō, 2016: 91.

Tabla 31 Sucesos previos al rescate en el río

Episodio	Fuente original	Traducción
Rok 3-25	<p>昔者菩薩。爲大理家。積財巨億。常奉三尊。慈向衆生。觀市觀鼈。心悼之焉。問價貴賤。鼈主知菩薩有普慈之德尚濟衆生。財富難數貴賤無違。答曰。百萬。能取者善。不者吾當烹之。</p> <p>(T0152_03.0015a16-T0152_03.0015a20)</p>	<p><u>Antaño, el bodhisattva había nacido en una familia millonaria. [Éste] poseía un corazón compasivo por todos los seres sintientes y constantemente veneraba las Tres Joyas.</u> Cuando estaba mirando hacia el mercado, una tortuga se topó en su campo de visión y sintió dentro de su corazón una gran pena por ella. El <i>bodhisattva</i> que contaba con una amplia compasión por todos los seres, preguntó por el precio de ésta. Sabido era que daba prioridad a salvar a todos aquellos que lo necesitaban, y, además, se hablaba sobre lo incalculable que era su fortuna, por lo que el dueño, le respondió: “Son cien mil monedas. Si alguien paga cien mil monedas por ella se la venderé, sino yo mismo acabaré cocinándomela”.</p>
<p>Mvu 2244.2.1- Mvu 2244.2.4</p>	<p>2. <i>bhūtapūrvam bhikṣavo atītam adhvānaṃ nagare vārāṇasī kāsījanapade paripātrikā nāma nadī // tasyā kūle aparamālākārasya vanamālaṃ / asau dāni mālākāro mālasyaiva taṃ velaṃ vanamālam āgatvā puṣpāṇi udviciya puṣpakaraṇḍakam ādāya mālākāraṇāto nirdhāvati grāmābhimukho ca prasthito.</i></p>	<p>2. Antaño, monjes, en el reino de Kāśī, en la ciudad de Vārāṇasī (P. Bārāṇasī) había un río llamado Paripātrikā. Frente al banco de ese río [vivía] un florista. En un momento dado, el florista vino a esta área a recoger flores trayendo consigo una cesta para guardarlas. El florista se apresuró hacia la villa [y allí] permaneció.</p>
KON 9-13.1 ⁵³⁶	<p>1. 今昔、<u>天竺ニ一人ノ人有て、財ヲ買ハムガ為ニ、錢五千兩ヲ子ニ持テ、隣国ニ遣ル。子、然レバ、錢ヲ取テ行クニ、大キナル河ノ辺ヲ行ク。</u></p>	<p>1. Hace ya mucho tiempo, <u>un hombre que vivía en India envió a su hijo a un país vecino con cinco mil monedas para que comprase objetos preciosos. Poco después de partir con el dinero, el hijo llegó a la orilla de un gran río.</u></p>
UJI 164.1	<p>1. 昔、<u>天竺の人、宝をかはんために、錢五十貫</u>を子にもたせたやる。</p>	<p>1. Antiguamente, <u>un hombre en la antigua India hizo portar a su hijo con una ristra de cincuenta monedas para comprar un tesoro.</u></p>

⁵³⁶ La traducción española del KON 9-13 se ha tomado desde De Esteban, 2019: 77-78.

ZOT 9.1	<p>1. 唐ノ泉州ニ嚴恭ト云者アリケリ。親ニ只一子也。法華ヲ信ジテ、読誦書写、其ノ功德シテ、人、「嚴法華」ト伝ケル。慈悲者也ケル。親ニ錢ヲ五万乞テ、為売買以船揚州へ渡リケル。</p>	<p>1. En el reino de Morokoshi, en Senshū vivía un hombre llamado Mineyuki. Era hijo único. <u>Creía en el Sūtra del Loto, lo recitaba y copiaba [con asiduidad]. Gracias al gran mérito religioso que acumulaba por esto, era conocido como el “hombre del Sūtra del Loto”.</u> Era un hombre compasivo y bondadoso. <u>Solicitó a sus padres 50 000 monedas para comprar y cruzó en barco hasta Yanju (Ch. Yáng jù).</u></p>
---------	----------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Como se puede observar en la tabla anterior, las versiones japonesas del KON, UJI no especifican la región en la que se desarrolla este relato. Simplemente lo sitúan en la antigua India (Tenjiku 天竺). Mientras tanto, en el ZOT, se mantiene la región china de Quánzhōu (Jp. Senshū), descrita anteriormente en la versión china del *Hok*, como el enclave de este relato. A pesar de esta diferencia, sustancialmente las versiones japonesas concuerdan con el prefacio del *Hok* y narran que un joven recibe el encargo de sus padres de llevar una gran cuantía de monedas para comprar un tesoro.

Hok 8

揚州嚴恭者。本泉州人。家富於財。而無兄弟。父母愛恭。言無所違。陳大建初。恭年弱冠。請於父母。欲得錢五萬往揚州市。父母從之。恭乘船載錢而下。去揚州數十里許。 (T2068_.51.0085c04-T2068_.51.0085c07)

En las versiones ulteriores al *Mvu* 2244, el ideal del hombre que rescata a la tortuga se iría desarrollando paralelamente con las creencias budistas que socialmente adquirieron mayor popularidad entonces. Así como se puede observar en la tabla anterior, en este punto introductorio del relato, llama la atención que en el relato del ZOT se pormenorice como premisa que este hombre es un fiel practicante budista que lee y copia asiduamente el *Sūtra del Loto* (法華ヲ信ジテ、読誦書写、其ノ功德シテ、人、「嚴法華」ト伝ケル). Además de que su gran bondad (慈悲者也ケル) se describe como el fruto de esta práctica. Esto concuerda con la descripción del *bodhisattva* en el *Ja* 73, donde se narra a éste como un asceta que ha cultivado la compasión (P. *anuddayya*) y el amor universal (P. *mettā*), conceptos que equivalen al término

japonés de *jihī* 慈悲⁵³⁷, utilizado en este apartado introductorio del ZOT. De hecho, tal es el fervor de este hombre que se llega incluso a decir que es conocido con el apelativo de: “el hombre del *Sūtra del Loto*” 「嚴法華」. Esta afirmación (嚴法華⁵³⁸), al igual que las alusiones a su rutina religiosa diaria⁵³⁹ aparecen también en el *Hok* 8, texto que, así como su propio título revela, aspira a ser una obra biográfica de precisamente el *Sūtra del Loto* 『法華伝記』. Sin embargo, aunque la versión del ZOT 9 es cronológicamente posterior, en las versiones de este relato en el UJI y KON no aparece mención alguna al *Sūtra del Loto*.

En la versión clásica del *Ja* 73, el relato prosigue narrando cómo el *bodhisattva* rescata al príncipe, después de haber socorrido a una serpiente, una rata y un loro. Estos animales son salvados de la gran corriente de un gran río, escenificándose así con este acto un patrón clásico en el género *jātaka*: el sacrificio y altruismo del *bodhisattva* en arriesgar su vida en salvar a otros seres vivos.

Cuando el [asceta] estaba merodeando a medianoche, escuchó el alarido del príncipe y pensó: “Un asceta (P. *tāpasa*) como yo, que ha cultivado la compasión (P. *anuddayya*) y el amor universal (P. *mettā*), habiendo visto esto, [no permitiría que esta] injusticia, la muerte de este hombre sucediera. Lo sacaré del agua. Yo le rescataré y salvaré su vida.” Le dijo a aquel [hombre] para tranquilizarlo: “¡No tengas miedo, no temas! Avanzó cortando la corriente del río e hizo que se agarrase al extremo de un tronco. Tiró con la fuerza y vigor de un elefante (P. *nāgabalo thāmasampanno*), [tanto que] de un impulso lo arrastró hasta depositar al príncipe a salvo en la orilla. (*Ja* 73.5.6-*Ja* 73.6.4)

Entonces viendo a la serpiente [y a los otros animales], los sacó [del río] y los llevó a su ermita. Allí, hizo un fuego y [les dijo]: “Debéis haberos debilitado”. Primero [atendió] y calentó el cuerpo de los animales, los más débiles, y después hizo lo mismo con el príncipe. Hizo que se recuperasen primero los animales, los más débiles, y después atendió al príncipe, ofreciéndoles diversos tipos de frutas y alimentos. (*Ja* 73.6.4-*Ja* 73.6.8)

⁵³⁷ Para un estudio detallado de este concepto, fundamental al pensamiento budista, véase Nakamura (2020).

⁵³⁸ T2068_ .51.0085c24, T2068_ .51.0086a08.

⁵³⁹ 所贖龜也。父子驚歎。因揚州起精舍。專寫法華經 (T2068_ .51.0085c21-T2068_ .51.0085c22) . [...] 持此奉法華 (T2068_ .51.0086a01).

El príncipe [pensó]: “Este asceta impostor, no me ha tratado como un príncipe, al mostrar [mayor] respeto a estas bestias (P. *tiracchānagatānam*)” — [dijo] sintiendo ira (P. *āghātam*). Tras esto, pasaron los días y para cuando la gran riada se calmó, los cuatro ya habían recobrado sus fuerzas. La serpiente le dijo al asceta entonces: “Noble hombre, me has hecho un gran favor. No soy precisamente pobre, tengo escondida [una gran] fortuna en cierto lugar, cuarenta millones de oro. Si crees que necesitas fondos, yo puedo dártelo todo. Deberás venir al lugar y llamarme [diciendo en alto]: “serpiente” — le dijo y se marchó. La rata entonces también le invitó precisamente al asceta [a pasar a recoger la fortuna que tenía escondida]: “en cierto lugar has de llamarme [diciendo]: “rata” — le dijo y se marchó”. El loro de este modo también mostró sus respetos al asceta diciéndole: “Noble hombre, yo no tengo riquezas de ese tipo, pero deberías venir a mi morada. Allí si preguntas por el loro, yo congregaré a mis congéneres y te podré ofrecer una gran cantidad de arroz rojo— le dijo [también] y se marchó. El siguiente fue [el malhechor], quien, sin proclamar palabra alguna, y con la actitud de aquel que traiciona a un amigo (P. *mittadūbhidhammesu*) pensó: “en cuanto se acerque a mí en el futuro lo mataré”. “Noble hombre, venga a visitarme cuando sea rey y yo le trataré [cubriendo] las cuatro necesidades (P. *catuhi paccayehi*)⁵⁴⁰ — le dijo [también] y se marchó. Después de marcharse, el príncipe, no mucho después de aquello, se convirtió en rey. (*Ja* 73.6.8- *Ja* 73.7.7)

En el *Ja* 73, no solamente el *bodhisattva* recuerda sus existencias anteriores, sino que puede observarse cómo los animales rescatados ofrecen recompensar al asceta con los tesoros que habían ocultado en sus vidas humanas anteriores. Este detalle quizás trate de enfatizar el más alto grado de santidad (Sk. *arhat*, P. *arahant* Jp. *arakan* 阿羅漢) que se atribuye a los discípulos del *buddha* Gautama, ya que al final del *Ja* 73, estos son identificados como los animales rescatados. Además, otra prueba de ello es el hecho de que estos animales y sus respectivas fortunas sean descritas en orden jerárquico, lo cual debe ser una parábola del desarrollo espiritual que se atribuía a los discípulos del *buddha* Gautama, ya que el loro, descrito como la vida pasada de Ānanda, probablemente esté haciendo referencia a la adquisición tardía que la tradición budista le atribuye a éste del grado de *arahant*. En cualquier caso, el loro también ofrece al asceta lo mejor de entre sus alimentos. Esto es así, porque esta versión clásica, describe a los animales como ejemplo ético. Por el contrario, el príncipe, ofendido por no

⁵⁴⁰ 四資具 (PAL, 2005: 185).

obtener un trato preferente, llega incluso a maquinarse, dominado por odio acabar con la vida del *bodhisattva* en el futuro. Llegados a este punto, podemos observar cómo el pilar central del mensaje ético de la fábula del *Ja 73*, continúa preservando la línea ética tradicional al género *jātaka*, amonestándose la actitud desagradecida de los seres humanos, a través del ejemplo de los animales, que son descritos como merecedores de un trato ecuánime, de forma paralela, claro está, a la actitud idílica que se infiere del comportamiento ejemplar con el que se describe al *bodhisattva*.

La versión del *Mvu 2244* no narra un rescate. Por el contrario, cuenta cómo la tortuga, el *bodhisattva* en esta fábula, logra escapar del florista que la atrapa en el río. Esta fábula continúa con la línea argumental en la que se describe al *bodhisattva* como un animal prodigioso, capaz de mantener la calma, razonar y expresarse de tal forma que mediante su lucidez logra escaparse por sí mismo. Aquí, el rescate del río toma un matiz nuevo. En esta versión el hombre que atrapa a la tortuga, aunque de una forma mucho más sutil, es nuevamente descrito como un ser egoísta que trata de aprovecharse de su encuentro con esta extraordinaria tortuga. De este modo, la línea argumental con la que se trata de alentar el comportamiento ético mantiene el pilar central de la versión clásica del *Ja 73*. Sin embargo, en el *Mvu 2244* el florista representa a Māra. Por lo tanto, aquí, identificar al personaje que trata de retener a la tortuga contra su voluntad, resulta en un efecto alentador en miras a promulgar la introspección en el lector, ya que en el marco cultural indio en el que se transmitieron estas fábulas, Māra, se utilizaba como recurso metafórico para representar la ignorancia y debilidad propias (Sk. *avidyā*), de modo que este apartado narratológico, en realidad, no hace más que incitar a la práctica budista, que no es otra que el proceso individual de revertir las causas del sufrimiento. Con esta parábola se indica la sapiencia con la que actúa el *bodhisattva*, el cual logra escaparse gracias a su intelecto de las redes del florista. En la fábula del *Mvu 2244*, el rescate en el río se convierte en un relato para distinguir la gran sabiduría de la tortuga. El *Mvu* atribuye la narración de esta historia en primera persona al *buddha* Gautama.

Tabla 32 El rescate en el río

Episodio	Fuente original	Traducción
Rok 3-25	<p>菩薩答曰。大善。即雇如直持鼈歸家。 澡護其傷。臨水放之。 (T0152_.03.0015a20-T0152_.03.0015a21)</p>	<p>El <i>bodhisattva</i> aceptó pagar las cien mil monedas. Rápidamente entregó la cantidad acordada y compró dicha tortuga. Llevó la tortuga a su casa y curó sus heridas. Tras realizarle los cuidados que necesitaba, la liberó en el río.</p>
<p>Mvu 2244.2.4- Mvu 2244.4.2</p>	<p><i>tato ca nadīto kacchapo uddharitvā gomayaṃ bhakṣayati tasya mālākārasya avidūre // so tammālākāreṇa dṛṣṭo / tasya etad abhūṣi / śobhano mama ayaṃ adya kacchapo olaṃko bhaviṣyati // tena dāni taṃ puṣpakaraṇḍaṃ ekānte sthapiya so kacchapo gṛhīto // so taṃ tahiṃ puṣpakaraṇḍe prakṣipati / taṃ ca so kacchapo mānuṣikāye vācāye āha //</i></p> <p>3. <i>imāhaṃ kardamamrakṣito tato mayetaṃ puṣpaṃ kardamena vināśiṣyati / atra me uduke dhovitvā karaṇḍe prakṣipa / tad ete puṣpā na vināsyanti // so dāni mālākāro paśyati // śobhano khalv ayaṃ kacchapo gacchāmi taṃ atra uduke dhovāmi / tato eṣā puṣpāni na vināśiṣyanti kardamena //</i></p> <p>4. <i>so paitṛkaviṣaye śuṇḍikāpaṃcamāni aṃgāni prasāretvā tasya mālākārahastāto bhraṣṭo //</i></p>	<p>Entonces, la tortuga sacó desde el río estiércol de vaca⁵⁴¹ (Sk. <i>gomaya</i>) y se lo comió no muy lejos de aquel florista. El floricultor la vio, organizó las flores que portaba [y pensó] que sería espléndido [llevarse] a la tortuga en ese momento por lo que la metió dentro de su cesto. De este modo, llevó a la tortuga a un lugar seguro. La tortuga aceptó [ser atrapada] apaciblemente. El [floricultor] depositó cuidadosamente a la tortuga en la cesta para flores, [tras lo cual] la tortuga le habló con voz humana diciéndole:</p> <p>3. “Estoy embadurnada de barro, se mancharán las flores con el barro, así que méteme en el cesto después de lavarme con agua, así no se mancharán las flores. El hombre la miró [y pensó]: “Esta tortuga es una maravilla, iré con ella y la lavaré en el agua entonces, de este modo las flores no se mancharán de barro”.</p> <p>4. La depositó en su entorno natural y ésta estiró su cuerpo y cuello, cayendo [al agua] desde las manos del floricultor.</p>
<p>KON 9- 13.2.1- KON 9- 13.2.6-</p>	<p>2.其ノ時ニ、船ニ乗テ行ク人有リ。此ノ子、船ノ方ヲ見レバ、亀五ツ、船ヨリ頸ヲ指出デ、有リ。此ノ錢持タル人、立チ</p>	<p>2. Había allí un hombre a bordo de un barco. <u>El hijo observó que el barco llevaba cinco tortugas que sacaban la cabeza por la borda.</u> «¿Qué vas a hacer con esas tortugas?» — <u>preguntó.</u> «Matarlas y sacar</p>

⁵⁴¹ *Cow-dung* (MW, 1960: 366).

	留リテ、 <u>「其レハ何ゾノ亀ゾ」ト問ヘバ、船ノ人云ク、「殺シテ為キ要ノ有ル也」ト。此ノ錢持タル人云ク、「其ノ亀、我レニ売り給ヘ。買ハムト思フ」ト。船ノ人ノ云ク、「無限キ要有テ、構テ釣り得タル亀也。然レバ、微妙ノ直也トモ、不可売ズ」ト。錢持ノ人、手ヲ摺テ強ニ乞ヒ請テ、此ノ持タル錢、五千兩ヲ以テ亀五ヲ買取テ、水ニ放テ去ヌ。</u>	provecho de ellas» — respondió el hombre. «Si es así, véndemelas a mí. Yo te las compraré» — le propuso. «Estas tortugas no voy a entregarlas, así como así. ¡Mi trabajo me ha costado atraparlas! Por mucho que me des, no te las cederé», dijo el otro. <u>Pero juntando las palmas de las manos en gesto implorante y sin atender a los argumentos del hombre, el joven insistió en que se las vendiera y acabó por ofrecerle las cinco mil monedas que llevaba, con las que redimió a las tortugas y las devolvió al río.</u>
UJI 164.2.1- UJI 164.2.6	2. 大きな河のはたを行に、舟にのりたる人あり。 <u>舟のかたをみやれば、舟より亀、くびをさし出したり。錢もちたる人、立どまりて、「その亀をば、なにのれうぞ」ととへば、「殺して物にせんずる」と云。「その亀買ん」といへば、この舟のいはいはく、「いみじき大切の事ありて、まうけたる亀なれば、いみじきあたひなりとも、うるまじき」よしをいへば、猶あながちに手をすりて、此五十貫の錢にて、亀を買取て、はなちつ。</u>	2. Cuando paseaba por la orilla del gran río, había un hombre montado en una barca. Al mirar hacia la barca, <u>divisó que una tortuga asomaba su cuello desde el navío.</u> El joven que llevaba el dinero se paró y dijo: <u>“¿Qué va a hacer con esa tortuga?” “La mataré y haré algo con ella”</u> — respondió el hombre. Cuando el joven le dijo que quería comprarla, el hombre desde el barco le contestó que la tortuga era muy valiosa para él por un motivo importante, y que por mucho que pagase, no se la daría. Pero, el joven no dejó que rechazase su oferta y <u>le rogó encarecidamente que se la vendiera por las cincuenta monedas que llevaba consigo. Después de esto, liberó a la tortuga.</u>
ZOT 9.2.1- ZOT 9.2.2	2. 海路ニ亀ヲ五十、船ニ入テ為売買者ニアヒテ、亀ハコトニ命ヲヲシム者也。助タク思テ、 <u>「我ニ有五万錢。彼ヲ買ハシ」ト云う。即チ買了ヌ。</u>	2. En esa ruta marítima <u>había cincuenta tortugas.</u> Éstas se habían metido en la embarcación, por lo que tras encontrarse con el vendedor vio cómo la vida de las tortugas estaba en peligro. Pensó en rescatarlas y dijo: <u>“Tengo aquí cincuenta mil monedas, las quiero comprar.” Así [fue cómo] las compró.</u>

En la tabla anterior se puede comprobar cómo las versiones japonesas del UJI, KON y ZOT comparten este episodio narratológico. Comparativamente el ZOT, una vez más, muestra una precisión narrativa y similitud mayor con el *Hok* 8, lo que nos indica la plausibilidad de que el texto del ZOT 9 se tradujera desde alguna versión escrita de esta fuente china. Algunos detalles como el número de tortugas que había en la embarcación (答有五十), así como la

cantidad de dinero (我正有錢五萬) con la que el hombre las compra para después liberarlas, concuerdan en las versiones del *Hok* 8 y ZOT 9.

Hok 8

逢江中一船載龜。將詣市賣之。恭問。知其故念龜當死因請贖之。龜主曰。我龜大頭別千錢乃可。恭問幾頭。答有五十。恭曰。我正有錢五萬。願以贖之。龜主喜取錢付龜而去。恭盡以龜放江中。(T2068_.51.0085c07- T2068_.51.0085c12)

Por otro lado, los relatos del UJI y el KON mantienen esta estructura principalmente, aunque algunos detalles muestran cierta disparidad con esta fuente china. En cualquier caso, el joven que libera a esta tortuga (o grupo de tortugas), retratado como un fervoroso practicante del *Sūtra del Loto*, pasa a ser el protagonista. La figura de este joven aquí, nos evoca el alto sentido moral que profesa el *bodhisattva* en la tradición *jātaka*. Sin embargo, a pesar de que se mantiene la connotación ética budista de profesar compasión por los animales⁵⁴², el concepto del *bodhisattva*, también como epíteto, se encuentra omitido de esta historia, con la excepción del *Rok* 3-25. Esto es comprensible, ya que, en el UJI, la figura clásica del *bodhisattva* es excluida de su narrativa. En muchos de sus relatos se puede percibir la exaltación a las diversas deidades⁵⁴³ y otro tipo de creencias características del Mahāyāna⁵⁴⁴. Por lo tanto, en el UJI, la ausencia del *bodhisattva* como personaje representativo de la práctica ética no nos debe sorprender en exceso, ya que este apelativo en el Japón medieval era asociado, principalmente, a este tipo de deidades con capacidades milagrosas. Ahora bien, desde la versión clásica del *Ja* 73, incluso las versiones en las que no aparece el *bodhisattva* continúan exhortando, eso sí, de

⁵⁴² El UJI 7, UJI 48, UJI 59, entre otros, son otros cuentos en los que se puede observar la clara influencia del mensaje budista que anima a profesar compasión por los animales. Como ejemplo de este bagaje religioso, tómesese como ejemplo la reticencia en herir a estos intencionadamente (Jp. *fusesshō* 不殺生) de los relatos del UJI 44 y UJI 127. Sobre otros textos japoneses en los que se hace referencia a esto, véase Ishiguro (2006). Sobre una revisión de la subjetiva interpretación de probablemente monjes budistas japoneses sobre el concepto del renacimiento, así como la exaltación del budismo Mahāyāna en algunos relatos del UJI véase Villamor (2024b).

⁵⁴³ De entre estas deidades budistas destacan: el *buddha* Amitābha (Jp. Amida) 阿彌陀仏 (UJI 6, UJI 43, UJI 133, UJI 169), Avalokiteśvara (Jp. Kannon) 觀音菩薩 (UJI 67, UJI 82, UJI 89, UJI 91, UJI 96, UJI 107, UJI 108, UJI 131, UJI 179) (Takahashi y Masuko, 2018b: 65); Kṣitigarbha (Jp. Jizō) 地藏菩薩 (UJI 16, UJI 44, UJI 45, UJI 70, UJI 82), Mañjuśrī (Jp. Monju) 文殊菩薩 (UJI 175), Samantabhadra (Jp. Fugen) 普賢菩薩 (UJI 104), Maitreya (Jp. Miroku) 弥勒菩薩 (UJI 193), Vaiśravaṇa (Jp. Bishamon) 毘沙門 (UJI 85, UJI 101, UJI 192), Acalāgra (BON, 1968: 14) (Jp. Fudō Myō-ō) 不動明王 (UJI 16, UJI 38, UJI 170, UJI 193) (Takahashi y Masuko 2018a, 504-505).

⁵⁴⁴ Villamor, 2024b.

diversas maneras, a la práctica ética, infiriéndose diferentes sucesos imprevistos que son interpretados como las consecuencias kármicas en las que incurren los personajes.

El *bodhisattva* consideró inmediatamente [la propuesta de los seres que había rescatado] y fue primero a visitar a la serpiente. Se paró cerca [del lugar que le había señalado ésta y la] llamó diciendo: “¡serpiente!”. Nada más pronunciar esto, la serpiente se presentó allí y saludó respetuosamente al *bodhisattva*, tras lo cual le dijo: “Mi señor, en este lugar están escondidos los cuarenta [millones de mi gran] fortuna, desentiérralos y tómalos contigo”. El *bodhisattva* respondió: “sea así, cuando surja la necesidad, lo tendré en cuenta”— dijo y se marchó al lugar donde vivía la rata y la llamó. La rata también actuó del mismo modo. El *bodhisattva* fue entonces también a visitar al loro, al cual llamó tal y cómo se lo había indicado éste. Nada más oír esto, el loro bajó de la copa del árbol donde se encontraba y saludó educadamente al *bodhisattva* y le preguntó: “¿desearía mi señor que le trajera a mis parientes para que le traigan [el mejor y] más natural arroz desde la región del *Himālaya*?” (*Ja* 73.7.7- *Ja* 73.8.5)

El *bodhisattva* rechazó también al loro diciéndole que lo tendría en cuenta en el momento que así lo necesitara. Así, fue al reino a examinar [la actitud del príncipe]. Tras instalarse en el jardín real y arreglando su apariencia entró en la ciudad con la vestimenta de un monje budista mendicante. En aquel momento, el traicionero rey⁵⁴⁵— en medio de toda la parafernalia y altivez [que inducía] con su gran séquito— rodeaba la ciudad, montado en su elefante. El rey, divisando al *bodhisattva* desde la distancia, dijo: “[Vaya, vaya, pero], ¿qué tenemos aquí? El falso asceta (P. *kūṭatāpasa*) se ha aprovechado y embuchado [con el alimento] de mi reino y ahora ha venido aquí deseando quedarse. Debería cortarle la cabeza ahora mismo” — dijo a los allí congregados. “Oh gran rey, ¿qué [quiere que] hagamos?” — contestaron. “Aquel asceta impostor, ha venido porque quiere pedirme algo, este asceta de mal augurio⁵⁴⁶, ha venido a verme sin traerme nada, y encima se lleva esas [ofrendas que recibe en mi reino]. “Atrapadlo, atadle las manos a la espalda y golpeadlo sin cesar por todos lados. Sacadlo de la ciudad y en el lugar de las ejecuciones, cortadle la cabeza. Después, con las lanzas atravesad su cuerpo — ordenó el rey. (*Ja* 73.8.5-*Ja* 73.10.2)

“De acuerdo” — dijeron [sus hombres] obedeciendo la orden del rey. Fueron y atraparon al Gran Ser (P. Mahāsatta), inocente de toda culpa, lo golpearon sin cesar por todos lados y lo

⁵⁴⁵ P. *mittadūbhirājā*, literalmente: «el rey que traiciona a sus amigos».

⁵⁴⁶ P. *kāḷakaṇṇikāṭapasassa*, compuesto que significa literalmente: «del asceta de orejas negras» (PAL, 2005: 103).

llevaron hasta el lugar de ejecuciones. [Sin embargo], aquellos hombres no lograron que el *bodhisattva*, [aun estando] magullado y dolorido mostrara un ápice de dolor o pronunciara palabra alguna de súplica⁵⁴⁷. Tras lo cual recitó el siguiente verso:

*Ja_I,8.3(=73).1: “Es cierto el proverbio
sobre la [ingratitude de] algunos hombres.
Hubiera sido mejor dejar que la corriente te llevara,
en vez de salvarte. || Ja_I:72 ||⁵⁴⁸*

Entonces, [los soldados] dijeron que era verdad; que precisamente, este refrán era cierto. Algunos de los hombres allí presentes, unos pocos, sabios y versados dijeron: “dice que hubiera preferido rescatar el madero que era arrastrado por la corriente del río y llevarlo hasta la orilla, [ha dicho que] ese [acto] hubiera sido más bello — decían entre sí los hombres sabios, los cuales decían la verdad. Tras lo cual preguntaron [al asceta]: “¿por qué motivo [has dicho esto]?” [El *bodhisattva* les respondió:] “Ciertamente yo le cociné gachas de arroz para que pudiera comerlas, lo calenté cuando estaba helado de frío y además atravesé otros grandes peligros para finalmente agasajarlo con un collar de guirnaldas, todo lo que hice fue en su favor.

Ciertamente éste no es un hombre cualquiera, sino que es malvado, traiciona a sus amigos y es desagradecido. Debido a la gran riada, estaba siendo arrastrado, pero yo lo tomé por sus manos y lo salvé. Esto no fue buena idea. Ahora, por haber rescatado a este malhechor, esto me ha repercutido a mí en un gran sufrimiento”. (*Ja 73.10.2-Ja 73.11.4*) “Por este motivo precisamente he dicho esto cuando era apaleado por todos lados. Los hombres sabios que escucharon esto dijeron: “Dejemos a este hombre en paz, ¿qué beneficio obtendríamos de un rey así?” El *bodhisattva* tras informar [a estos hombres] de lo que había sucedido dijo: “Incluso con aquel gran torrente [arriesgué mi vida y] lo salvé, pero debido a esto me he causado a mí mismo un gran sufrimiento. Ningún sabio antes me había explicado [que un acto noble me podría causar tanto dolor]”. Al escuchar esto, los guerreros y brahmanes que vivían en la ciudad dijeron: “Este malvado rey que traiciona a sus amigos, no es capaz de reconocer el acto bondadoso ni la virtud de este hombre, del benefactor que salvó su vida. De ninguna manera

⁵⁴⁷ La fuente original indica literalmente que el *bodhisattva* no rogó ayuda, ni solicitó clemencia por este castigo injusto, ni tan siquiera implorando el auxilio de su madre y padre (P. *amma tātā...*).

⁵⁴⁸ En la fuente primaria estos versos son idénticos a la séptima recitación del *Ja 482, jāta* versionado como el UJI 92.

obtendremos felicidad, [si lo seguimos sirviendo]” — dijeron enfadados y se alinearon para rodearlo. Tras esto, cuando el rey pasaba montado en su elefante, lo atacaron con sus arcos, sables, con piedras y martillos. Lo atraparon y tomándolo por los pies, tiraron de él, para después lanzarlo al foso.” (*Ja* 73.11.4-*Ja* 73.12.9)

[Tras esto] consagraron y proclamaron al *bodhisattva* como [su nuevo] rey. Un día cuando éste reinaba, basándose en el *dharma*, fue con su gran séquito a buscar a aquella serpiente y cuando llegó a su hogar la llamó a la voz de: “¡Serpiente!”. La serpiente fue a verlo y tras saludarlo cortésmente dijo: “Como le dije, aquí tiene mi tesoro, tómelo”. El rey entregó los cuarenta [millones de oro de dicha] fortuna (P. *cattālisahiraññakoṭidhanam*) a sus consejeros reales y fue en busca de la rata. La rata también saludó al rey cortésmente y le entregó los treinta millones de su tesoro. Así, nuevamente, el [nuevo] rey, [el *bodhisattva*], repartió esto a sus ministros y fue al hogar del loro. Lo llamó y el loro apareció igualmente y lo saludó inclinándose como saludo antes sus pies le dijo: “Le traeré un montón de arroz.” El rey dijo: “Cuando la necesite lo pensaré, tráeme el arroz entonces. ¡Marchémonos, vamos!” [— ordenó a sus hombres]. (*Ja* 73.12.9- *Ja* 73.13.5)

Con los setenta millones de oro (P. *sattatiyā hiraññakoṭi*) y los tres animales también, el rey llevó a sus hombres de regreso a la ciudad. En su ilustre palacio, en el lugar que había creado en la entrada, guardo el tesoro e hizo un recinto de oro para que viviera la serpiente. A la rata le hizo una casa de cristal y para el loro hizo construir una caseta de oro. Daba de comer diariamente a la serpiente y el loro sirviéndoles maíz frito con miel en un plato de oro. A la rata, le daba en grano arroz de una gran fragancia. [El rey] actuó caritativamente y con gran rectitud. (*Ja* 73.13.10- *Ja* 73.14.4)

El relato aquí prosigue narrando la austeridad con la que el *bodhisattva* rechaza aceptar cualquier tipo de presente a cambio de su rescate. Aquí se resalta, primero, la actitud que se desea atribuir al *buddha* Gautama como ejemplo ético, distinguiéndose que los actos de buena fe deben ser realizados sin esperar nada a cambio, pero, además, es notable la disposición y el agradecimiento con el que se describe a los tres animales. Tras comprobar su agradecimiento el *bodhisattva* se presenta vestido como un monje budista mendicante (P. *bhikkhācāravattena*) para poner a prueba al príncipe. Así como sucediera en el UJI 92 y su versión original, el *Ja* 482, el *Ja* 73 también centra su mensaje ético en criticar el desagradecimiento (P. *akataññū*) del ser humano. Tras su entronización, aquel príncipe malvado demuestra que su afirmación anterior

era falsa. Así, tras considerar que había recibido un trato inadecuado a su estatus real, ordena que ejecutaran al asceta que lo había rescatado. Aquí la fábula clásica del *Ja 73* llega a su punto álgido. Tras ser herido y apaleado el *bodhisattva* entona un dicho popular. No en vano, esta parte en verso que hace mención a dicho proverbio, considerada como la parte canónica de este relato, da nombre a esta fábula (P. *Saccamkira-jātaka*). El proverbio, en el que el asceta alega como verdad (P. *sacca* Sk. *satya*) la maldad de ciertos hombres, resulta en el detonante para que los hombres terminen ajusticiando al rey. Esta fábula enlaza así el castigo que recibe el rey como la consecuencia a la inquina de éste para con el *bodhisattva*. Dicho de otra manera, el rey malvado, no sólo no cumple su promesa al *bodhisattva*, sino que además su abuso de poder resulta finalmente en la sublevación de sus súbditos que, enfurecidos, acaban con su vida. Sin embargo, aquí, el relato muestra un aspecto narratológico sorprendente: la reflexión introspectiva que hace el *bodhisattva* tras no comprender cómo su buena acción podría haber repercutido en sí mismo negativamente, produciéndole tal inesperado sufrimiento.

Ahora, por haber rescatado a este malhechor, esto me ha repercutido a mí en un gran sufrimiento”

Tathā hi ahaṃ imaṃ pāpapurisaṃ uttāretvā imaṃ attano dukkhaṃ āharin ti. (Ja 73.11.4)

El *bodhisattva* tras informar [a estos hombres] de lo que había sucedido dijo: “Incluso con aquel gran torrente [arriesgué mi vida y] lo salvé, pero debido a esto me he causado a mí mismo un gran sufrimiento. Ningún sabio antes me había explicado [que un acto noble me podría causar tanto dolor].

Bodhisatto taṃ pavattiṃ ārocetvā "evam imaṃ mahoghato uttārento aham eva attano dukkhaṃ akāsiṃ, 'na vata me porānakapaṇḍitānam vacanam katan' ti (Ja 73.12.3-Ja 73.12.4)

Aun así, el desarrollo del relato nos muestra que este suceso probablemente no fuera entendido como la consecuencia kármica del rescate (ya que posteriormente éste es retribuido) sino que probablemente se describe que el asceta sufre tal paliza como expiación necesaria a sus acciones pasadas, aquéllas que, aunque no son desveladas, aún no habían sido expiadas, ya que, de no ser así, no nos quedaría más remedio que admitir que este argumento contradeciría su presentación en esta historia como *bodhisattva*. Finalmente, éste obtiene su recompensa por el rescate, en el momento que así ha de suceder, y no cuando él lo espera. Según este relato, ese momento llega tras expiar su *karma* resistiendo el castigo del rey malvado, pero curiosamente,

se puede entrever que esto sucede como resultado supeditado a un nuevo factor implícito: el hecho de que el *bodhisattva* formule precisamente esas palabras, las cuales surten su efecto al ser verdad, detonando finalmente en que los soldados se revelen contra el malvado rey, y acaben consagrándolo como el nuevo heredero al trono. Esto forma una paradoja perfecta, dejando en interrogante cuál es el suceso predecesor⁵⁴⁹, y tiempo, en el que se producen, y consecuentemente, se resuelven las retribuciones kármicas. De este modo, el relato exhorta al lector a resignarse aun cuando la compensación kármica no sea la deseada, haciendo un llamamiento a continuar practicando los valores éticos (*P. pāramī*). De este modo, el contexto budista se distancia de la clásica postura determinista, situando precisamente el epicentro de su práctica en la ética⁵⁵⁰. En este sentido, el budismo antiguo ratifica la idea del libre albedrío⁵⁵¹, sin rechazar por completo, como se puede ver en este episodio del *Ja* 73, la postura tradicional india de que nuestras experiencias actuales hayan sido determinadas por el conjunto de nuestro *karma* previo.

Tras convertirse en el nuevo rey, se describe que el *bodhisattva* gobierna con un gran sentido de la justicia. Así como sucediera con la fábula del UJI 92 y su versión clásica *jātaka*, el *Ja* 482, aquí nuevamente se pone hincapié en el ideal de un regente compasivo y ecuánime, también con los animales, debido a que estos se describen como poseedores de una gran gratitud y buen corazón. Por otra parte, la versión del *Mvu* no narra un rescate, sino que enfatiza el intelecto de la tortuga como la cualidad que hace que ésta por sí misma logre escaparse, ya que con esto se formula una metáfora de cómo el propio *buddha* Gautama logró liberarse de las ataduras de su propia mente, derrotando a Māra, el florista de esta fábula.

⁵⁴⁹ Aquí, este detalle narratológico podría ser interpretado como una metáfora retórica sobre qué existió primero si la causa o el efecto, cuestión que ha sido objeto del prolífico debate que durante siglos se ha dado entre las escuelas que integran el conjunto de la filosofía, de la India (Katsura, 2021; Nara & Shimoda, 2010; Miyamoto, 2008).

⁵⁵⁰ El *buddha* Gautama reinterpreto en respuesta a la filosofía de la *BṛU* la ley kármica como un proceso ético, no determinado por completo, ni completamente aleatorio; además de que su interpretación ontológica en la que desglosa los fenómenos mentales y experiencias de nuestra mente en procesos condicionados, y no como objetos que requieran de un agente, fueron algunas de sus enseñanzas más innovadoras y representativas (Gombrich, 2013: 125).

⁵⁵¹ Meyers, 2014: 42-43.

Tabla 33 Consecuencias kármicas tras el rescate

Episodio	Fuente original	Traducción
<p>Rok 3-25</p>	<p><u>觀其遊去。悲喜誓曰。太山餓鬼衆生之類。世主牢獄早獲免難。身安命全如爾今也。稽首十方。叉手願曰。衆生擾擾。</u></p> <p><u>其苦無量。吾當爲天爲地。爲旱作潤。爲漂作筏。飢食渴漿。寒衣熱涼。爲病作醫。爲冥作光。若有濁世顛倒之時。吾當於中作佛度彼衆生矣。十方諸佛皆善其誓。讚曰善哉。必獲爾志。</u></p> <p>(T0152_.03.0015a22- T0152_.03.0015a29)</p>	<p><u>Viendo cómo se marchaba nadando la tortuga, emocionado, mientras lloraba de alegría realizó la siguiente plegaria: “Que todos aquellos que hayan renacido en el infierno de Taizan como bestias, que todos los seres sintientes, que aquellos que se encuentran atrapados en la cárcel de este mundo, que logren superar las dificultades y que puedan pasar una existencia sosegada, así como en este preciso momento, tú, [querida tortuga]” — dijo y postró su cabeza en todas direcciones y junto sus manos rogando.</u></p> <p>“Continuamente los seres sufren innumerables penalidades. Yo he de convertirme en el cielo y en la tierra para estos. Seré la lluvia compasiva que cae en tiempos de sequía, seré la balsa que rescate a aquellos que vayan a la deriva. Seré dador de alimentos para aquellos que no tengan. Quienes tengan sed recibirán bebidas por mi parte. Los que pasen frío obtendrán mis ropas de abrigo. Seré la brisa que reconforta a los que sufran grandes calores, el médico para los que enferman: <u>la luz en medio de la oscuridad. Aun cuando el mundo llegue a su ocaso (Ch. 濁世) y los valores éticos sean invertidos, entonces yo me convertiré en un buddha y salvaré a todos los seres sintientes. Todos los buddhas conocidos, todos ellos han prometido esto antes, con benevolencia</u>” — “¡Espléndido! Así, con esa actitud lograrás tú también este propósito”</p>
<p>Mvu 2244.4.2- Mvu 2244.6.3</p>	<p><i>tahiṃ uḍake gāḍho tāye naḍīye avidūre taṭam uḍetvā taṃ mālakāram gāthāye 'dhyābhāṣat</i></p> <p>5. <i>nirāmayā pāripātri kṛṣikāraṇā ca kūlena śaktito / kardamakṛto 'smi</i></p>	<p>Se zambulló en el agua y salió a la orilla del río [nuevamente] cerca del florista y le recitó en verso:</p> <p>5. “El río Pāripātri es puro, mas debido a que me arrastré con gran brío en su banco,</p>

	<p><i>mālīka dhoviya pelāya mām prakṣipa //</i></p> <p><i>atha khalu bhikṣavaḥ sa mālākāro kacchapaṃ gāthāye pratyabhāṣati //</i></p> <p><i>bahukā maye saṃcitāsu rājñā triṅgaṇo bahuko samāgato /tatra tuvaṃ kacchapa karaṇḍe mālakṛte ramiṣyasi //</i></p> <p>6. <i>atha khalu bhikṣavaḥ sa kacchapas taṃ mālākāraṃ gāthāye 'dhyabhāṣe //</i></p> <p><i>bahukā tava saṃcitāsu rājñā triṅgaṇo bahuko samāgato / matto pralapasi mālīka taile bhujjatha bhadrakacchapaṃ //</i></p>	<p><i>embadurnado de barro estoy. Lávame y depositame en tu cesta</i>⁵⁵².</p> <p>En ese momento, monjes, ciertamente [fue cuando aquel] florista replicó a la tortuga en verso:</p> <p><i>El rey ha depositado una gran confianza en mí, en abundancia, he obtenido un gran [reconocimiento] por cumplir con mis tres obligaciones</i>⁵⁵³. <i>Por lo tanto, tortuga, disfrutarás en mi cesta de guirnaldas.</i></p> <p>6. Entonces ciertamente, monjes, la tortuga le replicó al florista en verso:</p> <p><i>El rey ha depositado una gran confianza en ti, en abundancia, has obtenido un gran [reconocimiento] por cumplir con tus tres obligaciones. Embriagado [de tu éxtasis] hablas florista, come [ahora si tanto lo deseas] en aceite a la exquisita tortuga.</i></p>
--	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Las versiones japonesas, siguen la pauta descrita en el *Hok* 8⁵⁵⁴, ya que concuerdan narrando que el vendedor acaba muriendo ahogado repentinamente. Esto quizás sea vestigio de la influencia del *Mvu* 2244, ya que la prodigiosa tortuga también es descrita como el *bodhisattva* en la versión china del *Hok* 8. En cualquier caso, al igual que sucediera en el *Ja* 73, el rescate de la tortuga en el río induce unas retribuciones kármicas sorprendentes. Podría especularse que esto fuera fruto de la casualidad. Sin embargo, lo más probable es que esta idea heredara el legado del *Ja* 73, donde como se ha mencionado anteriormente, el inesperado sufrimiento que

⁵⁵² Según Jones, 1952: 231: Sk. *pelā*, P. *peḷa*, Classical Sk. and BSk. *peṭa*, *peṭī*, and *peḍa*; Bsk. variant: *phelā*.

⁵⁵³ Sk. *triṅgaṇa*: *the triad of duties (dharma-, kāma-, and artha-)* (MW, 1960: 458). Jones (1952: 232) interpreta aquí: *the three precious things in abundance*; indicando la posibilidad de que en realidad la fuente primaria debiera indicar las tres virtudes (Sk. *triṅgaṇa*): *triṅgaṇaṃ bahukaṃ samāgataṃ (I have found three times as much)*.

⁵⁵⁴“El [anterior] dueño de las tortugas se marchó en otra dirección y cuando se había alejado unos cuarenta kilómetros, su barco se hundió y él murió” (其龜主別恭行十餘里。船沒而死) (T2068_.51.0085c12-T2068_.51.0085c13).

padece el asceta al ser aporreado suscita al menos en ese punto del eje temporal del relato, la indefinición con que tradicionalmente se interpretaba el momento adecuado de una determinada retribución kármica. La interpretación del karma del *buddha* Gautama fue precisamente indicar la posibilidad de revertir el proceso que causa nuestro sufrimiento⁵⁵⁵. Así, el budismo se desvinculó de la ecuación tradicional que enclaustraba al individuo dentro de la postura filosófica determinista. Las versiones de esta fábula presentes en el KON y UJI, no reconocen al *bodhisattva*, pero no por este motivo se desvinculan completamente de transmitir el mensaje ético del *Ja 73* en el que se encomia a realizar obras bondadosas sin esperar nada a cambio. Así, como se puede ver a continuación, al igual que sucediera en el *Hok 8*, el hombre que vende las tortugas sufre un infortunio. Por el contrario, el joven que utiliza su dinero para rescatar a la tortuga, en ningún momento trata de engañar a su padre. Nada más regresar a casa confiesa lo sucedido, y, a pesar de que espera ser castigado por *malgastar* el dinero, aquí una vez más la ley del *karma* sorprende al lector. Los relatos japoneses narran que, gracias a la intervención de la tortuga, el dinero es íntegramente devuelto a su padre antes, incluso de que el joven llegue a su hogar de regreso. Por otra parte, la versión china del *Rok 3-25* indica que la tortuga regresa a la casa del joven para devolverle el favor de haberla salvado, advirtiéndole del futuro desastre natural que acaecerá en las proximidades de su hogar, cerrándose así el mensaje ético que se transmitió desde la fábula clásica india: el agradecimiento de los animales para con el benefactor, tras el rescate en el río.

⁵⁵⁵ Sobre la verosimilitud o legitimidad de una consecuencia kármica la narrativa budista muestra opiniones muy dispares. Sobre un esquema general de la postura del budismo antiguo sobre el concepto del *karma* véase Bronkhorst (2011b). Un ejemplo del contraste interpretativo de esta idea puede ser encontrado en la figura esbozada del *buddha* Gautama en la literatura budista *avadāna*. Este género, como medida amonestadora para con los monjes principalmente, tiende a explicar las consecuencias kármicas como parte inexorable del *dharma*, de esa ley universal incomprensible que según el budismo rige el orden universal, de la cual en estos relatos no se exonera ni tan siquiera al *buddha* Gautama. A esto se hace hincapié a través singulares retribuciones kármicas como resultado del correspondiente mal comportamiento que en estos relatos se le asigna, a su pasado (Hiraoka, 2016: 169-174). Esta descripción sería inconcebible en otro tipo de géneros literarios budistas como el de la tradición *jātaka* donde se divinizó la figura del *buddha* Gautama. Así, apelando a este imperativo catequético, en el *Ja 73* la figura del *bodhisattva* pasó a servir como el ejemplo figurativo del regente ideal.

<p>Rok 3-25</p>	<p>鼈後夜來齧其門。怪門有聲使出覩鼈。還如事云。菩薩視之。鼈人語曰。吾受重潤身體獲全。無以答潤。蟲水居物知水盈虛。洪水將至必爲巨害矣。願速嚴舟。臨時相迎。答曰大善。</p> <p>(T0152_.03.0015a29-T0152_.03.0015b04)</p>	<p>Posteriormente la tortuga apareció un día de madrugada y comenzó mordisquear la puerta de la casa del <i>bodhisattva</i>. Los sirvientes se acercaron extrañados al oír este sonido y vieron que allí se encontraba la tortuga en la puerta de la casa. De ese mismo modo informaron los sirvientes de lo que vieron. El <i>bodhisattva</i> miró a la tortuga y ésta le dijo en el lenguaje de los humanos: “Recibí de usted una gran compasión. Gracias a esto pude salvarme. <u>Habiendo quedado en deuda con usted, aún no he podido corresponderle debidamente devolviéndole el favor. Está a punto de acontecer una gran inundación.</u> Con seguridad este desastre natural causará grandes daños. Por favor, prepare su navío prestamente. Cuando sea el momento adecuado, vendré a buscarle” — advirtió la tortuga y el joven respondió: “Entendido”.</p>
<p>KON 9-13.3.1-KON 9-13.3.10</p>	<p>3. 銭持ノ人、心ノ内ニ思フ様、「我が祖ノ、財ヲ買ハムガ為ニ隣ノ国ニ遣ツル銭ヲ以テ、亀ヲ買テ止ヌレバ、祖、何ニ腹立給ハムズラム」ト思ヘドモ、然リトテ亦、祖ノ許ニ還リ行ザルベキ非ネバ、祖ノ家ニ還リ行クニ、途中ニ人値テ告テ云ク、「ソコノ銭ヲ以テ亀買ヒ取り給ヒツル人ハ、不意ニ、水ノ中ニシテ、船打返シテ死ヌ」ト語ルヲ聞テ、祖ノ家ニ返来テ、「此ノ銭ヲ以テ亀ヲ買ツル由ヲ語ラム」ト思フ程ニ、祖ノ云フ様、「何デ、此ノ銭ヲバ、返シ遣セツルゾ」ト。子ノ答フル様、「我レ、更ニ銭不返奉ラズ。其ノ銭</p>	<p>3. Aquel que llevaba el dinero reflexionó de este modo: “Estas son las monedas con los que mi mentor me ha enviado al país vecino para que comprar mercancías, pero me las he gastado todas en la compra de las tortugas. Seguramente padre se pondrá furioso conmigo y no me permitirá regresar al hogar familiar”. Cuando iba ya de camino hacia su casa, <u>un viajero con quien se encontró casualmente le comunicó que quien le vendió las tortugas había muerto súbitamente al volcar el barco en el que viajaba.</u> Tras oír aquello, el joven regresó a la casa paterna.</p> <p>Se disponía a contar a su padre lo que había hecho con el dinero cuando, sin darle tiempo a empezar, le preguntó éste: «¿Por qué has hecho que me devuelvan el dinero?», a lo que su hijo respondió que no recordaba haber hecho tal cosa. Le explicó con todo detalle que había utilizado el dinero para comprar unas</p>

	<p>ヲ以テ、亀ヲ買テ、然々亀ヲバ放ツ。然レバ、此ノ由ヲ申サムガ為ニ、返リ参ツル也」ト云ヘバ、祖ノ云フ様、「<u>此ニ黒キ衣着タル、同様ナル人、五人、各錢千兩ヲ持テ来テ、「此ノ錢也」トテナム令得ツル。湿レテナム有ツル</u>」ト云フニ、</p>	<p>tortugas y liberarles. Había vuelto para contárselo todo. <u>«Se han presentado aquí cinco hombres, todos iguales, vestidos de negro —explicó el padre—, portando cada uno mil monedas.</u> Y me las han entregado todas, diciendo que era aquel dinero. Las monedas estaban mojadas».</p>
<p>UJI 164.3.1- UJI 164.3.9</p>	<p>3. 心におもふやう、親の、宝買に隣の国へやりつる錢を、亀にかへてやみぬれば、おや、いかに腹立給はんずらむ。さりとて又、親のもとへいかで有べきにあらねば、親のもとへ帰行に、道に人あひていふやう、<u>「ここに亀売つる人は、この下の渡にて、舟うち返して死ぬ」となんかたるをききて、親の家に帰行て、錢は亀にかへつるよしかたらん、と思ふ程に、親のいふやう、「なにとて、此錢をば返しおこせたるぞ」とへば、子のいふ、「さる事なし。その錢にては、しかしか亀にかへてゆるしつれば、そのよしを申さんとてまわりつるなり」といへば、親のいふやう、「<u>くろき衣きたる人、おなじやうなるが五人、おのおの十貫づつ持てきたりつる。これ、そなり</u>」とて、みせければ、この錢いまだぬれながらあり。</u></p>	<p>3. El joven pensó para sí: “Mi padre me dio el dinero para comprar un tesoro en el reino vecino, pero lo he usado para comprar la tortuga. Seguro que me reprimirá mucho...Aun así, no me queda otra que regresar a casa”. Cuando estaba de camino a su casa, se topó con alguien que le dijo: <u>“El hombre que te ha vendido la tortuga, ha volcado su barca río abajo y se ha ahogado.”</u> El joven regresó a su hogar decidido a contar a su padre que había gastado el dinero para comprar la tortuga. [El padre se adelantó y] le interrogó a su hijo diciéndole: “¿Por qué me han devuelto este dinero?” El joven le contestó: “Yo no he sido padre. El dinero que me dio, lo he utilizado para comprar una tortuga y liberarla. He regresado para contárselo” — confesó el hijo y el padre le respondió [lo siguiente]: <u>“Hace un momento, cinco hombres de similar vestimenta, con un hábito negro me han traído cada uno diez monedas. Mira, aquí están.”</u> Las monedas que enseñó a su hijo aún estaban mojadas.</p>
<p>ZOT 9.3.1- ZOT 9.3.4</p>	<p>3. <u>彼船コギハナレテ、ヤガテ海ニ沈テ、人皆死了ヌ。</u> 恭ハ手ヲ空クシナガラ、楊州へ越テ、月日経テ帰ケル。親ガ家ニ、<u>黒衣著タル客人、五</u></p>	<p>3. <u>El hombre [que vendió las tortugas] se marchó remando con su embarcación y poco después, se hundió en el mar. Murió junto a todos sus hombres.</u> Mine[yuki] con las manos vacías, cruzó Yanju y pasado un tiempo regresó a su hogar. Su padre le dijo</p>

	<p>十人来テ、「嚴恭ノ誂テヲハスル錢五万、請取給へ」トテ、湿タル錢ヲ持テ来ル。此ノ事不審ナガラ請取了ヌ。</p>	<p><u>que cincuenta hombres con un hábito negro</u> habían venido [y le habían dicho]: “Aquí tiene las cincuenta mil monedas que Mineyuki ha gastado en su pedido, acéptelas de vuelta”. Las monedas que trajeron aún estaban mojadas. Su progenitor muy sorprendido las aceptó.</p>
--	-----------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Tras esto, en el *Rok* 3-25 se pasa a narrar cómo la tortuga, tal y como había prometido, devuelve su deuda a su benefactor y lo rescata de la gran inundación. Es en este punto donde esta versión china introduce el famoso rescate en el río que compone el pilar narratológico principal del *Ja* 73, eso sí, de modo en que la tortuga devuelve el favor al joven, siendo ella quién lo salva en esta ocasión. En el desarrollo del *Rok* 3-25 se puede apreciar la notable transformación del pensamiento budista, basado en la tradición mahāyānica, ya que conceptos característicos de esta rama como el *sūnyatā* 空思想⁵⁵⁶ serán enaltecidos en el diálogo que el rey entabla posteriormente con el joven, identificado como el *bodhisattva*. En esta segunda parte del relato, se puede observar cómo esta versión clásica china enfatiza que la verdadera compasión de un *bodhisattva* no debe limitarse solamente a socorrer a los animales, sino también a los hombres. Esto probablemente sea un recurso metafórico que hace alusión al mensaje ético antiguo de esta fábula, precisamente dándole la vuelta a la interpretación tradicional que critica la ingratitud del ser humano, resultando esto en el mensaje que se desea transmitir a través de la interpretación mahāyānica de esta fábula. En el *Rok* 3-25 el trasfondo ético tiene como objetivo promover en el oyente la esperanza de que cualquiera, mediante la debida práctica, puede convertirse en un *bodhisattva*, lo cual no es más que un aforismo de la apología más importante del Mahāyāna: la naturaleza búdica que se atribuye a todo ser humano.

Moralejas

⁵⁵⁶ En el Canon Pāli se pueden encontrar los primeros indicios del *sūnyatā*. En las enseñanzas en las que el *buddha* Gautama exponía que todas nuestras experiencias, son procesos condicionados que carecen de una esencia independiente, describió esto utilizando la metáfora de que *están* «vacíos» (P. *suñña*), para escenificar que en realidad son interdependientes (Gombrich, 2013: 221).

Siguiendo la línea argumental del mensaje ético del *Ja 73*, el UJI 164 y las demás versiones japonesas concuerdan en los aspectos narratológicos del *Hok 8*, de entre los cuales destaca principalmente la ausencia del *bodhisattva*. A pesar de esto, en las versiones japonesas el hombre que porta a esta tortuga, probablemente debido a su intención de herirla, es castigado súbitamente, y en cambio, el joven que la rescata es recompensado de una manera inesperada. Esta lectura infiere sutilmente el valor ético por antonomasia de la versión clásica de esta fábula, el *Ja 73*, donde se interpreta que para que una acción tenga un efecto positivo ha de ser realizada altruistamente sin esperar nada a cambio. De este modo, finalmente las moralejas indican respectivamente cuál es el punto clave que se desea destacar en cada versión. Aquí, la influencia india en las versiones japonesas es plausible también en este punto, donde se narra la veracidad de palabra (Sk. *satya* P. *sacca*) como factor adyacente al buen comportamiento del joven.

De este modo, los cuatro (el *bodhisattva*, la serpiente, la rata y el loro) y demás hombres, vivieron conjuntamente en felicidad lo que duró sus vidas y cuando llegó su hora se reencarnaron según su *karma*.

El Maestro dijo: Esta no es la primera vez, oh monjes, que Devadatta trató matarme, tras exponer su lección del *dharma* explicó las conexiones de las vidas anteriores (P. *jātaka*) con el presente y añadió: “Entonces Devadatta era el rey corrupto (P. *Duṭṭharājā*), Sāriputta era la serpiente, Moggallāna la rata y Ānanda el loro. Yo fui precisamente entonces, el rey del *dharma* (P. *dhammarājā*) (*Ja 73.13.10-Ja 73.14.4*).

<p>Mvu 2244.7.1- Mvu 2244.8.1</p>	<p>7. <i>bhagavān āha //</i> <i>syāt khalu bhikṣavaḥ punar yuṣmākaṃ evaṃ</i> <i>asyād anyañ sa tena kālena tena samayena</i> <i>bhadrakacchapo’ bhūṣi / naitad evaṃ</i> <i>draṣṭavyaṃ / tat kasya hetoḥ / ahaṃ so</i> <i>bhikṣavaḥ tena kālena tena samayena</i> <i>kacchapo abhūṣi //</i> <i>anyaḥ sa tena kālena tena samayena</i> <i>mālākāro abhūṣi / na khalv etad evaṃ</i> <i>draṣṭavyaṃ / tat kasya hetoḥ / eṣo so bhikṣavo</i> <i>māro pāpīyāṃ tena kālena tena samayena so</i> <i>mālākāro abhūṣi //</i></p>	<p>7. El Bienaventurado (Sk. <i>bhagavān</i>) dijo: “Quizás, monjes, pensaréis que, en aquel tiempo, en aquella ocasión, alguien sería aquella maravillosa tortuga. Esto no ha de ser interpretado de este modo. ¿Por qué motivo? Pues, precisamente, monjes, porque yo era entonces, en aquel tiempo, en aquella ocasión, aquella tortuga.” “Quizás penséis que alguien sería aquel florista. Pero esto, ciertamente no ha de ser interpretado de este modo. ¿Por qué motivo [diréis]? Pues porque, monjes, en aquel tiempo, en aquella ocasión, aquel floricultor</p>
-----------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p><i>tadāpi ahaṃ etasya mālākārasya hastāto buddhiviśeṣeṇa mukto / etarahiṃ pi ahaṃ etasya mārasya viśayāto buddhiviśeṣeṇa mukto //</i></p> <p>8. <i>samāptam kacchapajātakaṃ //</i></p>	<p>era [ni más ni menos que], el peor, [el origen del sufrimiento]: Māra (Sk. <i>māro pāpīyām</i>).</p> <p>Al igual que me serví de mi inigualable intelecto para lograr escapar de las manos del florista entonces, ahora también, debido a mi inigualable intelecto, me he liberado del control [y engaño] de Māra.</p> <p>8. Fin del <i>jātaka</i> de la tortuga.</p>
<p>KON 9-13.3.10- KON 9-13.5.2</p>	<p>早フ、買テ放ツル亀五ガ、其ノ錢ノ水ニ落入ルヲ見テ、各千兩ヲ取テ、祖ノ家ニ、未ダ子ノ不返ザル前ニ、錢ヲ持行テ与フル也ケリ。</p> <p>4.此レ、希有ノ事也。祖モ此ノ事ヲ聞テ、此ノ子ヲ喜フ事無限カリケリ。此レ、<u>亀ノ命ヲ生タルノミニ非ズ、極タル孝養也。</u></p> <p>5.此ノ事ヲ聞ク人、皆、此ノ亀ヲ買テ放タル子ヲ讚メ感ジケリトナム語り伝ヘタルトヤ。</p>	<p>Para su sorpresa, había ocurrido que aquellas cinco tortugas que él mismo había comprado y puesto en libertad habían visto las monedas hundirse en el río y, tomando cada una de ellas mil, las habían llevado hasta la casa paterna antes de que él pudiera regresar.</p> <p>4. Era un hecho enormemente misterioso. El padre escuchó toda la historia de su hijo y se regocijó sobremanera de la bondad de su acción, mediante la cual, <u>además de salvar la vida de las tortugas, había demostrado su amor filial.</u></p> <p>5. Todo el que escucha esta historia elogia al hijo que compró y soltó a las tortugas, o así es al menos como se ha contado y se cuenta.</p>
<p>UJI 164.4.1- UJI 164.4.2</p>	<p>4. <u>はや、買て放しつる亀の、その錢、川に落入を見て、とりもちて、親のもとに、子の帰らぬさきにやりける也。</u></p>	<p>4. <u>La tortuga, tras haber sido liberada, vio como las monedas caían al río, y antes de que el joven regresara a su casa, se las había hecho llegar hasta la casa de su padre.</u></p>
<p>ZOT 9.4.1- ZOT 9.4.3</p>	<p>4. 恭歸テ、此ノ事ヲ問ニ、「我詵タル事ナシ。但シ、亀ヲ買テ放タル事アリ」ト答フ。然モ其ノ日ノ夕方也ケレバ、<u>五十人ノ客ハ亀也ケリト知テ、其所ニ寺ヲ建立セリ、ト。法華伝ニ在之。</u></p>	<p>4. Mine[yuki] regresó y cuando fue preguntado sobre esto contestó: “No he comprado nada para mí. En cambio, he utilizado el dinero para comprar unas tortugas y liberarlas.” Ese día, cuando se hizo de noche, se percató de que <u>aquellos hombres debieron ser las tortugas que había liberado, por lo que construyó en ese lugar un templo. Así se indica en el diario de Hokke (Hok 法華伝).</u></p>

Con excepción del *Mvu* 2244 donde se trata de enfatizar las cualidades milagrosas de la tortuga, en un símil que nos recuerda la mitificación de la figura del *buddha* Gautama, en las demás versiones analizadas el mensaje ético es compartido. Éste enfatiza el altruismo. De este modo, se ejemplifica que, aunque en ocasiones la retribución kármica que se obtiene no sea la esperada, cuando estas acciones se realizan de forma altruista, a la larga, en el momento que ha de ser, los resultados que se obtienen son beneficiosos. Esta línea argumental continúa la tradición de la versión clásica del *Ja* 73, en la que el *bodhisattva* finalmente es recompensado por su acto de buena fe. Además, por su parte, la buena voluntad de los animales, que ofrecen sus tesoros como muestra de agradecimiento, deriva repercutiendo prósperamente en su vida presente y en sus venideras existencias.

Los prodigios de la tortuga que se describe en el UJI, probablemente sean fruto de la influencia literaria de la tradición *jātaka* en los muchos relatos populares japoneses que muestran las maravillas de diferentes tortugas. Sin embargo, a pesar de los prodigios de esta tortuga, este personaje en las versiones del UJI 164 y KON 9-13 se encuentra desvinculado de la figura del *bodhisattva* que se atribuye al *buddha* Gautama. Curiosamente, aun cuando no se valora al joven tampoco como el *bodhisattva*, en ambas versiones japonesas se puede interpretar, sin embargo, que el joven actúa según el canon ético budista. Éste actúa altruistamente salvando a las tortugas, motivo por el que es recompensado. De este modo el mensaje ético, clásico de la fábula india, transmite el mensaje que encomia a actuar con compasión sin esperar nada a cambio. Esta idea característica del *Ja* 73, puede percibirse también en las versiones japonesas donde se anima precisamente a ello, independientemente y de forma ecuánime, para con todos los seres vivos, incluidos los animales. Así, con el prodigio inesperado de esta tortuga, se muestra nuevamente la gratitud de los animales como ejemplo ético a seguir, suceso narratológico que nos muestra la influencia del *Ja* 73 en las diferentes versiones posteriores de esta fábula, de modo que el UJI 164 continuará sirviéndose del recurso clásico característico del género *jātaka*: la gratitud que muestran diferentes animales, para inducir la actitud egocéntrica descrita como cualidad inherente a los seres humanos.

4.5.4 Conclusiones

El comportamiento desinteresado y altruista. La veracidad de palabra. Estos son algunos de los valores éticos principales que comparten las versiones analizadas de esta fábula en este

capítulo. Como se ha mostrado anteriormente, en el UJI no aparece el personaje tradicional del *bodhisattva*, ni tampoco se describe el rescate por parte de una poderosa deidad. No obstante, el comportamiento de la tortuga guarda grandes similitudes con la figura del *bodhisattva* de la tradición *jātaka*, en la que el *buddha* Gautama en sus vidas pasadas realiza diferentes milagros y prodigios. Además, por su parte, en el UJI y KON, aunque se utiliza al joven que rescata a esta tortuga como ejemplo ético del practicante budista laico, este personaje no es identificado como un devoto del *Sūtra del Loto*, como sí sucediera anteriormente en el *Hok* 8, y en la ulterior versión recopilada como el ZOT 9; ni tampoco como el *bodhisattva*, como sucede en el *Rok* 3-25. ¿Por qué motivo se omitirían estas connotaciones religiosas? ¿Por qué entonces se exhortaría en el UJI a practicar la ética budista, instándose a tratar con consideración y ecuanimidad a todos los seres, incluidos los animales? Sobre la ausencia del *bodhisattva*, se ha tener en cuenta el contexto socio-cultural del medioevo japonés en el que se compilaron estas fábulas. En el Japón medieval, los *bosatsu* 菩薩 (transcripción ideográfica de la voz sánscrita: *bodhisattva*) no eran considerados como la figura ideal de la práctica budista individual, sino que estos fueron vinculados a las diferentes deidades, entre las que se enumerarían también divinidades autóctonas⁵⁵⁷.

Grosso modo, una de las divergencias filosóficas más notables entre el pensamiento budista antiguo indio y las ramas de esta religión que se propagaron en la sociedad japonesa de la era Kamakura es probablemente la falta de un método estructurado que aliente al esfuerzo individual como medida para contrarrestar las causas del sufrimiento. Con excepción de las tradiciones meditativas que representan las diferentes escuelas del budismo zen, las enseñanzas budistas que se propagaron entre la población laica, tendían a la devoción de los diferentes *bodhisattvas*, *buddhas* y otro tipo de divinidades que se asociaron con la cosmología budista. Precisamente esto derivó no solamente en la omisión de la figura tradicional que hacía referencia a las vidas pasadas del *buddha* Gautama de estos relatos en el UJI, sino que, como se ha demostrado a lo largo del presente estudio, esto resultó en la suplantación de su figura por ciertas deidades mahāyānicas de reconocida popularidad. Por lo tanto, como conclusión al análisis de esta fábula, podemos observar que los relatos japoneses, aun no indicando ningún tipo de

⁵⁵⁷ Kobayashi (2004).

práctica budista determinada, continúan manteniendo el mensaje ético que insta al altruismo. Además, con el paso de esta fábula por el continente, ideas como la piedad filial se enfatizaron, como puede deducirse de la moraleja del KON 9-13. En ésta precisamente se exalta el comportamiento compasivo del joven que salva a las tortugas, afirmándose que este acto resulta en una gran piedad filial, uno de los conceptos más arraigados y valorados por el pensamiento confuciano⁵⁵⁸. Por algún motivo esta idea no se rubricó en el UJI. El trasfondo de los valores morales implícitos en el UJI 164 se sustentan en conceptos característicos al pensamiento budista indio. Como legado del *Ja 73*, puede verse cómo la moraleja de esta fábula exhorta a actuar sin esperar nada a cambio, y, además, a mostrar gratitud para con el benefactor. Estos principios éticos se valoraron cuantiosamente también en el medievo japonés, aunque la gran diferencia reside en que en las versiones del UJI de estas fábulas, estos se narrarán fuera del contexto literario hagiográfico que contaba los prodigios que la tradición budista quiso atribuir a las vidas pasadas del *buddha* Gautama. Los relatos *jātaka* versionados en el UJI denotan el profundo y complejo proceso de adaptación del pensamiento filosófico budista indio en el medievo japonés.

5 Resumen final

El UJI está compuesto por una antología de relatos que adquirieron una gran popularidad a través de la transmisión oral. En la presente Tesis Doctoral se han analizado, desde una perspectiva multidisciplinar, las diferentes versiones de las fábulas indias de origen *jātaka* que se han identificado en el UJI. Estas fábulas no componen traducciones literales, ni probablemente sean interpretaciones directas de un texto budista concreto, sino que compilan historias de muy variada índole, las cuales se incluyeron en este tipo de textos medievales debido a la considerable fama que debieron obtener entonces. El presente trabajo ha sugerido sus posibles fuentes primarias indias y a trazado en la medida de lo posible, las transformaciones históricas que estos relatos sufrieron debido a su transmisión por las diferentes escuelas budistas, dentro de las cuales se transmitieron tanto de manera oral como escrita, (re)traduciéndose en

⁵⁵⁸ “...además de salvar la vida de las tortugas, había demostrado su amor filial”. (De Esteban, 2019: 78). 此レ、
亀ノ命ヲ生タルノノミニ非ズ、極タル孝養也。(KON 9-13.4.1-KON 9-13.4.2).

varias lenguas. Además, se ha indagado en la transformación del mensaje ético y su interpretación en algunas de las principales versiones de las que se tiene constancia, analizándose relatos que abarcan el viaje centenario de estas historias desde la antigua India hasta el Japón medieval. A pesar de la divergencia paradigmática y bagaje socio-cultural de los diferentes narradores y de su audiencia, las versiones japonesas han heredado, aunque en muchas ocasiones transformándolos, diferentes valores y conceptos éticos budistas, así como connotaciones filosóficas características del pensamiento indio. Los principales resultados obtenidos a lo largo de esta investigación son los siguientes.

UJI 85

En el presente trabajo se ha analizado y discutido como fuente *jātaka* del UJI 85, el relato *Biḷārikosiyā-jātaka* (*Ja* 450). En esta fábula india aparece Indra (traducido en *pāli* del sánscrito Śakra, como Sakka), rey de los *devas* en la arcaica tradición de los textos védicos. Al igual que sucediera en otros textos budistas, los compositores del género *jātaka* introdujeron de modo intencional a esta divinidad védica como recurso catequético para propagar las enseñanzas del *buddha* Gautama. Así, en la versión *jātaka* clásica del *Ja* 450 se identifica al *bodhisattva* con esta deidad, la cual se manifiesta en este mundo junto a otras para escarmentar a uno de sus descendientes lejanos, el cual había quebrantado la costumbre familiar de realizar obras caritativas. De este modo, en la fábula india se utiliza este recurso literario para escenificar el valor ético que, según las enseñanzas budistas, se deseaba transmitir. La moraleja de este relato expone como objetivo de la práctica ética el renacer junto a los antepasados. Esto nos muestra la antigüedad de esta historia, la cual cuenta con una notable influencia referencial al pensamiento védico. La versión japonesa del UJI 85 mantiene la estructura principal del relato, pero al final, muestra que es la deidad india (Taishakuten en la versión japonesa), y no el *buddha* Gautama, quien, tras reprender al hombre vanidoso, logra «salvar» a este hombre para que no caiga en el infierno a causa de su mala conducta. Así pues, la figura del *bodhisattva*, protagonista por antonomasia de la tradición literaria *jātaka* no es narrada en la historia del UJI 85, a pesar de que la figura del *buddha* Gautama, relegada a un segundo plano, aparece levemente al final del relato. De este modo, queda de relieve la transformación del pensamiento budista en este texto. El comportamiento ético al que se exhortaba tradicionalmente en la versión clásica de este *jātaka* carece de interés en la versión del UJI. En el UJI 85, esta idea es suplantada por la

narrativa que suscitó mayor anhelo entre el pueblo llano: la gracia divina de una deidad determinada. La moraleja de esta fábula en el UJI nos muestra la elisión de la posibilidad de alcanzar la liberación individual por méritos propios, ya que para entonces la soteriología budista demandaba la salvación desde lo externo.

UJI 91

El siguiente relato del género *jātaka* que se ha identificado es el UJI 91. Esta versión japonesa está compuesta por dos relatos famosos de significativa relevancia en la tradición literaria de la antigua India, donde se narran diversas leyendas entorno a la conquista de la isla de Śrī Laṅkā. La versión clásica de la primera parte de este relato corresponde con el *Valāhassa-jātaka* (Ja 196). En esta fábula un gran caballo volador, el *bodhisattva*, rescata a un grupo de marineros que habían naufragado en una isla donde viven unas ogresas caníbales. La segunda parte de la fábula expone la leyenda en la que el capitán de esta comitiva marítima regresa y conquista la isla, estableciendo allí, con gran heroicidad, su linaje tras derrotar a los seres diabólicos que poseían la isla.

En la presente Tesis Doctoral se han analizado diferentes versiones, las cuales se pueden dividir en dos grandes grupos: 1) aquellas que describen la vida pasada del *buddha* Gautama como el gran corcel que, gracias a sus superpoderes, rescata a los marinos, y, 2) las versiones que lo identifican como el héroe que acaba con las ogresas y conquista la isla. De una u otra manera, en las diferentes versiones indias que se han analizado, se ha encontrado una línea argumental común que contiene ciertos recursos metafóricos mediante los cuales se buscaba transmitir conceptos claves de la filosofía budista. Entre estos destaca el recurso retórico que tradicionalmente narra la experiencia de cruzar «el mar» como símil de las directrices con las que la tradición budista cree que se puede alcanzar el *nirvāṇa*. Sin embargo, en el UJI 91 ningún personaje es narrado como la vida pasada del *buddha* Gautama, ya que éste, de forma consecutiva, no cuenta con protagonismo alguno a lo largo del UJI. En este relato, es la deidad Kannon, celebridad de la tradición budista Mahāyāna, quien adquiere la notoriedad. Así, al igual que en el UJI 85, la moraleja del UJI 91 nos muestra nuevamente la transformación del pensamiento budista implícita en la transmisión de esta fábula. A diferencia de la sociedad india, en el contexto social del medievo japonés, la redención individual (Sk. *mokṣa*) de los ciclos de

reencarnación, no se comprendía como una cuestión factible de resolver por el ser humano⁵⁵⁹. De ese modo, esta fábula fue modificada según las necesidades del paradigma social japonés, donde no se comprendieron las metáforas que infundían a la práctica budista como método para alcanzar la liberación individual. Así, la supuesta capacidad intrínseca de todo ser humano en resolver este antiguo dilema, fue suplantada por una idea que generó más expectativas: la devoción a alguna de las deidades más populares de entonces. Para lograr la bendición de una de ellas y soslayar el sufrimiento, se requería depositar una gran fe, cargada de tintes emocionales (Sk. *bhakti*), ya que es precisamente en esta unión mística en la que se basa que ellas finalmente, respondan correspondiendo como las últimas responsables del futuro de aquellos que ruegan su bendición. Por lo tanto, en el UJI 91 la idea de la liberación (Sk. *mokṣa*), característica del contexto indio, se transformó y fue suplantada por las prácticas religiosas más arraigadas en el Japón medieval. Así, la idea de lograr la salvación, venerando a las deidades más célebres importadas del continente mediante el budismo Mahāyāna, se instituyó como el único medio de redención posible, ya que la capacidad individual para revertir las causas del sufrimiento a la que el budismo apelaba desde sus albores, sería una idea filosófica que, mayoritariamente careció de interés para la sociedad medieval japonesa.

UJI 92

El UJI 92 — al igual que la versión clásica del primer relato que compone el UJI 91— es probablemente una de las fábulas *jātaka* más insignes de la tradición budista, si no una de las más antiguas, ya que se han encontrado yacimientos escultóricos que mencionan esta historia, anteriores al s. II a. C. La fábula del *Ruru-jātaka* (*Ja* 482) constituye la versión clásica india de esta historia. Este relato centra su mensaje ético en la veracidad de palabra (Sk. *satya*, Jp. 眞実語). Esta versión india comienza narrando las desgracias de un adinerado hombre que tras perder su fortuna se lanza a un río. Allí, cuando está a punto de perder su vida ahogándose, es rescatado por un singular ciervo: el *bodhisattva*, que, movido por su gran compasión, arriesga su vida lanzándose a la tumultuosa corriente del río para salvarlo. En las versiones chinas de esta historia el pensamiento confuciano ha influido en que se acentuara el mensaje ético de preservar la deuda

⁵⁵⁹ Villamor, 2024b.

para con el benefactor (Jp. *hōon-shisō* 報恩思想). Así, en el relato del UJI 92, donde nuevamente la figura del *bodhisattva* no aparece, se puede observar cómo la narrativa pasa a describir la traición del hombre como algo imperdonable. Como resultado, en el UJI, al igual que sucediera también en el UJI 91, se adscribe el odio, entre otras cualidades muy humanas, a la figura del ciervo, lo cual se desliga claramente de la descripción hagiográfica de las vidas pasadas del *buddha* Gautama en la tradición *jātaka*. De este modo, en el UJI, se legitima la venganza, describiéndose la ejecución del traidor a manos del rey como la manera de redimir el dolor que causa tal reacción en el espléndido ciervo. El relato del UJI no asume el perdón y compasión que caracteriza al *bodhisattva* en la versión clásica india de esta fábula. La moraleja del UJI 92 pierde el interés en narrar un mensaje ético que encomie a la práctica ética individual. Esta versión japonesa concluye su moraleja con la prosperidad del reino, la cual se consigue gracias no a la veracidad de palabra del rey que cumple su promesa de no dar caza a ningún ciervo bajo su mandato, sino como el resultado del decreto bajo pena de muerte que éste dicta. Con el miedo que esto infunde en su pueblo, se dice que, logra mantener el equilibrio con la naturaleza necesario para obtener gran prosperidad en su reino. De modo que, como conclusión, podemos decir que la transformación de esta fábula expresa la tendencia del pueblo japonés en buscar una moraleja que induzca beneficios en la existencia terrenal (Jp. *gense-riyaku* 現世利益). En las versiones japonesas se apela a la contribución social del pueblo, basada en el castigo. Así la deuda para con el benefactor se narra en el UJI 92 desde el punto de vista de aquellos que se encontraban en la esfera de poder. Su edición tomó precisamente la dirección contraria a la intención implícita en la adaptación de esta fábula como el *Ja* 482, relato que, en la transmisión oral india, desde varios siglos antes de nuestra era, ya inspiraba el ideal budista de lo que significaba ser un gobernante justo.

UJI 96

El UJI 96 no es narrado como un relato proveniente de la antigua India. Este relato establece Kioto como el lugar donde acontece esta historia. No obstante, en esta investigación hemos detallado la influencia del relato *Cullakaseṭṭhi-jātaka* (*Ja* 4), el cual se considera como su historia prototipo. Esta fábula india recoge diferentes ideas características del pensamiento védico, de entre las cuales destacan las metáforas referentes al fuego ritual, comparándose éste

con el mensaje ético que se desea transmitir con esta historia. El UJI 96 muestra desde su introducción cómo nuevamente la deidad Kannon suplantaré el protagonismo del personaje que originalmente era identificado como el *bodhisattva*. En el *Ja 4*, se describe la vida pasada del *buddha* Gautama, con un papel secundario, como consejero espiritual. Éste, gracias a su clarividencia como reputado astrólogo, induce mediante su premonición que un joven que sigue sus directrices se haga cuantiosamente rico. Nuevamente, en el UJI 96, la figura del *buddha* Gautama vuelve a encontrarse ausente. Aun así, el relato japonés mantiene la reflexión ética de ser agradecido para con quién nos ha beneficiado con anterioridad, concepto que hereda de la tradición clásica *jātaka*. La metáfora clásica mediante la que el enriquecimiento de aquel hombre se describe para inducir al lector a seguir el mensaje budista, perderá su significado en la versión del UJI. Así, el UJI 96 nuevamente, muestra cómo a través de esta historia se alentaba la esperanza de que venerando debidamente a la deidad Kannon se podía obtener una determinada recompensa en este mundo.

UJI 164

Por último, se ha comprobado que el UJI 164 también se nutre de la influencia literaria del género *jātaka*. Esto se puede observar tanto en el cuerpo narratológico como en el pensamiento budista plasmado en su historia. Aunque los personajes difieren, el rescate y desenlace del UJI 164 han hecho que anteriormente se identifique el *Saccaṃkīra-jātaka* (*Ja 73*) como el arquetipo indio de esta fábula. Tanto el rescate en un río, como la aparición de una singular tortuga, son motivos frecuentes en la narrativa *jātaka*. El UJI 164 describe la situación de un joven que, tras marchar en busca de un tesoro, se topa en un río con una tortuga que iba a ser cocinada. Tras compadecerse de ésta la compra y la libera en el río. El desenlace del relato narra cómo la tortuga prodigiosamente devuelve el dinero a la casa del joven, antes de que éste regresara. La versión del UJI 164 nuevamente se desentiende de la tradición *jātaka* y no solamente no identifica al *buddha* Gautama, sino que, a diferencia de otras versiones japonesas de esta misma fábula, omite cualquier tipo de connotación religiosa. Sin embargo, tanto los portentos de la tortuga como el comportamiento ético del joven, así como el énfasis que se pone en el agradecimiento de este animal, nos muestra la influencia de las fábulas *jātaka* en esta historia. El mayor paralelismo que se ha encontrado en el UJI 164 respecto a la tradición literaria de los *jātaka* es precisamente la recriminación que se lleva a cabo de la actitud desagradecida

del ser humano mediante el recurso literario que enfatiza la bondad y sentido del deber de diferentes animales.

CONCLUSIONES FINALES

Las fábulas *jātaka* forman un género exclusivo de la literatura budista que no puede ser encontrado en ninguna otra tradición religiosa. Éstas se compilaron adaptando numerosos relatos, algunos de gran popularidad en la antigua India ya antes de nuestra era, con el fin de narrar los prodigios que se quisieron atribuir como apostolado del *buddha* Gautama. La gran notoriedad que adquirieron estos relatos por toda Asia, contribuyó notablemente a este proceso, el cual supuso la mitificación de su figura también fuera del contexto monástico. Precisamente con el género *jātaka* se trató de organizar el mensaje ético con el fin de explicar cómo el *buddha* Gautama logró en el pasado purificar su *karma*, para así lograr en su última existencia la liberación de los ciclos de la reencarnación. Los relatos de esta tradición literaria india obtuvieron también en el medievo japonés una gran fama gracias a su transmisión oral, como así lo atestigua que se transmitieran en el UJI, así como otros textos medievales. Sin embargo, en las versiones del UJI de estos *jātaka*, no se describe al *bodhisattva* como ninguno de los personajes que anteriormente se habían señalado como las vidas pasadas del *buddha* Gautama.

Las versiones del UJI no muestran la idea de que las acciones de uno mismo puedan repercutir resultando en una determinada retribución kármica, sino que queda destacada la reciprocidad entre la devoción y la bendición, que reciben y otorgan diferentes deidades. Entre estas aparecen numerosas deidades (entre las que se pueden encontrar también reputados *bodhisattvas*), introducidos en el pensamiento japonés desde el budismo chino, a través de las traducciones de textos indios de la tradición Mahāyāna. La transformación de estas fábulas en el UJI muestra la transformación del pensamiento budista. En la antigua India, el término *bodhisattva*, como epíteto exclusivo, fue el concepto que sirvió para convertir la biografía del príncipe conocido como Siddhārtha, en su hagiografía como el *buddha* Gautama. Sin embargo, en el UJI, este personaje no aparece en ningún lugar, ya que el concepto para entonces, ya se había transformado, interpretándose éste mayoritariamente como las deidades protectoras que otorgaban su bendición si se las veneraba adecuadamente. La influencia de las fábulas *jātaka* en la historia del budismo es ciertamente relevante. El personaje del *bodhisattva*, identificado como las vidas pasadas del *buddha* Gautama, sacrifica su vida en numerosas ocasiones en pro de la

salvación de otros seres a lo largo de la colección *Ja*. Esta actitud abnegada con la que se lo describía, influyó significativamente en la reforma religiosa que supuso el Mahāyāna, y en las posteriores interpretaciones del concepto del *bodhisattva*⁵⁶⁰, convirtiéndose éste en un nuevo ideal de la práctica budista: un ser que aun teniendo asegurada su propia liberación, decide permanecer en este mundo para socorrer al prójimo⁵⁶¹. El desarrollo de esta idea propició que, como queda constatado en estas historias en el UJI, el protagonismo, salvífico⁵⁶², del *buddha* Gautama⁵⁶³ fuera suplantado. De este modo, las moralejas de estos relatos en el UJI se alejan del mensaje ético que encomia a la práctica individual, de manera que, desde un punto de vista pragmáticamente social, denotan una clara tendencia por fomentar el fervor por las deidades que fueron introducidas con la transmisión del Mahāyāna. Si la fecha de edición del UJI de la que

⁵⁶⁰ Villamor, 2022a: 190-200.

⁵⁶¹ Rokudo Jikkyō Kenkyūkai, 2021: 469.

⁵⁶² El llamamiento renacentista del monje Jōkei 貞慶 (1155–1213) de la escuela Hossō 法相宗 en su interpretación del *Karuṇā-puṇḍarīka-sūtra* (Jp. *Hikekyō* 悲華經), denota una clara reacción ante la preponderancia del budismo de la Tierra Pura (Thompson, 2017: 9, 72). Las traducciones japonesas de este texto indio muestran el interés de algunos monjes japoneses—más versados en la historiografía que rodeaba a la figura del *buddha* Gautama— por reestablecer la devoción a éste tratando así de recuperar su papel principal como figura salvífica (Ibid., 219).

⁵⁶³ De los 197 relatos del UJI, tan sólo se menciona en el UJI 195 al *buddha* Shaka-muni 釈迦牟尼 (*buddha* Gautama). Lo cual es ciertamente sorprendente si tenemos en cuenta que éste no era precisamente desconocido, tampoco en la literatura medieval japonesa, en la que es más que evidente el gran número de menciones que se hacen sobre él (釈迦 HOS 1-6, KON 2-17, KON 11-7, KON 12-16, KON 2-28, KON 3-14, KON 4-39, SEN 2-2, SEN 2-10, SHA 1-5, SHA 4-1, SHA 4-3, SHA 5-19, SHA 7-14, SHA 8-7 (釈迦の浄土 SHA 8-16; 釈迦(如来)の像 KOK 34, KOK 291, KON 6-11, KON 6-15, KON 6-12, KON 11-1, KON 11-14, KON 11-16, KON 12-15, SHA 1-3). 釈尊 SEN 7-12, SHA 2-6, SHA 3-1, SHA 3-7, SHA 6-3, SHA 6-9, UCH 7-3. 釈迦如来 HOS 2-12, JIK 1-7, KOK 34, KOK 72, KOK 465, KON 1-1, KON 1-2, KON 1-8, KON 1-9, KON 1-16, KON 3-8, KON 3-11, KON 3-28, KON 7-24, KON 11-21, KON 12-6, KON 12-14, KON 13-36, UCH 2, UCH 3, 釈迦牟尼如来 KOK 35, KON 1-7. 釈迦仏 KOH 47, KOH 55, KOH 70, KON 1-12, KON 1-18, KON 1-19, KON 1-21, KON 2-1, KON 2-31, KON 3-2, KON 5-7, KON 5-8, KON 5-9, KON 5-10, KON 5-11, KON 5-12, KON 5-14, KON 5-18, KON 5-21, KON 5-22, KON 5-26, KON 5-29, KON 6-4, KON 11-22, KON 12-24, KON 19-4, SHA 9-8, UCH 2, UCH 3. 釈迦牟尼仏 KON 1-38, KON 3-30, KON 4-20, KON 6-1, UCH 2, UCH 12, UJI 195. 世尊 KON 1-7. 仏 (釈迦) KON 1-11, KON 1-13, KON 1-14, KON 1-15, KON 1-17, KON 1-22, KON 1-23, KON 1-25, KON 1-26, KON 1-27, KON 1-28, KON 1-29, KON 1-32, KON 1-33, KON 1-34, KON 1-35, KON 1-36, KON 2-1, KON 2-2, KON 2-3, KON 2-4, KON 2-5, KON 2-6, KON 2-8, KON 2-9, KON 2-10, KON 2-11, KON 2-12, KON 2-13, KON 2-14, KON 2-16, KON 2-18, KON 2-19, KON 2-20, KON 2-21, KON 2-22, KON 2-23, KON 2-24, KON 2-25, KON 2-26, KON 2-27, KON 2-29, KON 2-30, KON 2-32, KON 2-33, KON 2-34, KON 2-35, KON 2-36, KON 2-37, KON 2-38, KON 2-39, KON 2-40, KON 2-41, KON 3-1, KON 3-3, KON 3-4, KON 3-5, KON 3-6, KON 3-9, KON 3-10, KON 3-13, KON 3-15, KON 3-19, KON 3-20, KON 3-21, KON 3-22, KON 3-23, KON 3-24, KON 3-25, KON 3-26, KON 3-27, KON 3-29, KON 3-31, KON 3-32, KON 3-33, KON 3-34, KON 3-35, KON 4-1, KON 4-3, KON 4-6, KON 4-7, KON 4-8, KON 4-11, KON 4-23, KON 4-26, KON 4-28, KON 4-29, KON 5-30, KON 5-31, KON 6-5, SEN 6-1, SHA 1-7, SHA 5-11, SHA 7-1, SHA 9-9. 釈迦大師 KON 12-6, SHA 2-5, SHA 6-8, SEN 2-1, SEN 2-8. 大師釈尊 KON 1-31).

tenemos constancia es fidedigna, esto quiere decir que, desde al menos los primeros indicios conocidos de algunas de estas fábulas como relatos budistas hasta su compilación en el UJI, habían pasado prácticamente mil quinientos años. La acogida de estas fábulas por muy variados pueblos a lo largo de Asia, nos indica el valor universal de su mensaje ético, motivo por el que también debieron ser introducidas como parte del UJI. Las fábulas *jātaka* presentes en el UJI, salvo ciertas variaciones narratológicas, heredan la estructura y el mensaje ético de los relatos clásicos indios.

La composición del *Ja* a partir de diferentes relatos populares de la India antigua implicó la adaptación de numerosos conceptos y connotaciones de otras tradiciones religiosas dentro del marco catequético budista. De este mismo modo su edición en las diferentes lenguas, supuso una constante adaptación al paradigma social-religioso de cada época. Esto derivó en la inevitable transformación de su pensamiento, el cual nos muestra el proceso de aculturación mediante el que estos relatos se transmitieron. No debemos olvidar que este fue el inevitable proceso que atravesaron los textos budistas indios 仏典 que, con el objetivo de responder a unas necesidades religiosas concretas, “renacieron” en la nueva forma que estas escrituras tomaron al ser adaptadas al chino clásico 經典⁵⁶⁴. Los relatos que fueron finalmente transcritos por el editor desconocido del UJI, no fueron una excepción. A pesar de mantener cierta influencia en su mensaje ético⁵⁶⁵, la transformación interpretativa de estas historias, quedó marcada por el contexto socio-cultural de entonces. La realidad religiosa del pueblo japonés, en la era Kamakura, era muy dispar a la que vivieron los monjes budistas que recopilaron estas fábulas en la antigua India. De un modo similar al que la tradición budista india se aprovechó de la popularidad de diferentes relatos de otras vertientes religiosas reestructurando estos como *jātaka*, en el UJI la transformación de su narrativa nos muestra cómo estos relatos pasaron a exaltar las cualidades salvíficas de las diferentes deidades que mayores expectativas suscitaban entonces. Esta tendencia, que propició que la figura tradicional del *bodhisattva* perdiera todo su

⁵⁶⁴ Funayama, 2020: 255-260.

⁵⁶⁵ La transformación de la interpretación del mensaje ético de los relatos *jātaka* presentes en el KON, entre los que se encuentran las versiones anteriores homólogas al UJI, y la influencia de las versiones chinas en estos muestran una progresiva tendencia a la descontextualización del mensaje moral de las versiones clásicas indias de estas fábulas (Khanna, 1999: 216-217).

protagonismo en el UJI, puede ser también verificada en otros textos medievales japoneses⁵⁶⁶ en los que la transformación del pensamiento budista conllevó de igual modo la exaltación de las figuras salvíficas del budismo Mahāyāna⁵⁶⁷, las cuales se creía que inducían mayores beneficios terrenales⁵⁶⁸. Las historias *jātaka* recopiladas en el UJI no se relacionan en absoluto con la figura del *buddha* Gautama⁵⁶⁹. Ninguna de ellas narra las buenas acciones de los personajes como parte del proceso ascético con el que revertir (P. *apamāda* Jp. 不放逸) por uno mismo las causas del sufrimiento. Para entonces el catecismo budista ya había cambiado.

Las fábulas de origen *jātaka* recogidas en el UJI analizadas en esta Tesis Doctoral, denotan la influencia de ciertos aspectos éticos que se transmitieron desde la antigua India, a pesar de la evidente transformación del pensamiento budista como resultado del dilatado proceso de aculturación que atravesaron estas historias. Su viaje superó las diversas fronteras lingüísticas y ayudó a expandir ciertas enseñanzas budistas a lo largo de la historia. Algunas de sus relatos, los más populares, fueron transformándose, especialmente en territorio japonés, como respuesta a las esperanzas depositadas en el discurso soteriológico, al cual, el género

⁵⁶⁶ Su figura también es omitida en otros relatos de origen *jātaka* en el KON. De las treinta y dos historias de su quinto volumen, solamente once identifican al protagonista como la vida pasada del *buddha* Gautama (KON 5-7, KON 5-8, KON 5-9, KON 5-10, KON 5-11, KON 5-12, KON 5-14, KON 5-18, KON 5-22, KON 5-26, KON 5-29; Khanna, 1999: 40-41). De hecho, en estos relatos *jātaka* de del KON, el término *bosatsu* (equivalente japonés para *bodhisattva*) no aparece más que en dos de ellos: KON 5-13 y KON 5-21 (Ibid., 113). Además, en la mayoría de estas historias se omite el apartado final de las conexiones donde tradicionalmente se identificaban las vidas pasadas (Ibid., 115), elisión que parece característica al KON, donde solamente la mitad de sus relatos de origen *jātaka* especifican dichos detalles (Kim, 1997: 12).

⁵⁶⁷ Algunos relatos narran historias donde venerar a los *buddhas* y *bodhisattvas* repercute en diversos beneficios, entre los que destaca el interés por renacer en el cielo (UJI 86, UJI 88, UJI 96, UJI 108, UJI 131, UJI 192) (Takahashi y Masuko, 2018b: 504-505).

⁵⁶⁸ Este proceso, a través del cual se fue transformando la interpretación de los relatos budistas en el medioevo japonés, no es exclusivo al UJI. Las fábulas budistas que se narran en el KOH, texto escrito según el estilo poético tradicional (Jp. *waka* 和歌) en el que se puede distinguir el estilo literario refinado (文体の雅語的表現) extendido entre la nobleza, en Kioto durante el s. XII, muestra esta misma tendencia por la narrativa, transformando el mensaje ético de numerosas fábulas budistas en miras a inducir en el lector la interpretación de este mensaje moral, no como una vía de redención del propio *karma*, sino precisamente como sucediera en el UJI como una forma de obtener cierta bendición de las diferentes deidades en este mundo (功德主義) (Itō, 1980).

⁵⁶⁹ La ausencia del personaje clásico del *bodhisattva* se limita a los relatos de origen *jātaka* del UJI, y no sucede con los diferentes *bodhisattvas* de las tradiciones del Mahāyāna, ya que, estos cuentan con especial protagonismo en un gran número de relatos del UJI, en los cuales precisamente se les atribuyen diferentes milagros y actos salvíficos (Cf. nota 546). Esperar la salvación desde algo externo, en contraste con la búsqueda individual que resulte en la liberación de los ciclos del renacimiento, supone el principal cambio de paradigma en el que se divide el pensamiento budista. En este complejo proceso desde el que surgió el Mahāyāna, la transferencia de méritos pasó a ostentar un papel principal (Kajiyama, 2021: 152-154). La exaltación de este tipo de ideas mahāyānicas a cargo de monjes budistas japoneses queda reflejada en el UJI (Villamor, 2024b).

jātaka indio contribuyó cuantiosamente con la mitificación del *buddha* Gautama como el *bodhisatt(v)a*. La presente Tesis Doctoral ha analizado el legado narratológico heredado desde la antigua India en las historias *jātaka* recopiladas en el UJI, las cuales testifican sobre cómo fueron (re)interpretadas y transmitidas estas fábulas budistas indias, en el medievo japonés. A modo de conclusión, podemos decir que estas narraciones en el UJI, aun manteniendo ciertas similitudes en su mensaje ético, dejaron de ser descritas como parte del contexto literario hagiográfico de los *jātaka*, el cual con tanta admiración impulsó el viaje de estas historias durante siglos por toda Asia, debido a que, para entonces, la tradicional veneración a la figura del *buddha* Gautama ya había sido eclipsada por la popularidad del culto a las diferentes deidades mahāyānicas, a las cuales se atribuyó un mayor poder salvador.

ANEXOS

Anexo I Tablas adicionales

Tabla 34 *Jātaka* en los que el *bodhisattva* interviene en las vidas de diferentes animales

Tipo 1	Relatos en los que el <i>buddha</i> Gautama protege a su manada compasivamente	
Nº	Título original	Contenido
<i>Ja</i> 11	<i>Lakkhaṇa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el ciervo Lakkhaṇa, el cual protege a su manada a diferencia del ciervo que se atribuye como vida pasada de Devadatta.
<i>Ja</i> 12	<i>Nigrodhamiga-jātaka</i>	Se narra la heroicidad del rey de los ciervos, Nigrodhamiga, el <i>bodhisattva</i> quien se sacrifica por la manada, mientras que el ciervo que se atribuye a Devadatta rechaza su oportunidad.
<i>Ja</i> 20	<i>Naḷapāna-jātaka,</i>	El <i>bodhisattva</i> es el rey de los monos, el cual consigue salvar a la manada de la gran sed que sufren en un estanque de flores de loto donde habita un ogro: Devadatta.
Tipo 2	El <i>bodhisattva</i> se libra con su gran intelecto del daño que Devadatta desea infringirle	
<i>Ja</i> 21	<i>Kuruṅga-jātaka</i>	Devadatta era un cazador que trata de acabar con la vida del <i>bodhisattva</i> , quien siendo un ciervo logra escapar de esta treta gracias a su gran inteligencia.
<i>Ja</i> 57	<i>Vānarinda-jātaka</i>	Cuando el <i>bodhisattva</i> era el rey de los monos, la esposa de un cocodrilo, Devadatta, se encapricha en comer la carne del corazón del <i>bodhisattva</i> , pero éste muestra un ingenio prodigioso y logra zafarse de la trampa que le tienden.
<i>Ja</i> 58	<i>Tayodhamma-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el hijo del rey de los monos: Devadatta, quien trata de infructuosamente de acabar con su vida. El <i>bodhisattva</i> finalmente es nombrado rey.
<i>Ja</i> 142	<i>Sigāla-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el rey de los chacales. Un hombre, Devadatta, trata de cazarlo simulando que está muerto, pero el <i>bodhisattva</i> logra discernir cómo resolverlo esto.
<i>Ja</i> 206	<i>Kuruṅga-Miga-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un ciervo que cae en la trampa de un cazador, Devadatta, pero es finalmente salvado por sus amigos el pájaro carpintero y la tortuga.
Tipo 3	Relatos graciosos en los que Devadatta tratando de imitar al <i>bodhisattva</i> queda en ridículo	
<i>Ja</i> 204	<i>Vīraka-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> y Devadatta son un ave acuática. Devadatta trata de copiar al <i>bodhisattva</i> y pescar un pez, pero termina ahogándose por sí mismo.
<i>Ja</i> 210	<i>Kandagalaka-jātaka</i>	Devadatta es un pájaro carpintero que imita al <i>bodhisattva</i> , pero a diferencia de éste, acaba tratando de picar en un árbol excesivamente duro y muere por ello.
Tipo 4	Relatos en los que Devadatta es un animal desagradecido con su benefactor: el <i>bodhisattva</i>	
<i>Ja</i> 72	<i>Sīlavanāga-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> , el rey de los elefantes, salva a un cazador, entonces Devadatta, el cual le roba sus colmillos, mostrándose ingrato a pesar de la deuda que se dice que debería guardar para con el elefante.
<i>Ja</i> 73	<i>Saccaṃkīra-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un asceta que salva a un príncipe, una serpiente, rata y un loro. De todos estos, el príncipe desagradecido, entonces Devadatta, trata de matar al asceta.
<i>Ja</i> 174	<i>Dūbhīya-Makkaṭṭa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un brahmán que da a un mono sediento, entonces Devadatta, agua para beber, pero éste le devuelve el favor lanzándole sus excrementos.

Tipo 5	Relatos que narran la perversidad de Devadatta describiendo sus anteriores existencias	
<i>Ja 26</i>	<i>Mahilāmukha-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el consejero de un rey. Debido a las falacias de un ladrón, entonces Devadatta, el rey de los elefantes se vuelve agresivo y el <i>bodhisattva</i> lo tranquiliza.
<i>Ja 141</i>	<i>Godha-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el rey de una familia de iguanas. Entonces Devadatta es un camaleón que acaba llevando a la ruina la familia de iguanas.
Tipo 6	Relatos que se utilizan para criticar explícitamente la conducta inadecuada de Devadatta	
<i>Ja 221</i>	<i>Kāsāva-jātaka</i>	Devadatta es un cazador que caza elefantes para robarles los colmillos, tras argüir ser un <i>paccekabuddha</i> (独覺), pero el rey de los elefantes entonces, el <i>bodhisattva</i> lo hace retraerse de su mala conducta.
Tipo 7	Relatos que muestran su mensaje ético para luego atribuir el mérito al <i>bodhisattva</i>	
<i>Ja 42</i>	<i>Kapota-jātaka</i>	Un cuervo sigue a una paloma, el <i>bodhisattva</i> , pero a causa de su enorme deseo de pescar acaba muriendo.
<i>Ja 105</i>	<i>Dubbalakaṭṭha-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el espíritu de un árbol que tranquiliza un elefante que teme a la muerte.
<i>Ja 148</i>	<i>Sigāla-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un chacal que se deshace del apego tras casi ahogarse por introducirse en el cuerpo inerte de un elefante muerto.
<i>Ja 157</i>	<i>Guṇa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un león que reprende a su esposa por maltratar al matrimonio de chacales que habían sido bueno con él anteriormente.
<i>Ja 159</i>	<i>Mora-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un pavo real dorado que expone su enseñanza sobre la mutabilidad de los fenómenos, tras ser atrapado por el rey de Bārāṇasī.
<i>Ja 178</i>	<i>Kacchapa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un alfarero que utiliza el ejemplo de una tortuga que pierde su vida por amar en exceso el estanque en el que reside, para exponer la necesidad de desatarse del apego.
<i>Ja 219</i>	<i>Garahita-jātaka</i>	Cuando el <i>bodhisattva</i> era el cabecilla de una manada de monos, un mono que logra escapar de los hombres y regresa criticando las impurezas mentales de estos.
<i>Ja 316</i>	<i>Sasa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es una liebre. Para realizar obras dadivosas, junto con sus amigos el mono, el chacal y la nutria, ésta termina sacrificándose a sí misma para alimentar a un brahmán.
Tipo 8	Relatos graciosos que critican la arrogancia utilizando diferentes animales como ejemplo	
<i>Ja 143</i>	<i>Virocana-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un león. El chacal que lo sigue se compara con la fuerza del león, y tras intentar cazar un elefante fallece en el intento.
<i>Ja 152</i>	<i>Sigāla-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un león joven. Un chacal trata de casarse con su hermana, pero el león acaba espantándolo de miedo con su rugido.
<i>Ja 153</i>	<i>Sūkara-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un león. Un jabalí se vanagloria diciendo que es más fuerte que éste y acaba siendo humillado.
<i>Ja 160</i>	<i>Vinīlaka-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el rey Videha. La cría de un pájaro se compara con el rey, el <i>bodhisattva</i> , y esto termina costándole muy caro.
<i>Ja 172</i>	<i>Daddara-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es nuevamente un león. Entonces, un chacal trata de imitar su rugido infructuosamente.
<i>Ja 187</i>	<i>Catumaṭṭa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el espíritu de un árbol que se hace muy amigo de una cría de pájaro que detesta a un chacal.
<i>Ja 188</i>	<i>Sīhakoṭṭhuka-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un león que tiene una cría con una hembra de chacal. Sin embargo, esta cría no logra emular el auténtico rugido del león.
<i>Ja 205</i>	<i>Gaṅgeyya-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el espíritu de un árbol que observa cómo los peces y tortugas de un río discuten sobre quién es el más bello.
<i>Ja 227</i>	<i>Gūtha-Pāṇa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es una deidad que observa cómo un escarabajo pelotero es aplastado tras enfrentarse a un elefante, por culpa de que cree erróneamente que el elefante huía de él.

Tipo 9	Relatos que usan animales para ejemplificar la fraternidad de monjes y seguidores laicos	
Ja 17	<i>Māluta-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un asceta errante que zanja el debate de un león y un tigre sobre cuándo hace realmente frío.
Ja 27	<i>Abhiñha-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> , consejero del rey, trae de vuelta al perro, fiel amigo de un elefante que, muy apenado, no quería comer nada hasta que regresara su camarada.
Ja 154	<i>Uraga-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un asceta errante que hace que una serpiente y un pájaro dorado hagan las paces.
Ja 165	<i>Nakula-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un asceta errante que hace que un tejón y una serpiente se reconcilien.
Tipo 10	Relatos que exhortan a escuchar a quienes tienen más experiencia debido su edad	
Ja 15	<i>Kharādiya-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un ciervo que enseña como zafarse de las trampas de los cazadores a su sobrino, mas su sobrino no le presta atención y acaba perdiendo la vida en una trampa.
Ja 16	<i>Tipallattha-Miga-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un ciervo que enseña como zafarse de las trampas de los cazadores a su sobrino. Su sobrino se aprende bien la lección y logra escapar de la trampa en la que había caído.
Ja 37	<i>Tittira-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es una anciana perdiz que convive con un mono y un elefante. Estos muestran sus respetos a la perdiz entregándole los alimentos que habían recolectado.
Tipo 11	Relatos que narran las consecuencias causadas por las palabras expresadas	
Ja 215	<i>Kacchapa-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> era ministro en el reino de Bārāṇasī que vio cómo una tortuga perdía la vida por su incapacidad para guardar silencio, historia que utilizó como símil para criticar dicha actitud en el rey.
Ja 198	<i>Rādha-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un loro que prefiere no informar a su amo, un brahmán sobre la infidelidad de su esposa mientras él estaba ausente.
Tipo 12	Relatos que encomian a los hombres a controlar su lúvido y alejarse del sexo femenino	
Ja 13	<i>Kaṇḍina-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> , siendo el dios de un bosque, advierte sobre las consecuencias del deseo carnal, tras ver cómo un ciervo macho pierde la vida a causa de enamorarse de una hembra.
Ja 34	<i>Maccha-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un brahmán que rescata a un pez macho que había sido capturado a causa de un pez hembra.
Ja 145	<i>Rādha-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un loro que es testigo de la mala conducta de la mujer de su dueño el brahmán.
Tipo 13	Relatos donde el <i>bodhisattva</i> salva a otros seres gracias a su valor, liderazgo y sabiduría	
Ja 22	<i>Kukkura-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un perro que logra salvar a sus semejantes, tras ser culpados injustamente, siendo ordenado por el rey que los perros fueran castigados con la muerte.
Ja 114	<i>Mitacinti-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> siendo el pez Mitacinti, logra salvar al banco de peces de las redes de los pescadores.
Ja 115	<i>Anusāsika-jātaka</i>	Cuando el <i>bodhisattva</i> era un pájaro advirtió a sus compañeros.
Ja 118	<i>Vaṭṭaka-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> siendo una perdiz logra librarse con su gran intelecto de la trampa de un cazador de aves.
Ja 128	<i>Biḷāra-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> siendo el rey de los ratones salva a sus camaradas.
Ja 129	<i>Aggika-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> siendo el rey de los ratones salva a sus compañeros de las fauces de un chacal.
Ja 133	<i>Ghatāsana-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el rey de los pájaros que salva a sus compañeros de las terribles llamas de un fuego.

<i>Ja 140</i>	<i>Kāka-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el rey de los pájaros que salva a sus compañeros.
<i>Ja 177</i>	<i>Tiṇḍuka-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> siendo el rey de los monos, salva a su manada de monos de ser disparados por unos cazadores.
Tipo 14	Relatos en los que el <i>bodhisattva</i> es un animal que salva a todo un reino de sus enemigos	
<i>Ja 23</i>	<i>Bhojājānīya-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un caballo que lucha con bravura y salva al reino de Bārāṇasī de una gran calamidad.
<i>Ja 24</i>	<i>Ājañña-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un caballo que lucha con gran bravura y salva al reino de Bārāṇasī de la calamidad.
<i>Ja 156</i>	<i>Alīnacitta-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el príncipe de Bārāṇasī y el reino es protegido por un elefante amigo de su padre el rey.
Tipo 15	La grandeza del <i>bodhisattva</i> se ejemplifica con la gran fuerza física de distintos animales	
<i>Ja 29</i>	<i>Kaṇha-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es un toro que con su fuerza descomunal logra devolver su agradecimiento a la anciana que lo había cuidado.
Tipo 16	La veracidad de palabra (Sk. <i>satya</i>) del <i>bodhisattva</i> causa grandes prodigios	
<i>Ja 35</i>	<i>Vaṭṭaka-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es una codorniz que con su veracidad de palabra logra detener el fuego del bosque salvando a todos los animales.
<i>Ja 75</i>	<i>Maccha-jātaka</i>	El <i>bodhisattva</i> es el rey de los peces. Cumplió su promesa y con sus palabras logró que lloviera salvando así a los seres vivos del lugar.

Tabla creada a partir de: Nakamura (2009)

Tabla 35 Principales textos antiguos y medievales de la literatura japonesa

Fecha	Título	Título original
712	<i>Kojiki.</i> <i>Crónicas de antiguos hechos de Japón</i> ⁵⁷⁰	『古事記』 <i>Kojiki</i>
s. IX	<i>Registro de milagros del Japón</i>	『日本靈異記』 <i>Nihonryōiki</i>
s. X	<i>El cuento del cortador de bambú</i> ⁵⁷¹	『竹取物語』 <i>Taketori Monogatari</i>
s. X	<i>Cuentos de Ise</i> ⁵⁷²	『伊勢物語』 <i>Ise Monogatari</i>
s. XI	<i>La historia de Genji</i>	『源氏物語』 <i>Genji Monogatari</i>
s. XI	<i>Relatos de los prodigios del Sūtra del Loto del Gran Japón</i>	『大日本国法華経験記』 <i>Dainihonkoku Hokkegenki</i>
s. XII	<i>Cuentos de un pasado lejano</i> ⁵⁷³	『今昔物語集』 KON
s. XII	<i>Colección de relatos antiguos</i>	『古本説話集』 <i>Kohon Setsuwa Shū</i>
aprox. 1215	<i>Colección de historias sobre la conversión al budismo</i>	『発心集』 <i>Hosshinshū</i>
s. XIII	<i>Colección de Relatos de Uji</i> ⁵⁷⁴	『宇治拾遺物語』 UJI
s. XIII	<i>El relato de clan Heike</i>	『平家物語』 <i>Heike Monogatari</i>
1254	<i>Colección de escritos de ahora y siempre</i>	『古今著聞集』 <i>Kokon Chomon Jū</i>
completado en 1283	<i>Colección Shaseki de relatos budistas</i> ⁵⁷⁵	『沙石集』 <i>Shasekishū</i>
1331	<i>Tsurezuregusa: ocurrencias de un ocioso</i> ⁵⁷⁶	『徒然草』 <i>Tsurezuregusa</i>
1371	<i>La gran pacificación</i> ⁵⁷⁷	『太平記』 <i>Taiheiki</i>
s. XV	<i>Biografías de los tres reinos</i>	『三国伝記』 <i>Sangokudenki</i>

Fuente: Itō, *et al.*, 2015: 491. Cuando no se especifica, las traducciones de los títulos pertenecen al autor.

⁵⁷⁰ Rubio y Tani (2018).

⁵⁷¹ Takagi (2016).

⁵⁷² Mas (2010).

⁵⁷³ De Esteban (2019).

⁵⁷⁴ Villamor (2024a).

⁵⁷⁵ Rubio (2015).

⁵⁷⁶ Rodríguez, 1986.

⁵⁷⁷ Rubio, 2016.

Tabla 36 Relatos homólogos y correspondencias con otras obras literarias

Nº	Vol. Nº	Relato homólogo	Historia relacionada
UJI 1	I- 1	KOJ III-231	DNK 下, KON XII-36, HOB- ZOT 5
UJI 2	I- 2		
UJI 3	I- 3		GNG 14, 日本昔話大成 194
UJI 4	I- 4	KOJ II-149, 江談抄 III	
UJI 5	I- 5		
UJI 6	I- 6		ZOT 9
UJI 7	I- 7	KOJ III-295	
UJI 8	I- 8		搜神記 III, 晋書(芸術伝)
UJI 9	I- 9	KOJ III-252, 富家語 136	真信伝 6
UJI 10	I- 10		袋草子 50・54, SEN 8, 金葉集 9, 拾遺集 16
UJI 11	I- 11		
UJI 12	I- 12		
UJI 13	I- 13		
UJI 14	I- 14		
UJI 15	I- 15		
UJI 16	I- 16		KON XVII-1・2, 地藏菩薩靈驗記, 延命地藏菩薩經直談鈔 XII-56
UJI 17	I- 17		大鏡三(師輔伝) KON XIV-42, UCH 23, KOH 下 51
UJI 18	I- 18	KON XXVI-17	
UJI 19	II-1		大鏡三(師輔伝)
UJI 20	II-2	UCH 4	扶桑略記(寛平三年夏の条)
UJI 21	II-3		NOK 6, 私聚百因縁集 9, 元享釈書 10

UJI 22	II-4		
UJI 23	II-5	KON XXVIII-30	
UJI 24	II-6	KON XX-44	
UJI 25	II-7	KON XXVIII-20	
UJI 26	II-8		延命地藏菩薩經直談鈔 X-13
UJI 27	II-9	KON XXIII-16	
UJI 28	II-10	KON XXV-7	尊卑分脈の記事
UJI 29	II-11	KON XXVI-4	
UJI 30	II-12	KON X-36	述異記上, 搜神記 13, 淮南子(椒真訓)
UJI 31	II-13	KON XXIII-21	
UJI 32	II-14	KON XX-3	帝王編年記(昌泰三年正月二五日条)
UJI 33	III-1		
UJI 34	III-2		
UJI 35	III-3		KOJ II-177
UJI 36	III-4		THK II(阿新殿の事) 謡曲「檀風」
UJI 37	III-5		
UJI 38	III-6	JIK VI-35	
UJI 39	III-7	KON XXIX-31	
UJI 40	III-8	KOH 上-18	
UJI 41	III-9	KOH 上-20	後拾遺集 19, 伯母集, 経信集, 四条宮下野集
UJI 42	III-10	KOH 上-21	
UJI 43	III-11	KOH 上-25	拾遺集 7, 藤六集

UJI 44	III-12	KON XVII-24	地藏菩薩靈驗記
UJI 45	III-13	KON XVII-25	地藏菩薩靈驗記
UJI 46	III-14		今鏡四, HOB
UJI 47	III-15		
UJI 48	III-16		日本昔話大成 191-192
UJI 49	III-17	世継物語	江談抄 III, JIK VII-6, 東斎隨筆(人事類)
UJI 50	III-18		KON XXX-1, 世継物語, 平中物語, JIK I-29
UJI 51	III-19		一条摂政御集, 後撰集 11
UJI 52	III-20		
UJI 53	IV-1		
UJI 54	IV-2	KON XXVI-15	
UJI 55	IV-3	KON XV-4	NOK 9, 元享釈書 10
UJI 56	IV-4	KON XXVI-10	
UJI 57	IV-5		
UJI 58	IV-6	KON XV-22	中右記(承德二年五月一日条)
UJI 59	IV-7	KON XIX-2	続本朝往生伝 33, HOS II-4, KOJ II-193, JIK X-48, 今鏡 9
UJI 60	IV-8	KOJ II-60	愚管抄 4
UJI 61	IV-9	KOJ III-253	真言伝 6, 元享釈書 4
UJI 62	IV-10		JIK IV-3, KOK XVI-575
UJI 63	IV-11	KOJ V-380	後拾遺集 17
UJI 64	IV-12	KOJ V-349	諸社一覽 3, 千載集 20
UJI 65	IV-13	KOJ V-277	HOS IV-3, 閑居友上 7, 続古今集 8

UJI 66	IV-14	KOJ IV-324	源平盛衰記 16
UJI 67	IV-15	KOJ III-259	JIK VII-11, ZOD 3, 三国伝記 4
UJI 68	IV-16	KOJ III-262	KON XX-1
UJI 69	IV-17	KOJ III-215	
UJI 70	V-1		
UJI 71	V-2		今鏡 4
UJI 72	V-3		
UJI 73	V-4	続本朝往生伝 20	
UJI 74	V-5	JIK VII-17	
UJI 75	V-6		
UJI 76	V-7		
UJI 77	V-8		
UJI 78	V-9		比良山古人靈託, KOK VIII-323
UJI 79	V-10		
UJI 80	V-11		
UJI 81	V-12		HOB, 袋草紙 95, 後拾遺集 17
UJI 82	V-13		元享積書 29
UJI 83	VI-1		NIH 下 9, 地藏菩薩靈驗記 VI-20
UJI 84	VI-2		UCH 25, KON XXVII-3, 富家語 105
UJI 85	VI-3	KOH 下 56, KON III-22	盧至長者因縁經 539, <i>Hōj</i> 77
UJI 86	VI-4	KOH 下 57, KON XVI-37	昔物語治聞集五
UJI 87	VI-5	KOH 下 64	DNK 下, KON XVI-6, 観音利益集 35

UJI 88	VI-6	KOH 下 66	賀茂注雜記
UJI 89	VI-7	KOH 下 69, KON XIX-11	
UJI 90	VI-8	KON X-10	莊子雜篇「漁夫」, 淮南子 9, 說苑 17
UJI 91	VI-9	KON V-1	<i>Daitō</i> 11, <i>Hōj</i> 31, 經律異相 43, 增壹阿含經 41
UJI 92	VII-1	KON V-18	仏説九色鹿經, <i>Hōj</i> 63, 經律異相 11
UJI 93	VII-2	KON XXIV-56	
UJI 94	VII-3	KON XXVIII-23	KOK XVIII-644
UJI 95	VII-4	KON XIX-40, KOH 下 49	
UJI 96	VII-5	KOH 下 58, KON XVI-28	ZOD 5
UJI 97	VII-6	KON XXIV-3	KOJ II-174
UJI 98	VII-7		
UJI 99	VII-8		
UJI 100	VIII-1		KOK XVI-513
UJI 101	VIII-2	KOH 下 65, 信貴山縁起繪 卷	KON XI-36, 信貴山文書, 諸寺略記
UJI 102	VIII-3	KON XIV-29	JIK VI-27, 古今集 16
UJI 103	VIII-4	建久御巡礼記, KOJ 198	東大寺要録 II, KON XII-7
UJI 104	VIII-5	KON XX-13	
UJI 105	VIII-6	KON XIII-3	KOJ II-178
UJI 106	IX-1	KON XX-10	陽勝仙人伝, DNK 中, 元享釈書 18, 真言伝 IV
UJI 107	IX-2	UCH 10	梁高僧伝 X, 景德伝灯録 27
UJI 108	IX-3	KON XVI-7	HOB, KOH 下 54
UJI 109	IX-4		

UJI 110	IX-5		
UJI 111	IX-6	KON XXIV-55, KOH 上 44	拾遺集 9, JIK X-39
UJI 112	IX-7	KON XIX-20	
UJI 113	IX-8		日本昔話大成 125-126
UJI 114	X-1	伴大納言絵詞	三代実録(貞觀八年八～九月条), 大鏡裏書, JIK VI-16, 愚管抄 III
UJI 115	X-2	KOJ VI-401, 東齋隨筆(音樂類)	
UJI 116	X-3	KOJ VI-400, 東齋隨筆(音樂類)	教訓抄 IV
UJI 117	X-4	KOJ VI-213, 扶桑略記 (天曆八年一二月五日条)	大法師淨藏伝, 拾遺往生伝中, 元享釈書 X, 本朝高僧伝 48
UJI 118	X-5	KON XXVII-26	
UJI 119	X-6	KON XXVI-7	搜神記 19, 幽怪録
UJI 120	X-7	KON XXXI-25	
UJI 121	X-8	KON XXXI-27, JIK VI-34	日本紀略, 百鍊抄(天元四年九月四日条)
UJI 122	X-9	KON XXIV-18	
UJI 123	X-10		
UJI 124	XI-1	KON XXVIII-21	日本紀略(永延二年六月一三、一七条)
UJI 125	XI-1		江談抄 III, 続古事談 V
UJI 126	XI-2	KON XXIV-16	
UJI 127	XI-3	KON XXIV-16	
UJI 128	XI-4	KON XXV-9	小右記(長元元年八月～五年二月)
UJI 129	XI-5	JIK VII-31	
UJI 130	XI-6		
UJI 131	XI-7	KOH 下 59, KON XVI-30	

UJI 132	XI-8	KON XXIII-15	江談抄 III, 權記(長徳四年一一月八日条)
UJI 133	XI-9		
UJI 134	XI-10		道賢上人冥途記(扶桑略記天慶四年条)
UJI 135	XI-11	KOJ IV-319, JIK III-11	
UJI 136	XI-12	KON XIX-12	
UJI 137	XII-1	KON IV-9	<i>Hōj</i> 34, 賢愚經 13, HOB
UJI 138	XII-2	KON IV-25	<i>Daitō</i> 10
UJI 139	XII-3		UCH 17
UJI 140	XII-4	KON XIX-3	続本朝往生伝 31
UJI 141	XII-5	KON XII-35	本朝法華験記中
UJI 142	XII-6	UCH 26	SEN VIII, 元享釈書 11
UJI 143	XII-7	KON XIX-18	本朝法華験記下, 続本朝往生伝 12, KON XXII-33, HOS I-8, 私聚百因縁集 VIII, 三国伝記 10
UJI 144	XII-8		KOJ III-284
UJI 145	XII-9	KON XXVIII-24	文徳実録(斉衝元年七月二二条)
UJI 146	XII-10	KOH 上 11, 世継物語, 大和物語 101	新古今集 VIII
UJI 147	XII-11	KOH 上 38	藤六集
UJI 148	XII-12	KOH 上 40, KON XIX-13	
UJI 149	XII-13	KOH 上 41, KON XXIV-43	土佐日記(承平四年一二月二七日条)
UJI 150	XII-14	KOH 上 22	
UJI 151	XII-15	KOH 上 27, KON XXVII-2	KON XXIV-46, 江談抄 III, KOJ I-7, 続古事談 IV, 昔物語治聞集 V
UJI 152	XII-16	KON X-9	列子(湯問篇), 世説新語(夙慧篇)
UJI 153	XII-17		後漢書(鄭弘伝注意), 海道記

UJI 154	XII-18		
UJI 155	XII-19		日本書紀 XIX(欽明天皇六年条)
UJI 156	XII-20		日本書紀 XIX(欽明天皇六年条)
UJI 157	XII-21		
UJI 158	XII-22		KOJ I-2, 浦島子伝, 愚管抄 III
UJI 159	XII-23		KOK XVII-603
UJI 160	XII-24		
UJI 161	XIII-1	KON XXVI-13	
UJI 162	XIII-2	KON XXVIII-6	
UJI 163	XIII-3	KON XXVII-42	
UJI 164	XIII-4	KON IX-13, UCH 21	<i>Mei</i> 上, <i>Hōj</i> 18, <i>Hok</i>
UJI 165	XIII-5		
UJI 166	XIII-6	KON XXIII-24	KOK X-377
UJI 167	XIII-7	KON IX-18	<i>Mei</i> 下, <i>Hōj</i> 74
UJI 168	XIII-8	KON XX-34	SHA VII
UJI 169	XIII-9	KON XX-12, JIK VII-2	三代実録, 扶桑略記(元慶二年二月一三日条)
UJI 170	XIII-10	KON XI-11, UCH 18	私聚百因縁集 7
UJI 171	XIII-11	KON V-31, UCH 20	<i>Hōj</i> 5
UJI 172	XIII-12	KON XIX-2	続本朝往生伝 33, 東斎随筆(仏法類)
UJI 173	XIII-13	KON XX-39	KOJ III-214, HOS IV-2
UJI 174	XIII-14	KON IV-6	阿育経 X, HOB
UJI 175	XIV-1		古清涼伝下, <i>Hok</i> V, 宋高僧伝

UJI 176	XIV-2	KON XXIII-20	真言伝 V
UJI 177	XIV-3	KON XXIII-22	
UJI 178	XIV-4		本朝能書伝
UJI 179	XIV-5	KON XVI-19	長谷寺靈驗記上 12
UJI 180	XIV-6	KON XXVI-16	
UJI 181	XIV-7		
UJI 182	XIV-8		
UJI 183	XIV-9	KON XX-43	
UJI 184	XIV-10	KOJ VI-450, JIK VII-21, 東齋隨筆(鳥獸類)	
UJI 185	XIV-11	KON XXIV-22	
UJI 186	XV-1		日本書紀二七・二八(天智紀・天武紀上)
UJI 187	XV-2	KON XXXI-11	
UJI 188	XV-3	KOJ VI-457	長秋記(天承元年四月一九日条)
UJI 189	XV-4		
UJI 190	XV-5	JK I-43	
UJI 191	XV-6	KOH 下 52, KON XIV-35	真言伝 II
UJI 192	XV-7	KOH 下 61, KON XVII-47	元享積書 29
UJI 193	XV-8		本朝法華驗記上, 拾遺往生伝下, KON XX-7, KOJ III-211, 元享積書 10
UJI 194	XV-9		続本朝往生伝(仁賀)13, KOJ III-285(仁賀)
UJI 195	XV-10	UCH II, KON VI-1	<i>Hōj</i> 12
UJI 196	XV-11	KON X-11	莊子(外物篇), 說苑 11
UJI 197	XV-12	KON X-15	莊子(盜跖篇)

Fuente: Kobayashi & Masuko, 1996: 538-545.

Tabla 37 Títulos en japonés de los relatos exclusivos del UJI

Nº	Título en japonés	Título español traducido por el autor
2	丹波国篠原村平茸生事	Cuando crecían champiñones ostra en el feudo de Tanba
5	随求陀羅尼籠額法師事	El asceta que tenía en la frente el <i>zuigu-dhāraṇī</i>
6	中納言師時法師之玉茎検知事	La inspección genital a un monje por parte del <i>chūnagon</i>
11	源大納言雅俊一生不犯金打せたる事	Gen-Dainagon-Masatoshi y el repique de la campana de la castidad
12	児ノカイ餅スルニ空寝シタル事	El joven que se hacía el dormido para comer <i>mochi</i>
13	田舎児桜ノ散ヲ見泣事	El niño que lloró al ver caer los cerezos en flor
14	小藤太聳ニオトセレタル事	El lío de Kotōda Muko
15	大童子、鮭盗ミタル事	El salmón robado por el niño
22	金峯山薄打事	El artesano del monte Kinbusen
33	大太郎盗人事	El ladrón Daitarō
52	狐家火付事	Cuando el zorro incendió la casa
53	狐人付テシトキ食事	El zorro que se transformaba
62	篤昌忠恒等事	Atsumasa y los de Tadatsune
75	陪従清仲事	Los asuntos de Beijū Kiyonaka
76	仮名曆詭事	La superstición detrás del calendario <i>kana</i>
77	実子非サル人実子ノ由シタル事	El impostor que se hacía pasar por el hijo carnal
79	或僧、許ニテ氷魚盗食タル事	El monje que roba y se come un pescado congelado
80	仲胤僧都地主権現説法事	La trampa de Chūin para dejar en evidencia a otros monjes
99	大膳大夫以長前驅之間事	Historia del cocinero imperial
100	下野武正大風雨日参法性寺殿事	La gran tormenta y Simotsuke-no-Takemasa
109	クウスケガ仏供養事	Cuando Kūsuke pidió construir una figura budista
110	ツネマサガ郎等仏供養事	La [extraña] ceremonia de los sirvientes de Tsunemasa
123	海賊発心出家事	El arrepentimiento del pirata que se hizo monje
154	貧俗観仏性審事	El pobre que se enriqueció comprendiendo su propia

		naturaleza búdica
155	宗行郎等射虎事	El samurái de Masayuki que abatió al tigre
157	或上達部中将之時逢召人事	Cuando el noble se encontró con su sirviente
160	一条栈敷屋鬼事	El ogro del hostel Sajikiya
163	俊宣合迷神事	Toshinobu y su encuentro con una desconcertante deidad

Fuentes: Hirota, 2014: 77; Kobayashi & Masuko 1996: 538-545.

Títulos en japonés basados en: Takahashi & Masuko (2018a, 2018b).

Anexo II Transcripciones de las versiones analizadas del UJI 85

Fuente original: *Biḷārikosiya-jātaka* (Ja 450)

Bilārakosiyajātaka

1. *Apacanto pīti idaṃ satthā jetavane viharanto ekaṃ dānavataṃ bhikkhuṃ ārabha katesi. So kira Bhagavato dhammadesanaṃ sutvā sāsane pabbajitakālato paṭṭhāya dānavato ahoṣi dānajjhāsayo, pattapariyāpannaṃ aññassa adatvā na bhuñji, antamaso pānīyam pi labhitvā aññassa adatvā na pivati, evaṃ dānābhirato ahoṣi. Ath' assa dhammasabhāyaṃ guṇakathaṃ kathesuṃ. satthā āgantvā "kāya nu 'ttha bhikkhave etarahi kathāya sannisinnā" ti pucchitvā "imāya nāmā" 'ti vutte taṃ bhikkhuṃ pakkosāpetvā "saccaṃ kira tvaṃ dānavato dānajjhāsayo" ti pucchitvā "saccaṃ bhante" ti vutte "bhikkhave ayaṃ pubbe assaddho ahoṣi appasanno, tiṇaggena telabindum pi uddharitvā kassaci na adāsi, atha naṃ ahaṃ dametvā nibbisevanaṃ katvā dānaphalaṃ nāpesiṃ, taṃ enaṃ dānaninnaṃ cittaṃ bhavantare pi na vijahatīti" vatvā atītaṃ āhari.*

2. *Atīte bārānasiyaṃ brahmadatte rajjaṃ kārente Bodhisatto seṭṭhikule nibbattitvā vayappatto kuṭumbaṃ saṅṭhāpetvā pitu accayena seṭṭhiṭṭhānaṃ patvā ekadivasaṃ dhanavilokanaṃ katvā "dhanaṃ paññāyati, etassa uppādakā na paññāyanti, [page 063] imaṃ dhanaṃ vissajjetvā mayā dānaṃ dātuṃ vaṭṭatīti" dānasālaṃ kāretvā yāvajīvaṃ mahādānaṃ pavattetvā āyupariyosāne "idaṃ dānavatṭaṃ mā upacchindīti" puttassa ovādaṃ datvā Tāvatiṃsabhavane Sakko hutvā nibbatti.*

3. *Putto pi 'ssa tath' eva dānaṃ datvā puttaṃ ovaditvā āyupariyosāne Cando devaputto hutvā nibbatti. {Tassa} putto Suriyo hutvā tassāpi putto Mātalisaṃgāhako hutvā tassa putto Pañcasikho gandhabbaputtako hutvā nibbatti. Chaṭṭho pana assaddho ahoṣi thaddhacitto nisneho maccharī, so dānasālaṃ viddhaṃsetvā jhāpetvā yācake pothetvā nīharāpesi, kassaci tiṇaggena uddharitvā telabidum pi na deti. Tadā Sakko devarājā attano pubbakammaṃ oloketvā "pavattati nu kho me dānavamso udāhu no" ti upadhārento "putto me dānaṃ pavattetvā Cando hutvā nibbatti, tassa putto Suriyo tassa putto Mātali tassa putto Pañcasikho hutvā nibbatti, chaṭṭho pana taṃ vaṃsaṃ upacchindīti" passi. Ath' assa etad ahoṣi: "imaṃ pāpadhammaṃ dametvā dānaphalaṃ jānāpetvā āgamissāmīti" so Canda-Suriya-Mātali-Pañcasikhe pakkosāpetvā "sammā amhākaṃ vaṃse chaṭṭho kulavaṃsaṃ samucchinditvā*

dānasālaṃ jhāpetvā yācanake nīharāpesi, na kassaci kiñci deti, etha naṃ damayissāmā" 'ti tehi saddhiṃ Bārāṇasiṃ agamāsi. Tasmim̐ khāṇe seṭṭhi rājupaṭṭhānaṃ katvā āgantvā sattame dvārakoṭṭhake antaravīthim̐ olokeno caṃkamati. Sakko "tumhe mama pavitṭhakāle pacchato paṭipāṭiyā āgacchathā" 'ti vatvā gantvā seṭṭhissa santike ṭhatvā "bho seṭṭhi bhojanaṃ me dehīti" āha. "Brāhmaṇa n' atthi tava idha bhattaṃ, aññattha gacchā" 'ti. "Bho mahāseṭṭhi brāhmaṇehi bhatte yācite na dātuṃ na labbhatīti".

[page 064]

4. *"Brāhmaṇa, mama gehe pakkam pi pacitabbam pi bhattaṃ n' atthi, apagacchā" 'ti āha. "Mahāseṭṭhi, ekaṃ te silokaṃ kathessāmi, suṇāhīti". "N' atthi mayhaṃ tava silokenāttho, gaccha mā idha tiṭṭhā" 'ti. Sakko tassa kathaṃ asuṇanto viya dve gāthā abhāsi:*

*Ja_X.12(=450).1: Apacantāpi dicchanti santo laddhāna bhojanaṃ,
kim eva tvaṃ pacamāno yaṃ na dajjā na taṃ samaṃ. || Ja_X:109 ||*

*Ja_X.12(=450).2: Maccherā ca pamādā ca evaṃ dānaṃ na diyyati,
puññaṃ ākaṃkhamānena deyyaṃ hoti vijānatā ti. || Ja_X:110 ||*

5. *Tāsaṃ attho: mahāseṭṭhi apacantāpi santo sappurisā bhikkhācariyāya laddham pi bhojanaṃ dātuṃ icchanti, na ekakā paribhuñjanti, kim eva tvaṃ pacamāno yaṃ na dadeyyāsi na taṃ saman taṃ tava anurūpaṃ anucchavikaṃ na hoti, dānaṃ hi maccherena ca pamādena cā 'ti dvīhi dosesi na diyyati, puññaṃ pana ākaṃkhamānena vijānatā paṇḍitamanussena dātabbam eva hotīti.*

6. *So tassa vacanaṃ sutvā "tena hi gehaṃ pavisitvā nisīda, thokaṃ lacchasīti" āha. Sakko pavisitvā te siloke sajjhāyanto nisīdi. Atha Cando āgantvā bhattaṃ yāci, "n' atthi te bhattaṃ, gacchā" 'ti ca vutto "mahāseṭṭhi, anto eko brāhmaṇo nisinno, brāhmaṇavācanaṃ maññe bhavissati, aham pi pavississāmīti" vatvā "n' atthi brāhmaṇavācanaṃ, nikkhamā" 'ti vuccamāno pi "mahāseṭṭhi iṃgha tāva silokaṃ suṇāhīti dve gāthā abhāsi:*

*Ja_X.12(=450).3: [Yass' eva bhīto na dadāti maccharī tad eva adadato bhayaṃ]
dighacchā ca pipāsā ca yassa bhāyati maccharī*

tam eva bālaṃ phusati asmiṃ loke paramhi ca. || Ja_X:111 ||

*Ja_X.12(=450).4: Tasmā vineyya maccheraṃ dajjā dānaṃ malābhibhū,
puññāni paralokasmiṃ patiṭṭhā honti pāṇinan ti. || Ja_X:112 ||*

7. *Tattha yassa bhāyatīti ahaṃ aññesaṃ datvā sayam jighacchito ca pipāsito ca bhavissāmīti yassa jighacchāya ca pipāsāya ca bhāyati, tamevā 'ti taṃ yeva jighacchāpipāsāsamaṃkhātābhayaṃ etaṃ bālaṃ nibbattanibbattaṭṭhāne idhaloke ca paraloke ca phusati pīleti, [page 065] accantadāliddiyam pāpuṇāti, malābhibhū ti macchariyamalaṃ abhibhavanto.*

8. *Tassāpi vacanaṃ sutvā "tena hi pavisa, thokaṃ labhissasīti" āha. So pavisitvā Sakkassa santike nisīdi. Tato thokaṃ vītināmetvā Suriyo āgantvā bhattaṃ yācitvā dve gāthā abhāsi:*

*Ja_X.12(=450).5: Duddadaṃ dadamānānaṃ dukkaraṃ kamma kubbatam
asanto nānukubbanti, sataṃ dhammo durannayo. || Ja_X:113 ||*

*Ja_X.12(=450).6: Tasmā satañ ca asatañ ca nānā hoti itogati:
asanto nirayaṃ yanti, santo saggaparāyanā ti. || Ja_X:114 ||*

9. *Tattha duddadan ti dānaṃ nāma duddadaṃ maccheraṃ abhibhavitvā dātābato taṃ dadamānānaṃ, dukkaran ti tad eva dānakammaṃ dukkaraṃ yuddhasadisam taṃ kubbatam, nānukubbantīti asappurisā dānaphalaṃ ajānantā tesam gatamaggaṃ nānugacchanti, sataṃ dhammo ti sappurisānaṃ bodhisattānaṃ dhammo aññehi duranugamo, asanto ti macchariyavasena dānaṃ adatvā asappurisā nirayaṃ yanti.*

10. *Seṭṭhi gahetabbagahaṇaṃ apassanto "tena hi pavisitvā brāhmaṇānaṃ santike nisīda, thokaṃ lacchasīti" āha. Tato thokaṃ vītināmetvā Mātali āgantvā bhattaṃ yācitvā "n' atthīti" vacanasamakālam eva sattamaṃ gātham āha:*

*Ja_X.12(=450).7: Appasm' eke paveccanti, bahunā eke na dicchare,
appasmā dakkhiṇā dinnā sahasena samaṃ mitā ti. || Ja_X:115 ||*

11. *Tattha appasmeke pavecchantīti mahāseṭṭhi ekacce paṇḍitapurisā appe pi deyyadhamme pavecchanti dadanti yevā' ti attho, bahunāpi deyyadhammena samannāgatā eke hīnasattā, na dicchare ti na dadanti, dakkhiṇā ti kammaṅ ca phalaṅ ca saddahitvā dinnam dānam, sahasena samam mitā ti evam dinnā kaṭacchubhattamattāpi dakkhiṇā sahasadānena saddhiṃ mitā, mahāphalattā sahasadānasadisī yeva hotīti attho.*

[p. 066]

12. *Tam pi so "tena hi pavisitvā nisīdā" 'ti āha. Tato thokaṃ vītināmetvā Pañcasikho āgantvā bhattaṃ yācitvā 'n'; atthi, gacchā" 'ti vutte "ahaṃ kahaṃ gatapubbo, imasmiṃ gehe brāhmaṇavācanakaṃ bhavissati maññe" ti tassa dhammakathaṃ ārabhanto aṭṭhamaṃ gātham āha:*

*Ja_X.12(=450).8: Dhammaṃ care yo pi samuñchakaṃ care
dāraṅ ca posam dadam appakasmi pi,
sataṃ sahasānaṃ sahasayāginaṃ
kalam pi nāgghanti tathāvidhassa te ti. || Ja_X:116 ||*

13. *Tattha dhamman ti tividhasucaritadhammaṃ, samuñchakan ti gāme vā āmapakkabhikkhācariyaṃ araññe vā phalāphalaharaṇasamkhātaṃ uñchaṃ yo careyya so pi dhammam eva care, dāraṅca posan ti attano ca puttadāraṃ posento yeva, dadam appakasmin ti paritte pi ca deyyadhamme dhammikasamaṇabrāhmaṇānaṃ dadamāno va dhammaṃ care ti attho, sataṃ sahasanaṃ sahasayāginan ti param heṭhetvā viheṭhetvā sahasena sahasena yāgaṃ yajantānaṃ sahasayāginaṃ issarānaṃ satahasassam pi, kalam pi nāgghanti tathāvidhassa te ti tesam satahasassasamkhātānaṃ sahasayāginaṃ yāgā tathāvidhassa dhammena samena deyyadhammaṃ uppādetvā dadantassa duggatamanussassa soḷasim kalam nāgghantīti.*

14. *Seṭṭhi Pañcasikhassa kathaṃ sutvā sallakkhesi. Atha nam anagghakāraṇaṃ pucchanto navamaṃ gātham āha:*

*Ja_X.12(=450).9: Ken' esa yañño vipulo mahagghato
samena dinnassa na aggham eti,*

kathaṃ sahaṣṣānaṃ sahaṣṣayāginaṃ
kalam pi nāgghanti tathāvidhassa te ti. || Ja_X:117 ||

15. *Tattha yañño ti dānayoḡo sataṣaḡaṣṣapariccāgavasena vipulo vipulattā ca mahagghato, samena dinnassā 'ti dhammena dinnassa kena kāraṇena agghaṃ na upeti, kathaṃsahaṣṣānaṃ ti brāhmaṇa kathaṃ sahaṣṣayāginaṃ purisānaṃ bahunnaṃ sahaṣṣānaṃ sataṣaḡaṣṣasaṃkhātā issarā tathāvidhassa dhammena uppādetvā dāyakassa ekassa duggatamanussassa kalam nāgghantīti. [p. 067]*

16. *Ath' assa kathento Pañcasikho osānagātham āha:*

Ja_X.12(=450).10: Dadanti h' eke visame niviṭṭhā
jhatvā vadhitvā atha socayitvā,
sā dakkhiṇā assumukhā sadaṇḍā
samena dinnassa na aggham eti,
evaṃ sahaṣṣānaṃ sahaṣṣayāginaṃ
kalam pi nāgghanti tathāvidhassa te ti. || Ja_X:118 ||

17. *Tattha visame ti visame kāyakammādimhi niviṭṭhā, jhatvā ti kilamtvā, vadhitvā ti māretvā, socayitvā ti sasoke katvā.*

18. *So Pañcasikhassa dhammaṃ sutvā "tena hi gaccha, geḡaṃ pavisitvā nisīda, thokaṃ lacchasīti" āha. So pi gantvā tesam santike nisīdi. Tato Biḷārikosiyaseṭṭhi dāsiṃ āmantetvā "etesam brāhmaṇānaṃ palāpavīhīnaṃ nāliṃ nāliṃ dehīti" āha.*

19. *Sā vīhī gahetvā brāhmaṇe upasaṃkamitvā "ime ādāya yattha katthaci pacāpetvā bhuñjathā" 'ti āha. "Na mayaṃ vīhi āmasāmā" 'ti. "Ayya vīhī kira na āmasantīti". "Tena hi nesam taṇḍule dehīti". Sā taṇḍule ādāya gantvā brāhmaṇe "taṇḍule gaṇhathā" 'ti āha. Mayaṃ āmakaṃ na patigaṇhāmā" 'ti. "Ayya āmakaṃ kira na gaṇhantīti". "Tena hi nesam karoṭiyaṃ vaḍḍhetvā gobhattaṃ dehīti". Sā tesam karoṭiyaṃ vaḍḍhetvā mahāgoṇānaṃ pakkabhattaṃ āharitvā adāsi. Pañca pi janā kabale vaḍḍhetvā mukhe pakkhipitvā gale laggāpetvā akkhīni parivattetvā vissaṭṭhasaññā matā viya nipajjiṃsu. Dāsī te disvā "matā bhavissantīti" bhūtā gantvā seṭṭhino ārocesi: "ayya te brāhmaṇā gobhattaṃ gilituṃ asakkontā matā" ti. [p. 068]*

20. So cintesi: "idāni 'ayaṃ pāpadhammo sukhumālabrahmaṇānaṃ gobhattaṃ dāpesi, te taṃ gilituṃ asakkontā matā'; ti maṃ garahissantīti". Tato dāsiṃ āha:

"khippaṃ gantvā etesaṃ karoṭikesu bhattaṃ haritvā nānaggarasaṃ sālibhattaṃ vaḍḍhehīti". Sā tathā akāsi. Seṭṭhi antaravīthipaṭipanne manusse pakkosāpetvā "ahaṃ mama bhuñjananiyāmena etesaṃ brāhmaṇānaṃ bhattaṃ dāpesiṃ, ete lobhena mahante piṇḍe katvā bhuñjamānā gale laggāpetvā matā, mama niddosabhāvaṃ jānāthā" 'ti vatvā parisāṃ sannipātāpesi.

21. Mahājāne sannipatite brāhmaṇā uṭṭhāya mahājanaṃ oloketvā "passath' imassa seṭṭhissa musāvāditaṃ, amhākaṃ attano bhuñjanabhattaṃ dāpesin ti vadati, paṭhamaṃ amhākaṃ gobhattaṃ dento amhesu matakesu viya nīpannesu imaṃ bhattaṃ vaḍḍhāpesīti" vatvā attano mukhehi gahitabhattaṃ bhūmiyaṃ pātetvā dassesuṃ. Mahājano seṭṭhiṃ garahitvā "andhabāla attano kulavaṃsaṃ nāsesi, dānasālaṃ jhāpesi, yācanake gīvāya gahetvā nīharāpesi, idāni imesaṃ sukhumālabrahmaṇānaṃ bhattaṃ dento gobhattaṃ dāpesi, paralokaṃ gacchanta tava gharavibhavaṃ gīvāya bandhitvā gamissasi maññe" ti. Tasmaṃ khaṇe sakko mahājanaṃ pucchi: "jānātha tumhe imasmiṃ gehe dhaṇaṃ kassa santakan" ti. "Na jānāmā" 'ti.

22. "Imasmiṃ nagare asukakāle Bārāṇasimahāseṭṭhi nāma dānasālā kāretvā mahādānaṃ pavattayīti' sutapubbaṃ tumhehīti".

23. "Āma suṇāmā" 'ti. "Ahaṃ so seṭṭhi, taṃ dānaṃ datvā Sakko devarājā hutvā nibbatto, putto pi me taṃ vaṃsaṃ anāsetvā Cando devaputto hutvā nibbatto, tassa putto Suriyo tassa putto Mātali tassa putto Pañcasikho hutvā nibbatto, tesu ayaṃ Cando ayaṃ Suriyo ayaṃ Mātali saṃgāhako ayaṃ imassa pāpadhammassa pitā Pañcasikho gandhabbaputto, [p. 069] evaṃ bahugunaṃ dānaṃ nāma kattabbaṃ eva kusalaṃ paṇḍitehīti" kathentā mahājanassa kaṃkhaçchedanattamaṃ ākāse uppattitvā mahantenānubhāvena mahantena parivārena jalamānasarīrā aṭṭhaṃsu, sakalanagaraṃ pajjalitaṃ viya ahosi. Sakko mahājanaṃ āmantetvā "mayaṃ attano dibbasampattiṃ pahāya āgacchantā imaṃ kulapacchimakaṃ kulagaraṃ pāpadhammaṃ Biḷārikosikaṃ nissāya āgatā, 'ayaṃ papadhammo attano kulavaṃsaṃ nāsetvā dānasālaṃ jhāpetvā yācanake gīvāya gahetvā nīharāpetvā amhākaṃ vaṃsaṃ samucchindi, ayaṃ adānasīlo hutvā niraye nibbatteyyā' 'ti imassa anukampāya āgat' amhā" 'ti vatvā dānagunaṃ pakāsentā mahājanassa dhammaṃ desesi. Biḷārikosiyo añjaliṃ paṭiṭṭhāpetvā "deva ahaṃ ito paṭṭhāya porāṇakulavaṃsaṃ anāsetvā dānaṃ pavattessāmi, ajja ādiṃ katvā va

antamaso udakadantaponam upādāya attanā laddhāhāram parassa adatvā na khādissamīti"
paṭiññam adāsi. Sakko tam dametvā nibbisevanam katvā pañcasu sīlesu patitthāpetvā cattāro
devaputte ādāya sakaṭṭhānam eva gato. So pi seṭṭhi yāvajīvam dānam datvā Tāvatisabhavane
nibbatti.

24. *Satthā imam dhammadesanam āharitvā "evaṃ bhikkhave ayaṃ bhikkhu pubbe assaddho*
ahosi kassaci {kiñci} adātā, aham pana nam dametvā dānaphalam jānāpesiṃ, tam eva cittaṃ
bhavantaragatam pi na jahātīti" vatvā jātakaṃ samodhānesi: "Tadā seṭṭhi ayaṃ
dānapatikabhikkhu ahosi, Cando Sāriputto, Suriyo Moggallāno, Mātali Kassapo, Pañcasikho
Ānando, Sakko pana aham evā" 'ti.

Fausbøll, V. (ed.). 1877–1896. *The Jātaka Together With its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*. London: Trübner and Co. vol. IV, pp. 62-69, recuperado el 29 de noviembre de 2020 desde Jātaka Stories - University of Edinburgh: <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/jatakathavannana-450/>.

Versión en chino clásico del UJI 85

盧至長者因緣經 539

T0539_.14.0821c13: 盧至長者因緣經

T0539_.14.0821c14: 失譯人今附東晉錄

T0539_.14.0821c15: 若著慳貪。人天所賤。是以智者應當布施。

T0539_.14.0821c16: 所以者何。我昔曾聞。有大長者。名曰盧至。

T0539_.14.0821c17: 其家巨富財產無量。倉庫盈溢如毘沙門。由

T0539_.14.0821c18: 其往昔於勝福田修布施因。故獲其報。然其

T0539_.14.0821c19: 施時不能至心。以是之故。雖復富有。意常

T0539_.14.0821c20: 下劣。所著衣裳。垢膩不淨。所可食者。雜穀

T0539_.14.0821c21: 稗莠藜藿草菜。以充其飢。酢漿空水。用療

T0539_.14.0821c22: 其渴。乘朽故車。編草草葉。用以爲蓋。於己

T0539_.14.0821c23: 財物。皆生慳悋。勞神役思。勤加守護。營理

T0539_.14.0821c24: 疲苦。猶如奴僕。爲一切人之所嗤笑。爾時

T0539_.14.0821c25: 羅睺羅。即說偈言
T0539_.14.0821c26: 所施因不同 受果各有異
T0539_.14.0821c27: 信施志誠濃 獲報忝心意
T0539_.14.0821c28: 若不懷殷重 徒施無淨報
T0539_.14.0821c29: 盧至雖巨富 輕賤致嗤笑
T0539_.14.0822a01: 又於一時城中節會。莊嚴屋宅。塗飾彩畫。
T0539_.14.0822a02: 懸繪幡蓋。琉璃裝飾。處處周遍。懸諸華冠。
T0539_.14.0822a03: 香水灑池嚴衆名華。窓牖門戶。以華裝校。
T0539_.14.0822a04: 各各皆有種種伎樂歌舞嬉戲。歡娛受樂。如
T0539_.14.0822a05: 諸天宮。諸門之中。皆以金瓶。盛滿香水。諸
T0539_.14.0822a06: 里巷中。懸繪幡蓋。散衆名華。香水灑地。盧
T0539_.14.0822a07: 至爾時見諸人民。種種會同。戲舞盡歡。便
T0539_.14.0822a08: 生念言。奴婢乞人下賤之者。皆假借衣服。食
T0539_.14.0822a09: 美飲食。我今衣服瓔珞財寶自足。我今何爲
T0539_.14.0822a10: 而不自樂。疾走歸家。自取鑰匙。開庫藏門。
T0539_.14.0822a11: 取五錢已。還閉鎖門。即自思念。我今若於
T0539_.14.0822a12: 家中食者。母妻眷屬。不可周遍。若至他家。
T0539_.14.0822a13: 或有主人及以乞者。來從我索。於是即用兩
T0539_.14.0822a14: 錢買糗。兩錢酤酒。一錢買葱。從自家中。衣
T0539_.14.0822a15: 衿裹鹽。齎出城外。趣於樹下。既至樹下。見
T0539_.14.0822a16: 有多烏。若此停止。烏來搏撮。即詣塚間。見
T0539_.14.0822a17: 有諸狗。復更逃避。至空靜處。酒中著鹽。和
T0539_.14.0822a18: 糗食葱。先不飲酒。即時大醉。既大醉已。而
T0539_.14.0822a19: 作是言。舉國即時大作歡樂。我今何爲獨不
T0539_.14.0822a20: 歡樂。即便起舞揚聲而歌。其歌辭曰
T0539_.14.0822a21: 縱令帝釋 今日歡樂 尚不及我
T0539_.14.0822a22: 況毘沙門

T0539_14.0822a23: 復作是言。我今節慶際縱酒大歡樂踰過毘
T0539_14.0822a24: 沙門。亦勝天帝釋。釋提桓因與無數天衆。欲
T0539_14.0822a25: 至 5 祇桓。於其道邊。見此盧至既醉且舞而
T0539_14.0822a26: 歌言。勝於帝釋。帝釋默念。此慳貪人。屏處
T0539_14.0822a27: 飲酒。罵辱於我。復作是念。我於今者。莫至
T0539_14.0822a28: 佛所。先惱於彼。釋提桓因。即變己身。猶如
T0539_14.0822a29: 盧至。即到其家。聚集父母僕使眷屬。於母
T0539_14.0822b01: 前坐。而白母言。聽我愛語。我於前後。有大
T0539_14.0822b02: 慳鬼。隨逐於我。所以使我惜不噉食。不與
T0539_14.0822b03: 父母及以眷屬錢財寶物。皆由慳鬼。今日出
T0539_14.0822b04: 行。值一道人。與我好呪。得除慳鬼。若彼慳
T0539_14.0822b05: 鬼。設復更來。終不重能惱亂於我。然此慳
T0539_14.0822b06: 鬼。與我相似。設當來者。諸守門人。痛當打
T0539_14.0822b07: 棒。其必詐稱。我是盧至。一切家人。莫信其
T0539_14.0822b08: 語。大開庫藏。出諸財物。作好飲食。與其母
T0539_14.0822b09: 妻及以眷屬。悉令充飽飲食已竟語守門者。
T0539_14.0822b10: 急速閉門。慳鬼儻來。待我分付瓔珞遍賜衣
T0539_14.0822b11: 服作諸伎樂。然後開門。即時大開庫藏。上
T0539_14.0822b12: 妙瓔珞。先用與母。次者與婦。舍內男女。盡
T0539_14.0822b13: 皆遍與。其外來客。亦與瓔珞及以衣食。作衆
T0539_14.0822b14: 伎樂。其家眷屬。衆香塗身。燒黑沈水。于時
T0539_14.0822b15: 帝釋。一手捉母。一手携婦。歡樂起舞。歡娛
T0539_14.0822b16: 嬉戲。不可具說。舍衛城人皆聞盧至長者慳
T0539_14.0822b17: 鬼得除。一切集會盡來觀之。盧至醉醒。還
T0539_14.0822b18: 來入城。即歸己家。見諸人衆。充塞其門。復
T0539_14.0822b19: 聞家中歌舞之聲。極大驚愕。作是思惟。將
T0539_14.0822b20: 非是王以瞋我故將諸群臣大集兵衆來至我

T0539_14.0822b21: 家。欲誅於我。爲是舍衛城人。因作節會。盡
T0539_14.0822b22: 入我家。爲是諸天。欲增益我。來至我家。作
T0539_14.0822b23: 斯伎樂。爲是家人破我庫藏。而自噉食。思
T0539_14.0822b24: 惟是已。疾走衝門。高聲大叫。喚其家人。時
T0539_14.0822b25: 其家人。音樂聲亂。都無聞者。帝釋聞喚聲。
T0539_14.0822b26: 語衆人言。誰打門喚。汝等且止音樂。或能
T0539_14.0822b27: 是彼慳鬼還來。人聞有鬼。即大開門。一切
T0539_14.0822b28: 走避。時彼盧至。走來入屋。見於帝釋。眷屬
T0539_14.0822b29: 圍遶。正處中坐。母處其右。婦處其左。莊嚴
T0539_14.0822c01: 衣服。著好瓔珞。鼓樂絃歌。飲酒慶會。容色
T0539_14.0822c02: 熙怡。羅列而坐。盧至愕然。驚問釋言。汝是
T0539_14.0822c03: 誰耶。來我家中。放逸如是。釋微笑言。今日
T0539_14.0822c04: 家人。自識於我。其家眷屬。即問盧至。汝爲
T0539_14.0822c05: 是誰。盧至答曰。我是盧至。舉家盡皆同聲。
T0539_14.0822c06: 指釋而作是言。此是盧至。我之家主。盧至
T0539_14.0822c07: 尋復問家人言。我今是誰。家人答言。汝之
T0539_14.0822c08: 雖認似盧至鬼。盧至復言。我非是鬼。我是
T0539_14.0822c09: 盧至。汝等今者宜好觀察。顧語母言。母是
T0539_14.0822c10: 我母。兄是我兄。弟是我弟。妻者是我所敬
T0539_14.0822c11: 之妻。子者是我所念之子。一切僕從。盡是
T0539_14.0822c12: 我有。復指帝釋。語家人言。此是餘人。顏貌
T0539_14.0822c13: 似我幻化作我。我從小來。產業積聚。錢財
T0539_14.0822c14: 庫藏。是誰幻惑。散我財物。時其家人。咸皆
T0539_14.0822c15: 不信。釋問母言。今我兩人。極相似不。母答
T0539_14.0822c16: 言。彼鬼形貌。甚似於汝。母復語釋。觀汝孝
T0539_14.0822c17: 順。奉事於我。真實知汝。我所生子。彼實是
T0539_14.0822c18: 鬼。若汝二人。俱孝順我。我不能別。以汝孝

T0539_14.0822c19: 順彼人悖逆。故我定知汝是我子。迴語婦言。
T0539_14.0822c20: 彼是汝夫。汝今何爲不相鳴捉。其妻羞赧。而
T0539_14.0822c21: 作是言。怪哉何不滅去。終不爲其而作婦也。
T0539_14.0822c22: 婦語釋言。大家。我今寧在爾邊而死。終不
T0539_14.0822c23: 在彼鬼邊而生。釋語家人。爾定知我是盧至
T0539_14.0822c24: 者。何爲前彼鬼使入耶。時其家人。聞此語
T0539_14.0822c25: 已。即時倒曳盧至之脚。牽挽打棒驅令出門。
T0539_14.0822c26: 到里巷中。舉聲大哭。唱言怪哉。我於今者。
T0539_14.0822c27: 身形面首。爲異於本。何故家人。見棄如是。
T0539_14.0822c28: 復語左右。我今此身。如本身不。今我之面。
T0539_14.0822c29: 如本面不。言語行來。長短相貌。爲異不異。
T0539_14.0823a01: 傍人語言。汝故如本。與先不異。復語人言。
T0539_14.0823a02: 我今是誰。將非化作他異人不。竟爲字誰。我
T0539_14.0823a03: 今爲在何處。復長歎曰。奇哉怪哉。我於今
T0539_14.0823a04: 者。知何所道。盧至爾時。如似顛狂。其餘親
T0539_14.0823a05: 里。非家人者。咸來慰喻。汝慎莫懼。汝是盧
T0539_14.0823a06: 至。汝於今者。在舍衛城中市上。我等是汝
T0539_14.0823a07: 親里。故來看汝。汝好強意。當作方計以自
T0539_14.0823a08: 分明。盧至爾時聞是語已。意用小安。拭淚
T0539_14.0823a09: 而言。更問餘人。我爲實是盧至以不。餘人
T0539_14.0823a10: 答言。汝實是盧至。盧至語衆人言。汝等皆
T0539_14.0823a11: 能爲我證不。衆人皆言。我等諸人。皆爲汝
T0539_14.0823a12: 證。實是盧至。盧至答言。汝等若爾。聽我廣
T0539_14.0823a13: 說因緣
T0539_14.0823a14: 誰有年少人 與我極相似
T0539_14.0823a15: 共我所愛婦 同床接膝坐
T0539_14.0823a16: 所親家眷屬 見打驅逐出

T0539_14.0823a17: 所親皆愛彼 安止我家中
 T0539_14.0823a18: 我忍飢寒苦 積聚諸錢財
 T0539_14.0823a19: 彼今自在用 我無一毫分
 T0539_14.0823a20: 猶如毘沙門 自恣於衣食
 T0539_14.0823a21: 城中諸人等 各各生疑怪
 T0539_14.0823a22: 皆作如是言 此事當云何
 T0539_14.0823a23: 中有明智者 而作如是言
 T0539_14.0823a24: 此間淫狡人 形貌似盧至
 T0539_14.0823a25: 知其大慳貪 故來惱亂之
 T0539_14.0823a26: 我等共證拔 不宜便棄捨
 T0539_14.0823a27: 爾時諸人。聞是語已。皆悉同心。咸言盧至。
 T0539_14.0823a28: 汝今云何。欲何所爲。盧至即時。而作是言。
 T0539_14.0823a29: 汝等諸人。爲我集會。明日當共至於王所。衆
 T0539_14.0823b01: 人咸言。明當送汝至於王所。至明日已。諸
 T0539_14.0823b02: 人言曰。善哉善哉。今正是時。盧至即言。此
 T0539_14.0823b03: 是大事。我於己財。不得自在。汝等若能貸
 T0539_14.0823b04: 我錢財。若我得者。當償於汝。諸人皆言。隨
 T0539_14.0823b05: 所須欲。當給於汝。又問欲須何物。爾時盧
 T0539_14.0823b06: 至長者而言。今汝與我二張氈來。使直四銖
 T0539_14.0823b07: 金。當上於王。諸人皆笑。作是念言。盧至先
 T0539_14.0823b08: 來。不曾有是。念言四銖。乃是大施。盧至爾
 T0539_14.0823b09: 時。即挾二張氈。到於王門。語通門者言。我
 T0539_14.0823b10: 於今者欲有貢獻。時守門人。極驚笑言。我
 T0539_14.0823b11: 於三十年中。未曾聞彼來至門中有所貢獻。
 T0539_14.0823b12: 今日云何卒能如是。時守門者。即入白王。合
 T0539_14.0823b13: 掌而言。未曾有也。盧至今者在於門中。欲

T0539_14.0823b14: 有所貢。王意沈審。不卒曠喜。但自思惟。今
T0539_14.0823b15: 日將不因於節會有諸人等來至門中。盧至
T0539_14.0823b16: 慳吝。亦復不應來至我門。守門之人。不應
T0539_14.0823b17: 於我而作調戲。意爲云何。我不能信。夫爲
T0539_14.0823b18: 王者。譬如大海不逆細流。寧可計其財物多
T0539_14.0823b19: 少。王於爾時。即便聽前。王作是念。而此盧
T0539_14.0823b20: 至。稟性慳吝。將不死到。卒能如是。即時盧
T0539_14.0823b21: 至。共於衆人。往到王所。欲出二氎用奉於
T0539_14.0823b22: 王。以手挽氎。其腋急挾。挽不能得。便自迴
T0539_14.0823b23: 轉。盡力痛挽。方乃得出。既得出已。帝釋即
T0539_14.0823b24: 化。作兩束草。顧見草束。生大慚愧。即便坐
T0539_14.0823b25: 地。王見如是。即起慈愍。而語之言。縱令草
T0539_14.0823b26: 束。亦無所苦。欲有所說隨汝意道。盧至悲噎
T0539_14.0823b27: 獻歎而言。我見此草。羞慚之盛。不能以身陷
T0539_14.0823b28: 入于地。不知今者爲有此身。爲無此身。知
T0539_14.0823b29: 何所云。王聞其言。持生哀愍。問傍人言。彼
T0539_14.0823c01: 今哀塞。不能得言。汝等若知其意。當代道
T0539_14.0823c02: 之。傍人答王。盧至今來。仰白王者。不知何
T0539_14.0823c03: 人形貌相似。至於其家中。詐稱盧至。能使
T0539_14.0823c04: 家人生其愛著。散用財物。一切蕩盡。使其
T0539_14.0823c05: 家人都不識別。驅其令出。返如路人。以是
T0539_14.0823c06: 之故。其心懊惱。不能出言。王言。若如此者
T0539_14.0823c07: 實應苦惱。何以故。自己財物。爲他所用。雖
T0539_14.0823c08: 復如是。我當斷理使其還得室家財物。王
T0539_14.0823c09: 復言曰。世間之人。雖形相似。然其心意。未
T0539_14.0823c10: 必一等。雖心相似。然其形體隱屏之處。有

T0539_14.0823c11: 諸密事可不相知。必有小異。汝莫愁憂。我
T0539_14.0823c12: 今爲汝。當細檢校。時有一臣。名曰宿舊。即
T0539_14.0823c13: 起合掌。而白王言。善哉大王。王之智慧。慈
T0539_14.0823c14: 惻阿枉。正應如是。爾時宿舊。即說偈言
T0539_14.0823c15: 憂苦怖畏者 王爲作救護
T0539_14.0823c16: 貧窮困厄者 王當作親友
T0539_14.0823c17: 正眞修善者 王共爲法朋
T0539_14.0823c18: 於諸惡行者 王爲作象鈎
T0539_14.0823c19: 爾時盧至。五體投地。而白王言。我家密弄
T0539_14.0823c20: 起舉財寶之處。彼終不能而得知處。我身有密
T0539_14.0823c21: 事。何必能知。唯願大王。爲我檢校。王即
T0539_14.0823c22: 遣使。往喚彼人似盧至者。語令疾來。即便
T0539_14.0823c23: 喚來。即至王所。在一面立王。形相二人。不
T0539_14.0823c24: 能分別。王諦觀之。生未曾有想。年紀相貌。
T0539_14.0823c25: 形體大小。面目語笑。顏色皆同。如幻化所
T0539_14.0823c26: 作。等無有異。今此二人。在我前立。不可分
T0539_14.0823c27: 別。使我驚疑。王問喚來者言。汝爲是誰。便
T0539_14.0823c28: 自慨歎而言。我今徒爲此生。不如其死。我
T0539_14.0823c29: 今云何生長王國。不爲王識。方問我言。而
T0539_14.0824a01: 名是誰。王小慚赧。此實盧至。語前者言。汝
T0539_14.0824a02: 今復欲何所論道。盧至答言。我是盧至。彼
T0539_14.0824a03: 非是也。王言。汝今二人。如鏡中像。色貌一
T0539_14.0824a04: 種。云何可別。盧至白言。以是事故。我先歸
T0539_14.0824a05: 王。若似有人。病痛苦厄。急難恐怖。悉歸於
T0539_14.0824a06: 王。王言實爾。我所以受人租賦正爲是事。王
T0539_14.0824a07: 小思惟。語帝釋言。我欲問汝。盧至爲性慳
T0539_14.0824a08: 貪。汝好惠施。其性各異。汝今云何言是盧

T0539_14.0824a09: 至。帝釋答言。王今應作如是細問。實如王
T0539_14.0824a10: 言。雖爾我親自從佛教。慳貪之者。墮餓鬼
T0539_14.0824a11: 中。百千萬歲。受飢渴苦。求索膿血屎尿不
T0539_14.0824a12: 淨。終不能得如毛髮許。清冷河泉。變成流
T0539_14.0824a13: 火。我聞慳貪有如是過。畏怖因緣。欲捨是
T0539_14.0824a14: 惡。以是事故。即便捨慳。施心即生。王言。實
T0539_14.0824a15: 有是理。如似垢衣灰浣即淨。煩惱垢心。聞
T0539_14.0824a16: 法即除。王語諸臣。如是二人。云何得知。一
T0539_14.0824a17: 是盧至。一非盧至。宿舊答言。問其家中所
T0539_14.0824a18: 有密事。若有同異。然後可知。王言。我事
T0539_14.0824a19: 猥多。不得細問。如汝所言。應如是問。即分
T0539_14.0824a20: 二人。各置異處。而便問言。汝今內外親屬。
T0539_14.0824a21: 年紀大小。頭數名字。家中所有。屋舍門戶。
T0539_14.0824a22: 及以財物。一切庫藏。地上地中。種種諸物。
T0539_14.0824a23: 各自記之。明作書疏。時速持來。而此二人。
T0539_14.0824a24: 各持書至。一切所有。隱密之事。及以書迹。
T0539_14.0824a25: 悉皆一種。王見是事。生未曾有想。如我今
T0539_14.0824a26: 者。盡其神思。種種籌量。不能分別。此非人
T0539_14.0824a27: 事。必是非人所爲。王言。還喚此二人。來到
T0539_14.0824a28: 我邊。王久看已。語使人言。喚其母來。便即
T0539_14.0824a29: 喚來其母。到已向王拜敬。王合掌言。我亦
T0539_14.0824b01: 敬老。老母白言。願王萬歲。離諸怨害。修福
T0539_14.0824b02: 不倦。王勅敷座。命老母坐。王語母言。今此
T0539_14.0824b03: 二人。誰是汝子。誰非汝子。帝釋密語母言。
T0539_14.0824b04: 莫復更使見苦如前。母言。子汝莫愁也。老
T0539_14.0824b05: 母敬白王言。此兒慈孝。種種供養。孝順於
T0539_14.0824b06: 我。此是我子。彼不恭孝。常於我所。無親愛

T0539_14.0824b07: 心。知非我子。而此二人。雖知好醜。言音相
T0539_14.0824b08: 似。我亦不能別。王復問言。我欲更問餘事。
T0539_14.0824b09: 汝養此兒。自小之時。及以洗浴。頗見身上。
T0539_14.0824b10: 隱屏之處。瘡癩黑子。私密之事。記識以不。
T0539_14.0824b11: 母言有之。帝釋思惟。我今所作當同老母。帝
T0539_14.0824b12: 釋于時諦聽母語。母語王言。我兒左脇下。
T0539_14.0824b13: 有小豆許癩。帝釋念言。假使有癩如須彌
T0539_14.0824b14: 山。我亦能作。況復小癩。即便化作。王即念
T0539_14.0824b15: 言。我今斷事。必得決定。王言。汝等各脫左
T0539_14.0824b16: 腋。高舉其臂。既舉臂已。見兩癩不異。王及
T0539_14.0824b17: 群臣。大聲而笑。而作是言。如此之事。未曾
T0539_14.0824b18: 聞見。能使人笑。能使人怖。能使人疑。此爲
T0539_14.0824b19: 奇事。甚可怖畏。王語群臣。如此之事。非我
T0539_14.0824b20: 所了。當將此二人。往到祇洹。至于佛所。必
T0539_14.0824b21: 得決了。廢我此間慶會之樂。王時即說偈
T0539_14.0824b22: 言
T0539_14.0824b23: 佛日久已出 能救濟世間
T0539_14.0824b24: 解脫諸過惡 乾竭愛欲海
T0539_14.0824b25: 面如盛滿月 神通具足眼
T0539_14.0824b26: 三界悉敬養 一切中自在
T0539_14.0824b27: 大悲者必能 除滅我等疑
T0539_14.0824b28: 一切皆稱讚 此事爲善哉
T0539_14.0824b29: 說是偈已。王及群臣。各自嚴飾天冠上服珠
T0539_14.0824c01: 璣瓔珞。莊校其身。執持香華。各隨王後。以
T0539_14.0824c02: 二盧至。置二象上。種種莊嚴。時王自乘羽
T0539_14.0824c03: 葆之車。作倡伎樂。百千萬種。隨從王後。往
T0539_14.0824c04: 到祇洹。捨王五種天冠寶蓋刀劍革履及摩

T0539_14.0824c05: 尼珠。整其儀容。往至佛所。爾時世尊。天龍
T0539_14.0824c06: 八部四衆圍遶。王及大衆。五體投地。爲佛
T0539_14.0824c07: 作禮。起已合掌。而白佛言。我及三界。愚闇
T0539_14.0824c08: 所覆。不別眞僞。唯佛意清淨。一切衆生。爲
T0539_14.0824c09: 百千煩惱之所熾然。唯佛世尊。寂靜除滅。一
T0539_14.0824c10: 切世間。皆爲生死所縛。唯佛一人。獨得解
T0539_14.0824c11: 脫。爲諸衆生作眞親友。一切盲冥。佛爲作
T0539_14.0824c12: 眼。我等種種因緣。不能分別。如此二人。誰
T0539_14.0824c13: 是盧至。誰非盧至。將二盧至。著於佛前。一
T0539_14.0824c14: 切諸人。各默然坐。化盧至者。神色怡悅。種
T0539_14.0824c15: 種嚴飾。瓔珞其身。默然而坐。眞實盧至。顏
T0539_14.0824c16: 色憔悴。著垢膩衣。塵土全身。極生憂苦。而
T0539_14.0824c17: 作是言。世尊大慈。救濟一切。願救濟我。爾
T0539_14.0824c18: 時帝釋。見其愁悴。而自微笑。波斯匿王。從
T0539_14.0824c19: 坐而起。合掌問佛言。於此事中。佛能證知。
T0539_14.0824c20: 一切衆生。爲煩惱所闇。唯佛世尊。執於慧
T0539_14.0824c21: 炬。導諸衆生解脫之路。如大醫王。亦如導
T0539_14.0824c22: 者。能施一切衆生無畏。亦施一切衆生善根
T0539_14.0824c23: 之財。摧滅結使。故名大仙。善哉世尊。願以
T0539_14.0824c24: 智火。燒我煩惱疑網稠林。唯願世尊。斷我
T0539_14.0824c25: 等疑。今此二人。誰是誰非。爾時世尊。舉相
T0539_14.0824c26: 好臂莊嚴之手。語帝釋言。汝作何事。帝釋
T0539_14.0824c27: 即滅盧至身相。還復本形。種種光明。以如
T0539_14.0824c28: 意珠。瓔珞其身。合掌向佛。而說偈言
T0539_14.0824c29: 常爲慳所伏 不肯自衣食
T0539_14.0825a01: 以五錢酒糗 著鹽而飲之
T0539_14.0825a02: 飲已即大醉 戲笑而歌舞

T0539_.14.0825a03: 輕罵我諸天 以是因緣故
T0539_.14.0825a04: 我故苦惱之
T0539_.14.0825a05: 佛語帝釋。一切衆生。皆有過罪。宜應放捨。
T0539_.14.0825a06: 爾時盧至。語帝釋言。我辛苦所集。一切錢
T0539_.14.0825a07: 財。汝不用我財物餽耶。帝釋言。我不損汝
T0539_.14.0825a08: 一毫財物。佛語盧至。還歸汝家。看其財物。
T0539_.14.0825a09: 盧至言。我所有財物。皆已用盡用還家爲。
T0539_.14.0825a10: 帝釋言。我實不損汝財毫釐之許。盧至言。
T0539_.14.0825a11: 我不信汝。正信佛語。以信佛語故。即得須陀
T0539_.14.0825a12: 洹果。時天龍八部。及以四衆。見聞是已。得
T0539_.14.0825a13: 四道果。種三業因緣。諸天四衆。聞佛所說。
T0539_.14.0825a14: 歡喜而去
T0539_.14.0825a15: 盧至長者因緣經
T0539_.14.0825a16:
T0539_.14.0825a17: 盧至長者因緣經

(T0539_.14.0825a15)

Versiones japonesas

盧至長者の語 KON 3-22

1. 今昔、天竺に一人の長者有り。盧至と云ふ。慳貪の心深くして、妻の眷属の爲めに物を憍む事無限し。「只独人無くして静かなる所に行て、心の如く飲食せむ」と思ふに、鳥獸自然ら此れを見て来る。此に依て、又其所を厭て外へ行ぬ。人も無く鳥獸も不来ぬ所尋ね得て飲食す。歡樂無限くして歌舞して云く、「我今節慶際、縦酒大歡樂、踰過毘沙門、亦勝天帝釈」と誦して、瓶を蹴て舞ひ喜ぶ事無限し。

2. 其の時に天帝釈、仏の御許へ詣り給ふに、此の長者の如此く嘲ける声を聞給て忿を成して、盧至を罰せむが爲に、忽に變じて盧至が形と成て盧至が家に至て、自ら庫倉を開て財宝を悉く取出て、十方の人を喚て与ふ。家の妻子・眷属、奇異也と思ふ

程に、実の盧至来て門を叩く。家の人出て此を見るに、又同じ形なる盧至来れり。

「此変化の者也」と云て打迫ふ時に、「我れは此れ実の盧至也」と云ふ。雖然、人何れを実の盧至と云ふ事を不知ず。此に依て証人を以て判ぜしむるに、証判の者、盧至が妻子に向て二人の実否を問ふ。妻子有て、帝釈の変じ給へる盧至を指て、「此れ実の盧至也」と云ふ。又国王に比の事を申すに、国王二人の盧至を召て見給ふに、同じ形の盧至二人有り。更に実否を不知ず。かゝれば国王、実否を知らむが為、二人の盧至を具して仏の御許に詣づ。

3. 其の時に、帝釈本形に復して、盧至長者が過を申し給ふ。仏盧至長者を勧め誘へ給て、為に法を説給ふ。長者、法を聞て道を得て歡喜しけりとなむ語り伝へたることや。

Ikegami (2016: 125-126)

UJI 85 留志長者事 卷六・三

1. 今は昔、天竺に留志長者とて、世にたのしき長者ありける。大方、蔵もいくらともなく持ち、たのしきが、心の口惜しくて、妻子にも、まして従者にも、物食はせ、着する事なし。おのれ、物のほしければ、人にも見せず、隠して食ふ程に、物の飽かずく多くほしかりければ、妻に言ふやう、「飯、酒、くだ物どもなど、おほかにしてたべ。我につきて物惜しまする慳貪の神祭らん」と言へば、「物惜しむ心失はんとする、よき事」と喜て、色々に調じておほらかに取らせければ、受け取りて、人も見ざらん所に行て、よく食はんと思て、行器に入、瓶子に酒入などして、持ちて出でぬ。

2. 「この木のもとには鳥あり、かしこには雀あり」など選りて、人離れたる山の中の木の陰に、鳥獸もなき所にて、ひとり食みたる心のたのしき、物にも似ずして、誦ずるやう、「今曠野中、食飯飲酒大安樂、猶過毘沙門天、勝天帝釈」。この心は、「今日人なき所に独りゐて、物を食ひ、酒を飲む。安樂なる事、毘沙門、帝釈にもまさりたり」と言ひけるを、帝釈、きと御覽じてけり。

3. 憎しとおぼしけるにや、留志長者が形に化し給て、彼家におはしまして、
「我、山にて物惜しむ神を祭りたるしるしにや、その神離れて、物の惜しからねば、
かくするぞ」とて、蔵どもを開けさせて、妻子を初めて、従者ども、それならぬよそ
の人ども、修行者、乞食にいたるまで、宝物どもを取り出だして、配り取らせけれ
ば、みなみな悦て、分取りける程にぞまことの長者は帰たる。
4. 倉どもみな開けて、かく宝どもみな人の取り合ひたる、あさましく、悲しさ、い
はんかたなし。「いかにかくはするぞ」とののしれども、我とただ同じ形の人出来て
かくすれば、不思議なる事かぎりなし。「あれは変化の物ぞ。我こそ、そよ」と言へ
ども、聞き入るる人なし。御門に愁へ申せば、「母に問へ」と仰せあれば、母に問ふ
に、「人に物くるるこそ、我が子にて候はめ」と申せば、する方なし。「腰の程に、
はわくひといふものの跡ぞ候ひし。それをしるしに御覽ぜよ」と言ふに、あけて見れ
ば、帝釈それを学ばせ給はざらんやは。二人ながら同じやうに物のあとあれば、力な
くて、仏の御もとに二人ながら参りたれば、その時帝釈、もとの姿に成て、御前にお
はしませば、論じ申べきかたなしと思ふほどに、仏の御力にて、やがて須陀洹果を証
したれば、悪しき心離れたれば、物惜しむ心も失せぬ。
5. かやうに帝釈は人を導かせ給事はかりなし。そぞろに長者が財を失はんとは、何
しにおぼしめさん。慳貪の業によりて、地獄に落べきを、あはれませ給御心ざしによ
りて、かく構へさせ給けるこそめでたけれ。

(Takahashi & Masuko, 2018a: 645-646)

Anexo III Transcripciones de las versiones analizadas del UJI 91

Versiones analizadas de la primera parte de esta fábula

Valāhassa-jātaka (Ja 196)

1. *Ye na kāhanti ovādan ti. Idaṃ Satthā Jetavane viharanto ekaṃ ukkaṇṭhitabhikkhuṃ ārabha kathesi. So hi bhikkhu Satthārā "saccaṃ kira tvaṃ bhikkhu ukkaṇṭhito" ti puṭṭho "saccan" ti vatvā "kiṃkāraṇā" ti vutte "ekaṃ alaṃkatamātugāmaṃ disvā kilesavasena" 'ti āha. Atha naṃ Satthā "itthiyo nām' etā bhikkhu attano rūpasaddagandharasaphoṭṭhabbehi c' eva itthikuttavilāsehi ca purise palobhetvā attano vase katvā vasaṃ upagatabhāvaṃ ñatvā sīlavināsaṃ c'eva dhanavināsaṃ ca pāpanaṭṭhena yakkhiniyo ti vuccanti, pubbe pi hi yakkhiniyo itthikuttana ekaṃ purisasatthaṃ upasaṃkamitvā vāṇijake upalobhetvā attano vase katvā puna añṇe purise disvā te sabbe pi jīvitakkhayaṃ pāpetvā ubhoḥi hanukapassehi lohiteṇa paggharanteṇa murumurāpetvā khādiṃsū" ti vatvā atītaṃ āhari:*

2. *Atīte Tambapaṇṇidīpe Sirīsavatthun nāma yakkhanagaraṃ ahoṣi. Tattha yakkhiniyo vasimsu. Tā bhinnanāvānaṃ āgatakāle alaṃkatapaṭiyattā khādaniyaṃ bhojaniyaṃ gāhāpetvā dāsigaṇaparivutā dārake aṃkenādāya vāṇije upasaṃkamanti.*

[p. 128]

3. *Tesaṃ "manussavaṣaṃ āgat' amhā" 'ti sañjānanatthaṃ tattha tattha kasigorakkhādīni karonte manusse gogaṇe sunakhe ti evaṃ ādīni dassenti, vāṇijānaṃ santikaṃ gantvā "imaṃ yāguṃ pivatha, bhattaṃ bhuñjatha, khādaniyaṃ khādathā" 'ti vadanti. Vāṇijā ajānantā tāhi dinnam paribhuñjanti. Atha tesaṃ khāditvā bhuñjitvā vissamitakāle paṭisanthāraṃ karonti. "Tumhe katthavāsikā, kuto āgatā, kahaṃ gacchissatha, kena kammaṇa idhāgat' atthā" 'ti pucchanti, "bhinnanāvā hutvā idhāgat' amhā" 'ti vutte ca "sādhu ayyā, amhākam pi sāmikānaṃ nāvaṃ abhirūhitvā gatānaṃ tīṇi saṃvaccharāni atikkantāni, te matā bhavissanti, tumhe pi vāṇijā yeva, mayaṃ tumhākaṃ pādaparicārikā bhavissāmā" 'ti vatvā te vāṇije itthikuttabhāvavilāsehi palobhetvā yakkhanagaraṃ netvā sace paṭhamagahitā manussā atthi te devasaṃkhalikāya bandhitvā kāraṇaghare pakkhipanti.*

4. *Attano vasanaṭṭhāne bhinnanāvamanusse alabhantiyo pana parato Kalyāṇiṃ orato Nāgadīpan ti evaṃ samuddatīraṃ anuvicaranti, ayaṃ tāsāṃ dhammatā. Ath' ekadivasaṃ pañcasatā bhinnanāvā vāṇijā tāsāṃ nagarasamīpe uttarimsu. Tā tesaṃ santikaṃ gantvā*

palobhetvā yakkhanagaram ānetvā paṭhamagahitamanusse devasaṃkhalikāya bandhitvā kāraṇaghare pakkhipitvā jeṭṭhakayakkhinī jeṭṭhakavāṇijaṃ sesā sese ti tā pañcasatā yakkhiniyo te pañcasate vāṇije attano sāmike akamsu. Atha sā jeṭṭhayakkhinī rattibhāge vāṇije niddaṃ gate uṭṭhāya gantvā kāraṇaghare manusse māretvā maṃsaṃ khāditvā āgacchati. Sesāpi tath' eva karonti. Jeṭṭhayakkhiniyā manussamaṃsaṃ khāditvā āgatakāle sarīraṃ sītalaṃ hoti. Jeṭṭhavāṇijo parigaṇhanto tassā yakkhinibhāvaṃ ñatvā "imā pañcasatāpi yakkhiniyo bhavissanti, [p. 129] amhehi palāyituṃ vaṭṭatīti" punadivase pāto va mukhadhovanatthāya gantvā sesavāṇijānaṃ ārocesi:

5. *"imā yakkhiniyo na mānusiyo, añṅesaṃ bhinnanāvānaṃ āgatakāle te sāmike katvā amhe khādissanti, etha amhe palāyāmā" 'ti tesu aḍḍhateyyasatā "mayaṃ etā vijahituṃ na sakkhissāma, tumhe gacchatha, mayaṃ na palāyissāmā" 'ti āhaṃsu. Jeṭṭhavāṇijo attano vacanakare aḍḍhateyyasate gahetvā tāsāṃ bhīto palāyi. Tasmim̐ pana kāle Bodhisatto valāhassayoniyaṃ nibbatti, sabbaseto kākasīso muñjakeso iddhimā vehāsaṃgamo ahoṣi. So Himavantato ākāse uppatitvā Tambapaṇṇidīpaṃ gantvā tattha Tambapaṇṇisare pallale sayamjātasālīm̐ khāditvā gacchati, evaṃ gacchanto va "janapadaṃ gantukāmā atthi, janapadaṃ gantukāmā atthīti" tikkhattuṃ karuṇāya paribhāvitaṃ mānusiyaṃ bhāsati. Te tassa vacanaṃ sutvā upasaṃkamtivā añjalim̐ paggayha "sāmi mayaṃ janapadaṃ gamissāmā" 'ti {āhaṃsu}. "Tena hi mayhaṃ piṭṭhiṃ abhirūhathā" 'ti. Ath' ekacce abhirūhiṃsu ekacce vāladhiṃ gaṇhiṃsu ekacce añjalim̐ paggahetvā aṭṭhaṃsu yeva. Bodhisatto antamaso añjalim̐ paggahetvā ṭhite sabbe pi te aḍḍhateyyasate vāṇije attano ānubhāvena janapadaṃ netvā sakasakaṭṭhānesu patiṭṭhāpetvā attano vasanaṭṭhānaṃ agamāsi. Tāpi kho yakkhiniyo añṅesaṃ āgatakāle te tattha ohīnake aḍḍhateyyasate manusse vadhitvā khādiṃsu.*

6. *Satthā bhikkhū āmantetvā "bhikkhave, yathā te yakkhinīnaṃ vasaṃ gatā vāṇijā jīvitakkhayaṃ pattā vālahassarājassa vacanakarā sakasakaṭṭhānesu patiṭṭhitā evam evaṃ Buddhānaṃ ovādaṃ akarontā bhikkhū pi bhikkhuniyo pi upāsakāpi upāsikāyo pi catusu apāyesu pañcavidhabandhanakammakaraṇaṭṭhānādīsu mahadukkhaṃ pāpuṇanti, [p. 130] ovādakarā pana tisso kulasampattiyo cha kāmasagge vīsati brahmaloke ti imāni c' eva ṭhānāni patvā Amatamahānibbānaṃ sacchikatvā mahantaṃ sukhaṃ anubhavantīti" vatvā abhisambuddho hutvā imā gāthā avoca:*

*Ja_II,5.6(=196).1: Ye na kāhanti ovādaṃ narā Buddhena desitaṃ
vyasanan te gamissanti rakkhasīhi va vāñijā. || Ja_II:87 ||*

*Ja_II,5.6(=196).2: Ye ca kāhanti ovādaṃ narā Buddhena desitaṃ
sotthiṃ pāraṃ gamissanti vālāheneva vāñijā ti. || Ja_II:88 ||*

7. *Tattha ye na kāhantīti ye na karissanti, vyasanan te gamissantīti te mahāvināsaṃ pāpuṇissantīti, rakkhasīhi va vāñijā ti rakkhasīhi palobhitavāñijā viya, sotthiṃ pāraṃ gamissantīti anantarāyena nibbānaṃ pāpuṇissanti, vālāheneva vāñijā ti vālāhen' eva āgacchathā 'ti vuttā tassa vacanakarā vāñijā viya, yathā hi te samuddapāraṃ gantvā sakaṭṭhānāni agamaṃsu evaṃ Buddhānaṃ ovādakarā saṃsārapāraṃ nibbānaṃ gacchantīti Amatamahānibbānena dhammadesanāya kūṭaṃ gaṇhi. Iti Satthā imaṃ dhammadesanaṃ āharitvā saccāni pakāsetvā jātaṃ samodhānesi: Saccapariyosāne ukkaṇṭhitabhikkhu sotāpattiphale patiṭṭhahi, aññe pi bahū sotāpattisakadāgamianāgāmiarahattaphalāni pāpuṇiṃsu "Tadā vālāhassarājassa vacanakarā aḍḍhateyyasatā vāñijā Buddhaparisa ahesuṃ, vālāhassarājā pana aham evā" 'ti.*

Fuente primaria en lenguaje *pāli*, versión de Fausbøll, V. (ed.). (1877–1896). *The Jātaka Together With its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*. 6 vols. London: Trübner and Co. vol. II, pp. 127-130. Recuperado el 29 de noviembre de 2020 desde *Jātaka Stories - University of Edinburgh*: <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/jatakathavannana-196/>.

Mvu 3067 Rākṣasīdvīpa-jātaka

bhikṣū bhagavantam āhansuḥ //

1. *paśya bhagavaṃ kathaṃ bhagavatā āyusmatsāriputramaudgalyāyanapramukhāni pañca bhikṣuśatāni saṃjayiparivrājasya dāruṇeṣu dr̥ṣṭigateṣu vinivartayitvā anavarāgrāto jātījarāmarāṇasaṃsāragahanakāntārāto tāritā //* bhagavān āha // *na bhikṣavo etarahiṃ eva mama ete śāriputramaudgalyāyanapramukhā pañca bhikṣuśatā saṃjayisya parivrājasya dāruṇeṣu dr̥ṣṭigateṣu vinivartayitvā anavarāgrāto jātījarāmarāṇasaṃsāragahanakāntārāto*

tāritā // anyadāpi ete mayā dāruṇāto rākṣasīdvīpāto rākṣasīnām hastagatā vinivartayitvā kṣemeṇa mahāsamudrāto uttārayitvā jambudvīpe pratiṣṭhāpitā // bhikṣū āhansuḥ // anyadāpi bhagavan // bhagavān āha // anyadāpi bhikṣavaḥ //

2. *bhūtapūrvam bhikṣava atītam adhvānam jambudvīpāto pañca vāñijaśatāni samudranāvāye mahantaṃ samudram avagādhā dhanasya arthaṃ / teṣāṃ taṃ yānapātraṃ samudramadhye gataṃ makareṇa*

3. [*Mvu_3.68*] *matsyajātena bhinnaṃ // te dāni tena yānapātreṇa vipannena devadevāṃ namasyanti yo yahiṃ deve abhiprasanno / kecid chivaṃ namasyanti kecid vaiśravaṇaṃ namasyanti kecid skandaṃ kecid varuṇaṃ kecid yamaṃ kecid kuveraṃ kecid chakraṃ kecid brahmaṃ kecid daśa diśāṃ namasyanti yathā ito mahāsamudrāto jīvantā uttarema // te dāni tena yānapātreṇa vipannena nānāprakārāṇi plavāni ādāya samudramadhye patitā kecid ghaṭim ādāya kecid phalakaṃ kecid alābuśreṇiyaṃ / kecid parasparasya jīvitād vyaparopetvā taṃ kuṇapaṃ ālambanti na mahāsamudro mṛtakuṇapena sārthaṃ saṃvasati atha khalu taṃ kuṇapaṃ kṣipram eva sthalaṃ vā dvīpaṃ vā kṣipati tataḥ vayaṃ pi etena kuṇapena sārthaṃ dvīpaṃ vā sthalaṃ vā uttariṣyāmaḥ //*

4. *te dāni vāñijakā tatra mahāsamudre plavantā vātena rākṣasīdvīpaṃ kṣiptā // te tahiṃ rākṣasīdvīpe nānāprakārāṇi nānādrumasahasrāṇi paśyanti / yathā yathā ca vātena tan tīram allīpiyanti tato tato pramadāśatāni paśyanti mānāpikāni darśanīyāni nānāraṃgaraktavasanāni sālankārahūṣitāni āmuktamaṇikuṇḍalāni vicarantyo kācin navavadhukākārā kācid evaprasūtikākārā kācid madhyamastrīkākārā bahūni rākṣasīśatāni mānuṣīrūpāṇi abhinirmiṇitvā / samudraṃ otarivā ekameko vāñijako grhīto // svāgatam āryaputrāṇāṃ āryaputrā asmākam apatikānāṃ patikā bhaviṣyatha anāthānāṃ nāthā bhaviṣyatha abandhūnāṃ bandhū bhaviṣyatha / asmākaṃ pi svāmīkā mahāsamudre vipannayānapātrā sarve anayāto vyaśanam āpannāḥ / dhruvam asmākaṃ jaladharo prasanno yena yūyaṃ imaṃ dvīpaṃ ānītā // tāhi te vāñijā aṃśehi ārūpitā samudrāto uttāritā sthale pratiṣṭhāpayitvā teṣāṃ*

[*Mvu_3.69*] *vāñijakānāṃ samāśvāsanti // mā āryaputrā utkaṇṭhatha mā paritaṣyatha mahāratanadvīpaṃ āryaputrā anuprāptāḥ bahuratnam anantaratnaṃ bahu-annapānaṃ*

*bahupuṣpaphalaṃ bahugandhamālyavipepanaṃ bahuvastraṃ bahvāstaraṇaprāvaraṇaṃ / iha
āryaputrā asmābhiḥ krīḍantā ramantā pravacārayantā madhuvāsavaṃ ca pibantā
ādīnavaparānmukhā sukhāni anubhavatha // te dāni vāṇijā āhansuḥ // marṣatha muhūrtaṃ yāva
śokaṃ vinodemaḥ //*

5. *te dāni sarve paṃca vāṇijakaśatā tāsāṃ strīṇāṃ mūlāto ekāntaṃ pratyutkrāntā ekāntaṃ
pratyutkramitvā rodensuḥ śocensuḥ paridevensuḥ // hā ambe hā tāta hā putra hā bhrātā hā
bhaginī hā citrajambūdvīpikāho udyānavarāho // roditvā śocitvā paridevitvā parasparasya
samāśvāsetvā svakasvakāni strīyo allīnā / tābhiḥ strībhiḥ sārḍhaṃ mahāraheṇa mārgeṇa
haritaśādvalitena apagatatṛṇakaṇṭakakhaṇḍakena apagataśarkarakaṭhalyena nīrajena samena
avisamena mahāvanaṣaṇḍam anuprāptā sarvapuṣpaphalopetaṃ / sarvotukāni sarvakālikāni
sarvakālikāni tatra vanakhaṇḍe puṣpāni nānāprakārāni surabhīṇi sugandhāni sarvotukāni
sarvakālikāni tatra vanakhaṇḍe nānāprakārāni patracūrṇāni gandharasopetāni
kṣudramadhusadrśāni vāpīyo ca puṣkariṇīyo ca sukhasalilāni hamsakāraṇḍavarutāni
utpalapadmakumudapuṇḍarīkasamchannāni //*

6. *tato vanāto nirgamya tāsāṃ rākṣasīnāṃ bhavanāni addaśensuḥ udvīkṣyāṇi maheśākhyāni
śvetāni pāṇḍarāni tuṣārasannibhāni niryūhasiṃhapaṃjaragavākṣatārācandrasuvicitrāni
rākṣasīnagaraṃ ca vaiśravaṇabhavanasaṃnibhaṃ paśyanti // te dāni vāṇijakā tāhi rākṣasīhi
dvīpe praveśitā svakasvakāni bhavanāni divyavimānasannibhāni // te dāni vāṇijakā*

[_Mvu_3.70_] *teṣu rākṣasībhavaneṣu paśyanti paryamkāni suprajñaptāni
lomaśagonikāstaraṇāni avadātaṭapatryāstaraṇāni ubhayatolohitabimbohanāni
suvarṇamayāni rūpyamayāni dantamayāni aśokavanikādeśaramaṇīyāni
sarvapuṣpaphalopetāni vyāyāmaśālāni suramaṇīyāni annapānabhojanavidhānāni supraṇītāni
//*

7. *teṣāṃ dāni ratanāmayeṣu bhadrapiṭheṣu niṣīdāpayitvā kalpakehi keśaśmaśrūṇi kārītāni
vyāyāmaśāleṣu vyāyāmakārāpitāni snānaśāleṣu ca snāpayitvā dhautamṛṣṭāni gātrāni
prāñjayitvā lohitacandanakālānusārehi vilīptāni kṛtvā mahārahāṇi ca parivārayitvā
varamālyadāmehi cālaṃkṛtāni mahārahāṇi ca bhaktopadhānāni upanāmitāni pratyagrāṇi ca*

praṇītāni khādanīyabhōjanāni upanāmitāni nānāprakārāṇi ca vyaṃjanaprakārāṇi upanāmitāni khaṇḍāgrāṇi lavaṇāgrāṇi madhurāgrāṇi tiktāgrāṇi kaṭukāgrāṇi kāṣāyāni nānāprakārāṇi mānsaprakārāṇi upanāmitāni tadyathā varāhamānsāni matsyamānsāni tittiramānsāni vartakamānsāni lābakamānsāni kapimjalamānsāni eṇeyamānsāni //

8. *vividheṣu ca sānaṃ nṛtyagītavādyaprakāreṣu abhiramāpentī mṛdamgavādyeṣu āliṃgavādyeṣu sindhavavādyeṣu paṇavavādyeṣu ekādaśikāvādyeṣu vīṇāvādyeṣu nakulakavādyeṣu sughoṣavādyeṣu bhāṇḍakavādyeṣu ca veṇukavādyeṣu aparā praṇensuḥ / aparā tu madhuraṃ pragāyensuḥ // yadā jānensuḥ tā rākṣasīyo saṃviśvastā ime vāṇijakā asmābhir iti tato sānaṃ saṃvrddhāni ratnakośāni saṃpradarsensuḥ / āryaputrāṇāṃ vyaṃ ca praṇītaṃ ca sāraṃ / madhuraṃ ca āsanaṃ prajñāpensuḥ / abhiramantu āryaputrāḥ iha ratanasvīpe [Mv_3.71] nandanagatā vā maruputrā api tu pramattehi pi āryaputrehi nagarasya dakṣiṇena mārgena na gantavyaṃ //*
9. *atha khalu bhikṣavo yas teṣāṃ paṃcānāṃ vāṇijakaśātānāṃ sārthavāho paṇḍito saprajñajātiko tasya etad abhūsi // kiṃ nu khalu imā striyo asmākaṃ nagarasya dakṣiṇāto mārgāto vārenti / yan nūnāhaṃ jāneyaṃ nagarasya dakṣiṇena kiṃ cātra kathaṃ vā ti // atha khalu bhikṣavaḥ sārthavāho striyaḥ śayitā vā mattapramattā vā viditvāna asipaṭṭam ādāya nagarāto nirgamya taṃ dakṣiṇaṃ mārgam anugacche / yathā yathā va gacchati kathā paśyati ākāśe śaraṇaṃ ca pratibhayaṃ bahūnāṃ ca puruṣāṇāṃ ravantānāṃ śabdaṃ śṛṇoti //*
10. *so dāni puruṣāṇāṃ taṃ śabdaṃ anusaranto paśyati ayomayaṃ nagaraṃ tāmraprākāraparikṣiptaṃ // so dāni tasya nagarasya dvāraṃ mārganto samantena pradakṣiṇīkaroti na ca taṃ dvāraṃ paśyati bahūnāṃ ca puruṣāṇāṃ ravantānāṃ śabdaṃ śṛṇoti // hā ambeti krandanti hā tātā ti krandanti hā putreti krandanti hā bhrāteti krandanti hā svaseti krandanti jambūdvīpakāho udyānavarāho ti krandanti // so taṃ śabdaṃ śruṇanto taṃ nagaraṃ paryāgacchanto nagarasya uttare pārśve prakārasya anuśliṣṭaṃ uccaṃ śirīṣavṛkṣaṃ paśyati / so dāni śirīṣavṛkṣaṃ abhiruhitvā nagare puruṣaśātāni paśyati sopavāsikānāṃ dīrghakeśanakhaśmaśrūnāṃ pūtikhaṇḍavasanānāṃ vātāpadaghatvacamānsānāṃ kṛṣṇānāṃ malinānāṃ malinakeśānāṃ kṣutpipāsāsamarpitānāṃ / nakhalīhi pānīyārthaṃ bhūmiṃ khananti pṛthivīto utkrīṣyanti daurbalyena punardharanyaṃ patanti //*

11. *te dāni tasya śirīśasya śākhāpatrapalāśaśabdaṃ śrutvā sarve aṃjalim kṛtvā utthitā // ko āryaputro devo vā nāgo vā kinnaro vā gandharvo vā yakṣo vā kumbhāṇḍo vā te vayaṃ śaraṇaṃ gatāḥ / ito sambandhanāto duḥkhitāni mocehi yathā maṃ punaḥ svadeśavāso*

[_Mvu_3.72_] *bhaveya mitrajñāṭisamāgamo ca bhaveya // atha khalu sa sārthavāho śirīśagato aśrupūrṇanayano tāṃ vāñjakān etad uvāca // nāhaṃ devo na yakṣo na kinnaro na gandharvo na śakro na brahmā na virūḍhako mahārājo vayaṃ pi jambudvīpāto dhanārthāya yānapātreṇa samudram avagādhā vipannayānapātrāḥ / etāhi strīhi uddhṛtā vāñjakaśatāni / tataḥ asmābhiḥ sārdhaṃ kṛḍanti ramanti pravicaṅrenti api sānaṃ ca yaṃ apriyaṃ na karoma tā cāsmākaṃ vipriyaṃ necchanti // te dāni abhyantaravāñjakā āhansuḥ // vayaṃ pi māriṣa jambūdvīpāto dhanārthāya yānapātreṇa samudram avagādhā asmākaṃ pi sāgaramadhye gatānāṃ yānapātraṃ vipannaṃ / tataḥ maṃ etāhi strīhi uddhṛtā paṃca vāñjakaśatāni asmākaṃ pi sārdhaṃ kṛḍanti ramanti pravicaṅrayanti yathā etarahi yuṣmābhiḥ sārdhaṃ / yadā yuṣmākaṃ yānapātro vipanno vātena ca yena rākṣasīdvīpaṃ tena kṣipto tataḥ etāhi rākṣasīhi yūyaṃ drṣtvā asmākaṃ paṃcānāṃ vāñjakaśatānāṃ adḍhātiyā vāñjakaśatā ākhāyitā ye py asmākaṃ mūlāto dāraḥ jātā te pi sānaṃ khāyitā vayaṃ adḍhātiyā vāñjakaśatā iha tāmranagare prakṣiptā / na etā māriṣa mānuṣikā rākṣasīyo etāyo //*

12. *so dāni sārthavāho śirīśagato teṣāṃ abhyantarimakānāṃ vāñjakānāṃ tāmranagaraprakṣiptānāṃ taṃ vacanaṃ śrutvā bhūto trasto samvigno aṃjalim kṛtvā pṛcchati // ācikṣatha kiṃ upāyaṃ yathāhaṃ tāsāṃ rākṣasīnāṃ mūlāto svastinā muṃcyeya // te dāni āhansuḥ // kārtikapūrṇamāsyāṃ keśī nāmāśvarājā uttarakurudvīpāto akṛṣṭoptaṃ śālīm akaṇaṃ atuṣaṃ surabhitaṇḍulaphalaṃ paribhujitvā imaṃ rākṣasīdvīpaṃ āgacchati / so ihāgatvā trīṇi vārāṃ mānuṣikāya vācāya śabdaṃ karoti / ko iha mahāsamudrasya pāraṃ gantum icchati ahaṃ svastinā uttārayiṣyāmi / taṃ hayarājāṃ śaraṇaṃ*

[_Mvu_3.73_] *prapadyatha / so yuṣmākaṃ ito rākṣasīdvīpāto samudrasya pāraṃ prāpayiṣyati // teṣāṃ paṃcānāṃ vāñjakaśatānāṃ yo vā tasya hayarājasya bāleṣv avalambīṣyati anyatarānyatare vā aṃgajāte teṣāṃ pi ca puruṣāṇāṃ parasparasya avalambīṣyati mahākārapṛṣṭhismin tasya anulagniṣyati śataṃ vā sahasraṃ vā anupūrveṇa jambudvīpaṃ prāpayiṣyati / eṣo va upāyo ito rākṣasīdvīpāto svastinā jambudvīpaṃ gamanāya nāsti anyo //*

so dāni sārthavāho teṣāṃ avaruddhānāṃ vāṇijakānāṃ āha // āgacchatha yūyam api sarve jambudvīpaṃ gamiṣyāmaḥ / evaṃ tāvat nagaraprākāraṃ laṃghayatha heṣṭhato vā khanatha // te taṃ āhansuḥ // na tvam jānāsi kīdrśo rākṣasīnagaraṃ nāto vayaṃ śakṣyāmaḥ laṃghayituṃ / tumhe punaḥ yadi icchatha palāyatha evaṃ vo mokṣo bhaviṣyati / atha dāni tāmranagare prakṣipyatha nāsti vo mokṣo // gacchatha yūyam kṣemeṇa svakaṃ deśaṃ amuke ca nagare asmākaṃ pitujñātayo teṣāṃ asmākaṃ vacanena pṛcchitvā vaktavyaṃ detha dānāni karotha puṇyāni / api khaṇḍakapālena kulekuleṣu bhikṣentā jambūdīvīpe vasatha mā ca punaḥ samudraṃ otariṣyatha yatremāny edrśāni duḥkhāni parasya vā preṣyakarmaṃ kṛtvā jīvikāṃ kalpeṣyatha mā ca samudram avataraṇāya cittaṃ karotha yatra imāni evaṃrūpāṇi duḥkhāni //

13. so dāni āha // māriṣa ātmanā gamiṣyāmi purā me rākṣasī śayitā vibudhyeta mā me jāneyā iha āgamaṇaṃ // so dāni sārthavāho tato śirīṣāto otarati imehi ca abhyantarimakehi vāṇijakehi khādītā vayaṃ rākṣasīhi avidhāvidhā ti vikruṣṭaṃ idam asmākaṃ paścimaṃ jñātīnāṃ darśanam iti // so dāni sārthavāho tato śirīṣāto otaritvā yathāgatena mārgeṇa gatvā tatra rākṣasīye śayane śayito // so tatra śayanagato cintayati // katham eteṣāṃ

[_Mvu_3.74_] vāṇijakānāṃ etat kāryaṃ sambodheyam yathā me svayaṃ dr̥ṣṭo ca śruto ca na ca ime rākṣasī budhyensuḥ eṣo ca tujyo kāryo // yadi eteṣāṃ vāṇijakānāṃ idānīm eva asaṃprāptena hayarājena etaṃ kāryaṃ ācikṣiṣyāmi tato eteṣāṃ paṃcānāṃ vāṇijakaśatānāṃ anyatarānyataro vāṇijako matto vā pramatto vā rākṣasīnāmācikṣeyā tato anutapyanyam bhavet sarve ca anayāto vyasanam āpadiyema // tatra paṇḍitā praśamsanti / yasya kasyaci guhyaṃ samākhyātaṃ durlabhā te satpuruṣā ye śaknonti guhyaṃ dhārayituṃ // yaṃ nūnāhaṃ svayam eva etaṃ guhyaṃ dhārayeyaṃ yāvat kaumudī cāturmāsī tataḥ sāmāṃ hayarājena imaṃ rākṣasīdvīpaṃ anuprāptena etaṃ ādīnavaṃ ācikṣiṣyāmi //

14. so dāni taṃ guhyaṃ svakahṛdayena dhārayati na kasya ci ācikṣati yāvat kaumudī cāturmāsī // kaumudī ca upasthitā hayarājo rākṣasīdvīpaṃ anuprāpto / tato sārthavāhena teṣāṃ paṃcānāṃ vāṇijakaśatānāṃ ārocitaṃ // mā adya pramādaṃ karotha strīṣu vā annapānena vā gītavādyena vā asti kiñcid arthamātro yo bhavantehi mama sakāśāto śrotavyo / amuko pradeśo pratigupto tatra sarve samāgacchatha tāhi strīhi śayitāhi //

15. *te dāni sarve vāṇijakaśatā tāhi strīhi śayitāhi tatra pratiguptapradeśe sarve samāgatā samāgacchitvā taṃ sārthavāhaṃ pṛcchanti // jalpatha sārthavāha yaṃ te kiṃcid dr̥ṣṭaṃ vā śrutam vā // sārthavāho teṣāṃ vāṇijakānāṃ vartamānīm sarvām ācikṣati // etaṃ mama evaṃ cittam utpannaṃ kisya etā striyo asmākaṃ nagarasya dakṣiṇapam̐thāto nivārenti / tataḥ kautūhalena mahatā sahasopinīye śayitāye asipatram gṛhya nagarasya dakṣiṇena panthena gato // tatra me tāmramayaṃ nagaram dr̥ṣṭam advāram na cāsya dvāram paśyāmi bahujanasya ca krandanaśabdaṃ śṛṇomi // so han taṃ nagaram anupradakṣiṇīkaronto [Mvu_3.75] tasya nagarasya uttare pārśve uccaśirīṣam adrākṣīt // so haṃ taṃ śirīṣam abhiruhitvā tan nagaram avalokemi // tatra ca me bahūni vāṇijakaśatāni uparuddhāni dr̥ṣṭāni śuṣkāni dhamanīsantatavātātāpadaghatvacamānsāni kṛṣṇāni malinakeśāni pānīyārthaṃ nakhalīhi bhūmiṃ khananti kṣutpipāsāsamarpitāni / aparāni kaṃkālaśatāni vikṣiptāni daśadiśo vikīrṇāni / tatra ca amukāto amukāto nagarāto amuko ca amuko ca vāṇijo te ca vāṇijā sarve va āgatā / teṣāṃ vāṇijakānām ācikṣito // ye tatra jīvanti rākṣasīhi khāditāvaśeṣā apare pi adḍhatiyamātrāṇi vāṇijakaśatāni ye etāhi rākṣasīhi khāditā //*
16. *tato etā na mānuṣikā sarvāḥ etā rākṣasīyo // yadi vayaṃ yatnaṃ na karomi svadeśagamanāya evam eva sarve anayāto vyananam āpadyiṣyāma etena rākṣasīgaṇena // yadi icchatha rākṣasīnām hastāto mokṣam kṣemeṇa ca jambudvīpaṃ gamanāya keśī aśvarājā uttarakurudvīpāto akṛṣṭoptaṃ śālīm bhujitvā akaṇaṃ atuṣaṃ surabhitaṇḍulaphalaṃ kārtikapūrṇamāsyāṃ iha rākṣasīdvīpaṃ āgacchati imasya rākṣasīdvīpasya uttarapārśveṇa samudratīre sthahitvā ko pārāgamīti ghoṣeti / tatas tatra hayarājasya samīpaṃ gacchāmaḥ / so smākaṃ kṣemeṇa svadeśam prāpayiṣyati //*
17. *te dāni paṃca vāṇijakaśatā sārthavāhena sārdhaṃ rākṣasīnagarasya uttarapārśve gatā / tehi keśī aśvarājā samudratīre tiṣṭhanto dr̥ṣṭo gr̥ivam unnāmetvā ko pārāgamīti ghoṣanto // te dāni sarve paṃca vāṇijakaśatā kṛtāṃjalipuṭā taṃ keśim aśvarājam upasaṃkrāntā // mahākāruṇika tava śaraṇāgatā sma vayaṃ pārāgamī gato asmākaṃ tārehi //*
18. *[Mvu_3.76] so dāni aśvarājā teṣāṃ vāṇijakānāṃ samanūśāsati // yaṃ velaṃ ahaṃ ito rākṣasīdvīpāto yuṣmākaṃ gṛhītvā triṣkr̥tyaṃ hīṣitvā khagapathena prakramiṣyaṃ tato rākṣasīyo ye yuṣmākaṃ bhavanti dārakā vā dārikā vā tāni ādāya āgamiṣyanti bahūni*

karuṇakarūṇāni pralapiṣyanti mā āryaputrā paravacanenāsmākaṃ parityajatha mā ca imaṃ ramaṇīyaṃ ratnadvīpaṃ bahuratnam anantaratnaṃ parityajatha //

19. *tataḥ yuṣmābhiḥ teṣāṃ rākṣasīnāṃ vacanaṃ nābhiśraddadhitavyaṃ yo ca teṣāṃ vacanaṃ abhiśraddadhiṣyati sāpekṣo bhaviṣyati eṣo me bhāryā eṣo me putro eṣo me dhītā ti bhūyo rākṣasīnāṃ vaśam āgatā bhaviṣyanti mama pṛṣṭhato dharanyāṃ prapatiṣyanti / ye ca teṣāṃ rākṣasīnāṃ vacanaṃ nābhiśraddadhiṣyanti na me eṣā bhāryā na me eṣo putro na me eṣā dhītā ti ye ca nirapekṣā bhaviṣyanti te bālam apiśliṣṭā me svastinā jambudvīpaṃ gamiṣyanti //*

20. *evaṃ bhikṣavaḥ sa keśī aśvarājā teṣāṃ vāṇijakaśatānāṃ samanuśāsivā triṣṅrtvo hīṣitvā sarvaṃ vāṇijagaṇaṃ ādāya khagapathena prakrānto // tā rākṣasīyo tasya keśisya aśvarājasya hīṣaṇaśabdaṃ śrutvā svakasvakāni dārakadārikāni ādāya āgatā / mā āryaputrā paravacanena asmākaṃ parityajatha mā ca imaṃ ramaṇīyaṃ ratnadvīpaṃ bahuratnam anantaratnaṃ parityajatha // ye khalu bhikṣavaḥ teṣāṃ vāṇijānāṃ rākṣasīnāṃ mūle sāpekṣā abhūnsuḥ te dāni pṛṣṭhato mahim patitā ye nirapekṣā abhūnsuḥ te svastinā rākṣasīdvīpāto jambudvīpaṃ anuprāptā // ___syāt khalu punaḥ bhikṣavaḥ yuṣmākaṃ evam asyād anyāḥ sa tena kālena tena samayena keśī aśvarājā abhūṣi / naitad evaṃ draṣṭavyaṃ / tat kasya hetoḥ // ahaṃ sa bhikṣavaḥ tena*

[_Mvu_3.77_] *kālena tena samayena keśī aśvarājā abhūṣi // syāt khalu punaḥ bhikṣavo yuṣmākaṃ evam asyād anyāḥ sa tena kālena tena sāmāyena paṃca vāṇijakaśatāni abhūṣi / na khalv etad evaṃ draṣṭavyaṃ / tat kasya hetoḥ / ete te bhikṣavas tena kālena tena sāmāyena paṃca vāṇijakaśatāni abhūṣi // tadāpi ete mayā dāruṇāto rākṣasīdvīpāto uddharitvā kṣemeṇa mahāsamudraṃ tārayitvā jambudvīpe pratiṣṭhāpitā / etarahiṃ pi ete mayā dāruṇeṣu dṛṣṭīgateṣu nivartayitvā anavarāgrāto jātijarāmarāṇasansāragahanakāntārāto tāritā //*

21. *saṃvegaṃ janayitvāna udvejetvāna mānasaṃ / śṛṇoṭha ekāgramanā suprasannena cetasā //dharmārthayuktaṃ śrāddhānāṃ romaharṣaṇasaṃjanaṃ / pūrvaṃ caritaṃ bhagavato śṛṇoṭha cittaṃ prasādetvā // atha tasmim kāle aśvarājā babhūva ahaṃ karuṇalābhī / tāresi vāṇijagaṇāṃ rākṣasīdvīpāl lavaṇatoyāt // tena khu pana samayena samudraṃ upayāto vāṇijakagaṇo / ūrmītaraṅgamālaṃ bahuratnavantaṃ dhanārthāya // atha makaramatsyena*

bhijje taṃ yānapātraṃ lavaṇatoye / abhidravati vegatūrṇo garuḍo ca pakṣavātena // tasmim vikīryamāṇe ravanti ārttasvarā udadhimadhye / devāṃ ca namasyanti yo yādṛśa asti adhimukto // kecic chivaṃ kecid vaiśravaṇaṃ skandaṃ yamaṃ kuveraṃ ca / apare sahasranayanaṃ virūḍhakaṃ ca diśāṃ ca pare //

(Omitida la parte lírica de: [Mvu_3.78 ~ 3.90] por ser un pleonasmo de la prosa anterior)

Fuente primaria en lenguaje sánscrito: Senart (1897: 67-90), recuperado el 5 de agosto de 2021 desde <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/mahavastu-3067/>.

Kvy 2.1 Aśvarājavarṇana

aśvarājavarṇanaṃ prathamam prakaraṇam /

1. *atha sarvanīvaraṇaviṣkambhī bhagavantam etad avocat - ākhyāhi bhagavan avalokiteśvarasya bhūtapurvaṃ kṛtam ete samādhayaḥ, yair avalokiteśvaraḥ samāpannaḥ / bhagavān āha – aprameyair asaṃkhyeyaiḥ samādhikoṭiniyutaśatasahasraiḥ samāpannau 'valokiteśvaraḥ, yeṣāṃ samādhīnām (na) śakyam sarvatathāgataiḥ paryantam adhigantum / atha sarvanīvaraṇaviṣkambhī āha - nirdeśaya bhagavaṃs tāni samādhīni sarvasattvānukampayā / bhagavān āha:*
2. *tad yathāpi nāma kulaputra ākārakaro nāma samādhīḥ, prabhākaro nāma samādhīḥ, vajrodgato nāma samādhīḥ, sūryaprabho nāma samādhīḥ, vikiriṇo nāma samādhīḥ, keyūro nāma samādhīḥ, dhvajāgro nāma samādhīḥ, alaṃkāro nāma samādhīḥ, vyūharājo nāma samādhīḥ, daśadigvyavalokano nāma samādhīḥ, cintāmaṇivaralocano nāma samādhīḥ, dharmadharo nāma samādhīḥ, samudrāvarohaṇo nāma samādhīḥ, abhinamito nāma samādhīḥ, uṣṇīṣakuṇḍalo nāma samādhīḥ, candravaralocano nāma samādhīḥ, bahujanaparivāro nāma samādhīḥ, devakuṇḍalarocano nāma samādhīḥ, kalpadvīpo nāma samādhīḥ, prātihāryasaṃdarśano nāma samādhīḥ, padmottamo nāma samādhīḥ, avīcisamśoṣaṇo nāma samādhīḥ, rucito nāma samādhīḥ, devamaṇḍalo nāma samādhīḥ, amṛtabindurnāma samādhīḥ, prabhāmaṇḍalo nāma samādhīḥ, samudrāvagāhano nāma samādhīḥ, vimānanirvyūho nāma samādhīḥ, kalaviṅkasvaro nāma samādhīḥ,*

nīlotpalagandho nāma samādhiḥ, āruḍho nāma samādhiḥ, vajrakuco nāma samādhiḥ, dviradarato nāma samādhiḥ, siṃhavikrīḍito nāma samādhiḥ, anuttaro nāma samādhiḥ, damano nāma samādhiḥ, candrottaryo nāma samādhiḥ, ābhāsakaro nāma samādhiḥ, śatakiraṇo nāma samādhiḥ, vicchurito nāma samādhiḥ, prabhākaro nāma samādhiḥ, svākārakaro nāma samādhiḥ, asurasamcodano nāma samādhiḥ, bhavasamśodhano nāma samādhiḥ, nirvāṇasamcodano nāma samādhiḥ, mahādvīpo nāma samādhiḥ, dvīparājo nāma samādhiḥ, bhavottāarakaro nāma samādhiḥ, akṣarakaro nāma samādhiḥ, devābhīmukho nāma samādhiḥ, yogakaro nāma samādhiḥ, paramārthadarśano nāma samādhiḥ, vidyunnāma samādhiḥ, nāmayuho nāma samādhiḥ, siṃhavijṛmbhito nāma samādhiḥ, svātimukho nāma samādhiḥ, āgamanāgamano nāma samādhiḥ, buddhivispurāṇo nāma samādhiḥ, smṛtīndriyasamvardhano nāma samādhiḥ, abhimukto nāma samādhiḥ, jayavāhano nāma samādhiḥ, mārgasamdarśano nāma samādhiḥ / ebhiṃ kulaputra avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ samādhibhiḥ samanvāgataḥ / tasyaikakaromavivare samādhiśatasahasrāṇi santi / ayaṃ kulaputra avalokiteśvarasya paramapuṇyasambhāraḥ / īdṛśas tathāgatānāṃ puṇyasambhāro na samvidyate, prāg eva bodhisattvabhūtasya //

3. (Vaidya 285) *bhūtapūrvam kulaputra aham siṃhalarājo nāma bodhisattvabhūto 'bhūvam / tato 'ham siṃhaladvīpayātrām samprasthitaḥ / pañcabhir vaṇikputraśataiḥ sārddham śakaṭair bhārairmūṭaiḥ piṭharair uṣṭhair gobhir gardabhādibhiḥ prabhūtam paṇyam āropyā siṃhaladvīpam samprasthitaḥ / tato 'nupūrveṇa grāmanagaraniḡamaparnāpattaneṣu caṃcūryamāṇaḥ siṃhaladvīpam anuprāptaḥ, yena nipuṇam tadyānapātram pratipāditam / tadā me karṇadhārā āhuḥ - kathaya kathaya yuṣmākaṃ katamadvīpeṣu gamanāyedrśā vāyavo vānti? athavā ratnadvīpeṣu vāyavo vānti, athavā rākṣasadvīpeṣu vāyavo vānti? atha karṇadhāra evam āha – yat khalu devo jānīyāt - siṃhaladvīpeṣu vāyavo vānti / atha tadyānapātram āruhya siṃhaladvīpam samprasthitaḥ*
4. *tato 'ham siṃhaladvīpanivāsiniḡbhī rākṣasībhiḥ samprasthito viditvā akālāvāyava utsṛṣṭāḥ / tac ca tadyānapātram khaṇḍakhaṇḍam viśīrṇam / te ca vaṇikpuruṣā uḡake patitā bāhubalena samṡartum ārabdhāḥ / tatas tīrasya samīpam anuprāptaḥ //*

5. *tato rākṣasīnām pañca śatāni niṣkrāntāni kilakilāyamānāni / kumārīrūpam abhinirmāya tadā kūlasya samīpam anuprāptāḥ / uttārya śāṭakāni dattvā udakebhya utkṣiptāḥ / te ca svakīyāni vastrāṇi śarīre lagnāni grhītvā niṣpīditum ārabdhāḥ / niṣpīdayitvā te tasmāt sthānād atikramya anyapradeśe mahataś campakavrkṣasya tale viśrāntāḥ / viśramitvā parasparam sām̐kathyaṃ kartum ārabdhāḥ - ko 'smākamupāyaḥ saṃvidyate? te kathayanti - nāsmākam upāyasya sthānam / evaṃ sām̐kathyaṃ kṛtvā tūṣīmbhāvena⁵⁷⁸ vyavasthitāḥ / atha teṣāṃ rākṣasyaḥ puruṣāṅgāṃ purataḥ sthitvaivam āhuḥ - svāgatam / bhavanta āgacchatām, asvāmīkānāṃ svāmī bhava / agatikānāṃ gatiko bhava / advīpānāṃ dvīpo bhava / anālayanānāṃ aparāyaṅānāṃ ālayo bhava, parāyaṅo bhava / imāni te 'nnagr̥hāṇi pānagr̥hāṇi yānagr̥hāṇi vastragr̥hāṇi kaṭakakeyūrāṅgāṃ maulikunḍalānāṃ gr̥hāṇi udyānaramaṇīyāni puṣkiriṇīramaṇīyāni saṃtiṣṭhanti / tābhī rākṣasībhir ekaikaṃ puruṣaṃ grhītvā svakaṃ svakaṃ niveśanaṃ pratyudgatāḥ / yā ca tāsāṃ rākṣasīnāṃ vṛddhatarā, tayāhaṃ svakīyaṃ niveśanaṃ nītvā divyarasasāgropetenāhāreṇa saṃtarpitaḥ / saṃtarpayitvā kr̥ḍitum ārabdhā / sa tu tato mānuṣyakena saukhyena saṃtarpitaḥ / evaṃ dvitrisaptadināny atikrāntāni / sa rātrau śayitaḥ / evaṃ yāvat paśyati ratikarahasanaṃ tadāhaṃ vismayam āpannaḥ / na kadācit syān mayā dṛṣṭaṃ vā śrutaṃ vā prajvalitam eva ratikarahasanaṃ, tadaiva mayā tasya pratyāhāraḥ kṛtaḥ - kiṃ kāraṇaṃ tvaṃ hasase? iyaṃ siṃhaladvīpanivāsīnī rākṣasī / sā tava jivitāntarāyaṃ kariṣyati / tadā me tasya pratyāhāraḥ kṛtaḥ - tvaṃ jānāsi rākṣasīti? sa kathayati - yadi na pratīyasi, dakṣiṇapanthalikāṃ grhītvā anuvicaran gaccha / tatrāyaṃ sa nagaram ūrdhvam uccaṃ gavākṣatorañaviprahīnaṃ cāpratihatam / tatrānekāni vaṇigjanāni bhakṣayitvā asthīnīprakṣiptāni / anye ca jīvanto anye ca mṛtāḥ / yadi na pratīyasi, tadapi mārgaṃ gaccha / gatvā ca mārgaṃ nirīkṣasva, tadā me śraddhāsyasi / tadā tasyāstena mohajālā nāma nidrāti sā //*
6. (Vaidya 286) *atha sa bodhisattvo rātriprathamayāme samaye tasyā rākṣasyāḥ sakāśād utthāya saṃprasthitaḥ / candrāvabhāsaṃ khaṅgaṃ sajjīkṛtam / upagr̥hyānuvicarams tāṃ dakṣiṇapanthalikāṃ grhītvā saṃprasthitaḥ / anupūrveṅāyasam nagaram anuprāptaḥ, samantena parikramati / na ca dvārāṇi gavākṣāṇi samanupaśyati / atha tasmin nāyase*

⁵⁷⁸ F. de E.: tuṣ(ṇ)īmbhāvena.

*nagare mahān yaś campakavr̥kṣas tatraivāruhya tato mayā teṣām utkāsanāśabdah̥ kṛtaḥ /
tato me vaṇīkpuruṣāḥ kathayanti - yatkhalu mahāsārthavāho jānīyāt - vyaṃ rākṣasībhir
āyase nagare prakṣiptāḥ / tadā dine dine śataṃ puruṣāṇām gṛhītvā bhakṣayanti / tān
bhakṣayitvā asthīny atraivāyase nagare kṣipanti / tena tasya bhūtapūrvam̐ varṇitam /
tadāham̐ campakavr̥kṣād avatīrya punareva dakṣiṇām̐ panthalikām̐ gṛhītvā anuvicaran
tvarita āgacchāmi sma / tato praviṣṭaḥ //*

7. *atha ratikaro mām etad avocat - dr̥ṣṭaste sārthavāha madvacanam? uktaṃ ca mayā -
dr̥ṣṭaṃ yuṣmākaṃ satyaṃ sām̐kathyakṛtam / tadā me 'sya pratyāhāraḥ kṛtaḥ - satyam̐ eva,
ka upāyo 'smākam? atha sa ratikara etad avocat - asti me mahāsārthavāhopāyam,
yenopāyena siṃhaladvīpāt svastikṣemābhyām̐ jambūdvīpaṃ nirgacchasi / punar eva
jambudvīpaṃ apasarasi / atha sa ratikaro mām etad avocat - asti tasminn̐ eva dvīpe
mahāsamudratīre devabālāho nāmāśvarājo hīnadīnānukampakaḥ / sa ca bālāho 'śvarājah̥
/ sarvaśvetānām̐ auṣadhīm̐ bhuktvā suvarṇavālukāsthale
āvartanaparivartanasam̐parivartanaṃ kṛtvā śarīraṃ pracchoḍayati, pracchoḍayitvā
pratyāhāraṃ kurute - kaḥ pāragāmī, kaḥ pāragāmī kaḥ pāragāmīti? tvayaivam̐ vaktavyam̐
- aham̐ deva pāragāmīti / evam̐ sām̐kathyam̐ kṛtvā sā rākṣasī samīpaṃ upagamya sārḍham̐
śayita eva prativibuddhā / sā kathayati - āryaputra, kathaṃ te śarīraṃ śītalam? tadā mayā
tasyā mṛṣāvādaṃ pratyāhāraṃ kṛtam / bahir nagarasya uccāraprasraveṇa niṣkrānto 'ham,
tataḥ śarīraṃ śītalam / ity uktvā sā punar api śayitā / tataḥ prātaḥ sūryasya
cābhyudgamanakālasamaye utthāya teṣām̐ vaṇīkpuruṣāṇām̐ ārocayati sma - āgacchantu
bhavanto bahir nagarasya gacchāmaḥ / te sarve sahitāḥ samagrā bahir nagarasya
sam̐prasthitāḥ / te ca bahir nagarasya gatvā ekānte viśrāntāḥ sām̐kathyam̐ kartum̐
ārabdhāḥ - kasya kīdr̥śī bhāryā snehavatī? kecit kathayanti - atisneham̐ na kurute / kecit
kathayanti - mama divyasarasāgropetair̐ āhāraiḥ sam̐dhārayati / kecit kathayanti -
nānāvidhair̐ vastrair̐ mama sam̐dhārayati /*

8. *kecit kathayanti - mama divyamaulīkuṇḍalasaragdāmāni dhārayati / kecit kathayanti -
nāsmākaṃ kāyadaurbalyam / kecit kathayanti - mama vividhāni
candanakarpūrakastūrikādīni dhārayati / evam̐ taiḥ sām̐kathyam̐ kṛtam / tadā teṣām̐
vaṇīkpuruṣāṇām̐ pratyāhāraṃ karoti sma - na yuṣmākaṃ yuktamidaṃ yadvayaṃ*

rākṣasībhiḥ prasaktāḥ / iti śrutvā te vihvalībhūtāḥ evamāhuḥ - satyaṃ mahāsārthavāha, rākṣasī siṃhaladvīpanivāsīnīti / tadā teṣāṃ mayā pratyāhāraḥ kṛtaḥ - satyaṃ satyaṃ buddhadharmasaṃghebhyaṃ, neyaṃ mānuṣī, rākṣasī / atha te vaṇīkpuruṣāḥ kathayanti - kāsmākaṃ gatiḥ? kiṃ parāyaṇam? tadā teṣāṃ mayā pratyāhāraḥ kṛtaḥ - asmākaṃ gatiḥ śaraṇam parāyaṇam?

9. (Vaidya 287) *vaṇīkpuruṣāḥ kathayanti - upadarśaya sārthavāha / atha sa teṣāṃ evam āha - asti yuṣmākaṃ siṃhaladvīpe bālāho nāma aśvarājah / sa ca hīnadīnānukampakah / sa sarvaśvetānām auśadhīr bhuktvā suvarṇavālukāsthale āvartanam karoti / kṛtvā ca śarīram pracchoḍayitvā vāṇīm pratyāhared iti - kaḥ pāragāmī kaḥ pāragāmī kaḥ pāragāmīti / tatrāsmābhir gantavyam - vayaṃ pāraṃgāmina iti / atha te vaṇīkpuruṣā ūcuḥ - katame dine gacchāmo vayam? sa pratyāhāram kartum ārabdhaḥ - tṛtīye divase 'vaśyaṃ gantavyam / puruṣeṇa sambalam kartavyam iti / te kriyākāram kṛtvā punar eva tan nagaram praviṣṭāḥ svakasvakaṃ niveśanam upagatā / tābhī rākṣasībhiḥ sambhāṣitāḥ - śrāntas tvam, drṣṭās te tāny udyānaramaṇīyāni puṣkariṇīśatāni ramaṇīyāni? sa kathayati - na ca te kiṃcid drṣṭam /*
10. *atha sā rākṣasī tam etad avocat - santi āryaputra vividhān yasmin siṃhaladvīpe udyānaramaṇīyāni puṣkariṇīramaṇīyāni vividhavicitrapuṣpaparipūrṇāni / anekāni ca puṣkariṇīśatāni ramaṇīyāni / sa pratyāhāram kartum ārabdhaḥ - tṛtīye divase gamiṣyāmītya atah sambalam kartavyam / udyānabhūmidarśanāyopasaṃkramaṣyāmi / tāni ca vividhāni puṣkariṇīśatāni ramaṇīyāni udyānaśatāni puṣpaparipūrṇāni paśyāmi / tāni ca vividhāni puṣpāni gṛhītvā āgamiṣyāmi / sā kathayati sma - āryaputra / evaṃ karomy aham / tatas tena śarīram anuvicintya /*
11. *atha rākṣasyo jānanti yogaṃ tenāsmākaṃ (?) jīvitāntarāyaṃ kariṣyanti / īdrśam śarīram anuvicintya tūṣṇīmbhāvena vyavasthitaḥ / tasya tayā praṇītāpraṇītāny āhārāny anupradattā / bhuktvā ca ucchvāsam choritam / sā kathayati rākṣasī - āryaputra kiṃ kāraṇam ucchvāsam choritam? atha sa tām etad avocat - svadeśābhiratā jāmbudvīpakā manuṣyāḥ / sā āha - kiṃ karoṣy āryaputra svakīyena viṣayena? asminn eva siṃhaladvīpe vividhāny annagrāhāni pānagrāhāni vastragrāhāni vividhāny udyānaramaṇīyāni*

*puṣkariṇīramaṇīyāni / vividhasukham anubhavase / kiṃ jambudvīpam anuśocase?
 tadāhaṃ tūṣṇīmbhāvena vyavasthitāḥ / sa taṃ divasamatikrāntāḥ / dvitīye divase praṇītāny
 āhārāni satvaramanupradattāni sajjīkṛtāni / tṛtīye divase pratyūṣakālasamaye sarve te
 saṃprasthitāḥ / te ca bahir nagarasya niṣkrāntāḥ / niṣkramitvā kriyākāraṃ kartum
 ārabdhāḥ / na punaḥ kenacit punar eva siṃhaladvīpo nirīkṣitavyaḥ / tvaritam asmābhir
 gantavyam / īdṛśaṃ kriyākāraṃ kṛtvā saṃprasthitāḥ tvaritaṃ tvaritam eva laghu laghu eva
 gacchanti / anupūrveṇa yatra sa bālāhako 'śvarājas tatrānuprāptāḥ / yāvat paśyanti
 bālāham aśvarājam / taṃ sarvaśvetānām auśadhīm āsvādayati / āsvādayitvā
 suvarṇavālukāsthale āvartanaṃ karoti / kṛtvā ca śarīraṃ pracchoḍayati /*

12. *yadā śarīraṃ pracchoḍayati tadā siṃhaladvīpaṃ calati sma / trīṇi vākyāni pratyāharati
 sma - kaḥ pāragāmī, kaḥ pāragāmī, kaḥ pāragāmīti? atha sa bālāho 'śvarājastān etad
 avocat - bho vaṇīkpuruṣāḥ / yadā śarīraṃ pracchoḍayāmi, na tadā yuṣmākaṃ kenacit
 siṃhaladvīpo nirīkṣitavyaḥ / na kenacit cakṣur visphuritavyam / te tādṛśaṃ kriyākāraṃ
 kṛtvā..... / tadāhaṃ prathamatarāma ārūḍhaḥ, (Vaidya 288)*

*paścāt pañcaśatāni vaṇigjanāḥ / yadā te ārūḍhāḥ tadā siṃhaladvīpanivāsīnyo rākṣasyaḥ
 kilakilāyamānāḥ pṛṣṭhato dhāvanti sma rudantyaḥ karuṇakarūṇair vilāpaiḥ / tatas tai
 rudacchabdaṃ śrutvā pratinivartya nirīkṣitum ārabdham / tair nirīkṣyante /*

13. *tadā te 'dhomukhā udake patanti sma / yadā te udake patitāḥ, tadā rākṣasya utkṣīpya
 māṃsaṃ bhakṣayanti sma / tadāhaṃ ekākī jambūdvīpam eva pratyudgataḥ / tadā tīrasya
 samīpe bālāham aśvarājam triḥ pradakṣiṇīkṛtya tatraiva prakrāntāḥ / tato 'haṃ
 saṃprasthitāḥ / svakīyaṃ niveśanam anupūrvenānuprāptāḥ / tadā me mātāpitārau kaṇṭhe
 pariṣvajya roditum ārabdhau / tato bāṣpeṇa paṭalāni visphuṭitāni / tato draṣṭum ārabdhau
 / tato mātāpitṛbhyāṃ sārḍhaṃ viśrāntāḥ / tena teṣāṃ sarvaṃ bhūtapūrvaṃ vṛttāntam
 ākhyātam / tatastau mātāpitārau kathayataḥ sma - jīvaṃstu putra tvam anuprāptaḥ /
 nāsmākaṃ dravyeṇa kṛtyam / jarākāle yaṣṭibhūto 'ndhakāre mārgasyopadarśakaḥ,
 maraṇakāle piṇḍadātā, mṛtasya sanāthīkaraṇīyam / yathā śītalo vāto nāma putra
 āhlādakaraḥ / etadvacanaṃ mātāpitārau cākhyātam / īdṛśaṃ mayā
 sarvanīvaraṇaviṣkambhin sārthavāhabodhisattvabhūtena duḥkham anubhūtam //*

14. *tad yathāpi nāma sarvanīvaraṇaviṣkambhin bālāhakaṃ tam aśvarājabhūtenāvalokiteśvareṇa bodhisattvena mahāsattvena tādrśād ahaṃ mṛtyubhayāt parimokṣitaḥ / tad yathāpi nāma sarvanīvaraṇaviṣkambhin na śaknomy avalokiteśvarasya punyasambhāraṃ gaṇayitum / alpamātramidaṃ sām̐kathyaṃ kṛtaṃ ekaikaromavivarasya //*
15. *iti aśvarājavarṇanaṃ nāma prathamam prakaraṇam //*

Fuente primaria en lenguaje sánscrito (Vaidya, 1961: 284-288). Recuperado el 5 de agosto de 2020 desde la transcripción romanizada de GRETEL (2020). http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/corpus/transformations/html/sa_kAraNDavyUha.htm

Daitō 11 (T2087) 大唐西域記卷第十一二十三國

- T2087_51.0932b06: 僧伽羅國 雖非印度之國路次附出茶建那補羅國
- T2087_51.0932b07: 摩訶刺他國跋祿羯昌葉反婆國
- T2087_51.0932b08: 摩臘婆國阿吒釐國
- T2087_51.0932b09: 契吒國伐臘毘國
- T2087_51.0932b10: 阿難陀補羅國蘇刺他國
- T2087_51.0932b11: 瞿折羅國鄔闍衍那國
- T2087_51.0932b12: 擲枳陀國摩醯濕伐羅補羅國
- T2087_51.0932b13: 信度國茂羅三部盧國
- T2087_51.0932b14: 鉢伐多國阿點婆翅羅國
- T2087_51.0932b15: 狼揭羅國
- T2087_51.0932b16: 波刺斯國雖非印度之國路次附出舊曰波斯臂多勢羅國
- T2087_51.0932b17: 阿茶國伐刺拏國
- T2087_51.0932b18: 僧伽羅國。周七千餘里。國大都城周四十餘
- T2087_51.0932b19: 里。土地沃壤氣序溫暑。稼穡時播花果具
- T2087_51.0932b20: 繁。人戶殷盛家產富饒。其形卑黑其性獷烈。
- T2087_51.0932b21: 好學尚德崇善勤福。此國本寶渚也。多有

T2087_.51.0932b22: 珍寶棲止鬼神。其後南印度有一國王。女
T2087_.51.0932b23: 媾隣國。吉日送歸路逢師子。侍衛之徒棄女
T2087_.51.0932b24: 逃難。女居輿中心甘喪命。時師子王負
T2087_.51.0932b25: 女而去。入深山處幽谷。捕鹿採菓以時
T2087_.51.0932b26: 資給。既積歲月遂孕男女。形貌同人性種
T2087_.51.0932b27: 畜也。男漸長大力格猛獸。年方弱冠人智斯
T2087_.51.0932b28: 發。謂其母曰。我何謂乎。父則野獸母乃是
T2087_.51.0932b29: 人。既非族類如何配偶。母乃述昔事以告
T2087_.51.0932c01: 其子曰。人畜殊途宜速逃逝。母曰。我先
T2087_.51.0932c02: 已逃不能自濟。其子於後逐師子父登
T2087_.51.0932c03: 山踰嶺。察其遊止可以逃難。伺父去已
T2087_.51.0932c04: 遂擔負母妹下趨人里。母曰。宜各慎密
T2087_.51.0932c05: 勿說事源。人或知聞輕鄙我等。於是至
T2087_.51.0932c06: 父本國。國非家族宗祀已滅。投寄邑人。人
T2087_.51.0932c07: 謂之曰。爾曹何國人也。曰我本此國流離異
T2087_.51.0932c08: 域。子母相携來歸故里人皆哀愍更共資給。
T2087_.51.0932c09: 其師子王還無所見。迫戀男女憤恚既發。
T2087_.51.0932c10: 便出山谷往來村邑。咆哮震吼暴害人物。
T2087_.51.0932c11: 殘毒生類。邑人輒出遂取而殺。擊鼓吹貝
T2087_.51.0932c12: 負弩持矛。群從成旅然後免害。其王懼
T2087_.51.0932c13: 仁化之不洽也。乃縱獵者期於擒獲。王躬
T2087_.51.0932c14: 率四兵衆以萬計。掩薄林藪彌跨山谷。師
T2087_.51.0932c15: 子震吼人畜僻易。既不擒獲。尋復招募。其
T2087_.51.0932c16: 有擒執師子除國患者。當酬重賞式旌
T2087_.51.0932c17: 茂績。其子聞王之令。乃謂母曰。飢寒已甚
T2087_.51.0932c18: 宜可應募。或有所得以相撫育。母曰。言不
T2087_.51.0932c19: 可若是。彼雖畜也猶謂父焉。豈以艱辛

T2087_.51.0932c20: 而興逆害。子曰。人畜異類禮義安在。既以
T2087_.51.0932c21: 違阻此心何冀。乃袖小刀出應招募。是
T2087_.51.0932c22: 時千衆萬騎雲屯霧合。師子踞在林中。人莫
T2087_.51.0932c23: 敢近子即其前父遂馴伏。於是乎親愛忘
T2087_.51.0932c24: 怒。乃割刃於腹中。尚懷慈愛猶無忿毒。
T2087_.51.0932c25: 乃至刳腹含苦而死。王曰。斯何人哉。若
T2087_.51.0932c26: 此之異也。誘之以福利。震之以威禍。然
T2087_.51.0932c27: 後具陳始末。備述情事。王曰。逆哉。父而尚
T2087_.51.0932c28: 害況非親乎。畜種難馴兇情易動。除民之
T2087_.51.0932c29: 害其功大矣。斷父之命其心逆矣。重賞
T2087_.51.0933a01: 以酬其功。遠放以誅其逆。則國典不虧。王
T2087_.51.0933a02: 言不貳。於是裝二大船多儲糧糗。母留在
T2087_.51.0933a03: 國。周給賞功。子女各從一舟隨波飄蕩。
T2087_.51.0933a04: 其男船泛海至此寶渚。見豐珍玉便於中
T2087_.51.0933a05: 止。其後商人採寶復至渚中。乃殺其商主
T2087_.51.0933a06: 留其子女。如是繁息子孫衆多。遂立君臣
T2087_.51.0933a07: 以位上下。建都築邑據有疆域。以其先
T2087_.51.0933a08: 祖擒執師子。因舉元功而爲國號。其女船
T2087_.51.0933a09: 者泛至波刺斯西。神鬼所魅產育群女。故
T2087_.51.0933a10: 今西大女國是也。故師子國人形貌卑黑
T2087_.51.0933a11: 方頤大額。情性獷烈安忍鳩毒。斯亦猛獸
T2087_.51.0933a12: 遺種。故其人多勇健。斯一說也。佛法所記則
T2087_.51.0933a13: 曰。昔此寶洲大鐵城。中五百羅刹女之所居
T2087_.51.0933a14: 也。城樓之上豎二高幢表吉凶之相。有吉
T2087_.51.0933a15: 事吉幢動。有凶事凶幢動。恒伺商人至
T2087_.51.0933a16: 寶洲者。便變爲美女。持香華奏音樂。出迎
T2087_.51.0933a17: 慰問誘入鐵城。樂讌會已而置鐵牢中。漸

T2087_51.0933a18: 取食之。時瞻部洲有大商主僧伽者。其子字
T2087_51.0933a19: 僧伽羅。父既年老代知家務。與五百商人
T2087_51.0933a20: 入海採寶。風波飄蕩遇至寶洲。時羅刹女
T2087_51.0933a21: 望吉幢動。便齎香華鼓奏音樂。相携迎候
T2087_51.0933a22: 誘入鐵城。商主于是對羅刹女王歡娛樂
T2087_51.0933a23: 會。自餘商侶各相配合。彌歷歲時皆生一
T2087_51.0933a24: 子。諸羅刹女情疎故人。欲幽之鐵牢更伺
T2087_51.0933a25: 商侶。時僧伽羅夜感惡夢知非吉祥。竊求
T2087_51.0933a26: 歸路遇至鐵牢乃聞悲號之聲。遂昇高
T2087_51.0933a27: 樹。問曰。誰相拘繫而此怨傷。曰爾不知
T2087_51.0933a28: 耶。城中諸女並是羅刹。昔誘我曹入城娛
T2087_51.0933a29: 樂。君既將至幽牢。我曹漸充所食。今已
T2087_51.0933b01: 太半。君等不久亦遭此禍。僧伽羅曰。當圖
T2087_51.0933b02: 何計可免危難。對曰。我聞海濱有一天馬。
T2087_51.0933b03: 至誠祈請必相濟渡。僧伽羅聞已竊告商
T2087_51.0933b04: 侶。共望海濱專精求救。是時天馬來告
T2087_51.0933b05: 人曰。爾輩各執我毛鬣不回顧者。我濟
T2087_51.0933b06: 汝曹越海免難。至瞻部洲吉達鄉國。諸
T2087_51.0933b07: 商人奉指告。專一無貳執其鬣鬣。天馬乃
T2087_51.0933b08: 騰驤雲路越濟海岸。諸羅刹女忽覺夫逃。
T2087_51.0933b09: 遞相告語。異其所去。各携稚子凌虛往來。
T2087_51.0933b10: 知諸商人將出海濱。遂相召命飛行遠訪。
T2087_51.0933b11: 嘗未踰時遇諸商侶。悲喜俱至涕淚交流。
T2087_51.0933b12: 各掩泣而言曰。我惟感遇幸會良人。室家有
T2087_51.0933b13: 慶恩愛已久。而今遠棄妻子孤遺。悠悠此
T2087_51.0933b14: 心誰其能忍。幸願留顧相與還城。商人之
T2087_51.0933b15: 心未肯回慮。諸羅刹女策說無功。遂縱妖

T2087_.51.0933b16: 媚備行矯惑。商侶愛戀情難堪忍。心疑去
T2087_.51.0933b17: 留身皆退墮。羅刹諸女更相拜賀。與彼商
T2087_.51.0933b18: 人携持而去。僧伽羅者。智慧深固心無滯
T2087_.51.0933b19: 累。得越大海免斯危難。時羅刹女王空還
T2087_.51.0933b20: 鐵城。諸女謂曰。汝無智略爲夫所棄。既
T2087_.51.0933b21: 寡藝能宜勿居此。時羅刹女王持所生
T2087_.51.0933b22: 子飛至僧伽羅前。縱極媚惑誘請令還。僧
T2087_.51.0933b23: 伽羅口誦神呪手揮利劍。叱而告曰。汝是
T2087_.51.0933b24: 羅刹我乃是人。人鬼異路非其匹合。若苦
T2087_.51.0933b25: 相逼當斷汝命。羅刹女知誘惑之不遂也。
T2087_.51.0933b26: 凌虛而去至僧伽羅家。詐其父僧伽曰。我
T2087_.51.0933b27: 是某國王女。僧伽羅娶我爲妻生一子矣。
T2087_.51.0933b28: 齎持寶貨來還鄉國。泛海遭風舟楫漂
T2087_.51.0933b29: 沒。唯我子母及僧伽羅僅而獲濟。山川道阻
T2087_.51.0933c01: 凍餒艱辛。一言忤意遂見棄遺。冒言不遜
T2087_.51.0933c02: 罵爲羅刹。歸則家國遼遠。止則孤遺羈旅。
T2087_.51.0933c03: 進退無依敢陳情事。僧伽曰。誠如所言宜
T2087_.51.0933c04: 時即入室。居未久僧伽羅至。父謂之曰。
T2087_.51.0933c05: 何重財寶而輕妻子。僧伽羅曰。此羅刹女
T2087_.51.0933c06: 也。則以先事具白父母。而親宗戚屬咸事
T2087_.51.0933c07: 驅逐。時羅刹女遂以訴王。王欲罪僧伽羅。
T2087_.51.0933c08: 僧伽羅曰。羅刹之女情多妖惑。王以爲不
T2087_.51.0933c09: 誠也。而情悅其淑美。謂僧伽羅曰。必棄
T2087_.51.0933c10: 此女今留後宮。僧伽羅曰。恐爲災禍。斯既
T2087_.51.0933c11: 羅刹食唯血肉。王不聽僧伽羅之言。遂納
T2087_.51.0933c12: 爲妻。其後夜分飛還寶渚。召餘五百羅刹
T2087_.51.0933c13: 鬼女共至王宮。以毒呪術殘害宮中。凡諸

T2087_51.0933c14: 人畜食肉飲血。持其餘屍還歸寶渚。旦日
T2087_51.0933c15: 群臣朝集王門閉而不開。候聽久之不聞
T2087_51.0933c16: 人語。於是排其戶闢其門。相從趨進遂至
T2087_51.0933c17: 宮庭。聞其無人唯有骸骨。群官僚佐相顧
T2087_51.0933c18: 失圖。悲號慟哭莫測禍源。僧伽羅具告始
T2087_51.0933c19: 末。臣庶信然禍自招矣。於是國輔老臣群
T2087_51.0933c20: 官宿將。歷問明德推據崇高。咸仰僧伽羅
T2087_51.0933c21: 之福智也。乃相議曰。夫君人者豈苟且哉。
T2087_51.0933c22: 先資福智次體明哲。非福智無以亨寶
T2087_51.0933c23: 位。非明哲何以理機務。僧伽羅者斯其人
T2087_51.0933c24: 矣。夢察禍機感應天馬。忠以諫主智足
T2087_51.0933c25: 謀身。曆運在茲惟新成詠。衆庶樂推尊立
T2087_51.0933c26: 爲王。僧伽羅辭不獲免。允執其中。恭揖
T2087_51.0933c27: 群官。遂即王位。於是沿革前弊表式賢
T2087_51.0933c28: 良。乃下令曰。吾先商侶在羅刹國。死生莫
T2087_51.0933c29: 測善惡不分。今將救難。宜整兵甲。拯危
T2087_51.0934a01: 恤患。國之福也。收珍藏寶國之利也。於
T2087_51.0934a02: 是治兵浮海而往。時鐵城上凶幢遂動。諸
T2087_51.0934a03: 羅刹女覩而惶怖。便縱妖媚出迎誘誑。王素
T2087_51.0934a04: 知其詐。令諸兵士。口誦神呪。身奮武威。諸
T2087_51.0934a05: 羅刹女躡墜退敗。或逃隱孤島。或沈溺洪
T2087_51.0934a06: 流。於是毀鐵城破鐵牢。救得商人多獲
T2087_51.0934a07: 珠寶。招募黎庶遷居寶洲。建都築邑遂
T2087_51.0934a08: 有國焉。因以王名而爲國號。僧伽羅者。則
T2087_51.0934a09: 釋迦如來本生之事也。

Segunda parte (Versión extendida)

La consagración de Vijaya (Ma VII)

1. *Sabbalokahitaṃ katvā patvā santiṃ khaṇaṃ paraṃ
parinibbāṇamañcamhi nipanno lokanāyako*
2. *Devatāsannipātamhi mahantamhi mahāmuni
Sakkaṃ tatra samīpaṭṭhaṃ avoca vadaṇaṃ varaṃ:*
3. *"Vijayo Lālavisaṃ Sīhabāhunarindajo
eko Laṅkaṃ anupatto sattamaccasatānugo"*
4. *"Patiṭṭhissati devinda Laṅkāyaṃ mama sāsanaṃ;
tasmā saparivāraṃ taṃ rakkha Laṅkañ ca sādhukaṃ."*
5. *Tathāgatassa devinda vaco sutvā visārado
Devass' Uppalavaṇṇassa Laṅkāraṅkhaṃ samappayi.*
6. *Sakkena vuttamatto so Laṅkaṃ āgamma sajjukaṃ
paribbājakavesena rukkhamaṃ upāvisi*
7. *Vijayappamukhā sabbe taṃ upecca apucchisum:
"ayaṃ bho ko nu dīpo" ti. Laṅkā dīpo ti abruvi,*
8. *"Na santi manujā ettha, na ca hessati vo bhayaṃ"
iti vatvā kuṇḍikāyaṃ te jalena nisiñciya.*
9. *Suttañ ca tesam hatthesu laggetvā nabhasāgamā
dassesī soṇirūpena paricārikayakkhiṇī.*
10. *Eko taṃ vāriyanto pi rājaputtēna anvagā
"gāmaṃhi vijjamānaṃhi bhavanti sunakhā" iti.*
11. *Tassā ca sāminī tattha Kuveṇi nāma yakkhiṇī
nisīdi rukkhamaṃhi kantantī tāpasī viya.*
12. *Disvāna so pokkharaṇiṃ nisinnaṃ tañ ca tāpasim
tattha nahātvā pivitvā c' ādāya ca muḷālayo*
13. *Vāriṇ ca pokkhare heva sā vuṭṭhāsī taṃ abruvi:
"bhakkho si mama, tiṭṭhā" ti, āḷhābaddho va so naro.*
14. *Parittasuttatejēna bhakkhetuṃ sā na sakkuṇi.
yāciyanto pi taṃ suttaṃ nādā yakkhiṇiyā naro.*
15. *Taṃ gahetvā suruṅgāyaṃ rudantaṃ yakkhiṇī khipi.*

evaṃ ekekaṣo tattha khipi sattasatāni pi.

16. *Anāyantesu sabbesu Vijayo bhayaṣaṅkito*
naddhapañcāyudho gantvā disvā pokkharāṇiṃ subhaṃ
17. *Apassi-m-uttiṇṇapadaṃ hasantiñ c' eva tāpasim:*
"imāya khalu bhaccā me gahītā nū" ti cintiya:
18. *"Kiṃ na passasi bhacce me bhoti tvaṃ" iti āha taṃ,*
"kiṃ rājaputta bhaccehi, piva nahāyā" ty-āha sā.
19. *"Yakkhiṇī tāva jānāti mama jātin" ti nichito*
sīghaṃ sanāmaṃ sāvetvā dhanuṃ sandhāy' upāgato.
20. *Yakkhiṃ ādāya gīvāya nārāca-valayena so*
vāmahatthena kesesu gahetvā dakkhinena tu.
21. *Ukkhipitvā asim āha: "bhacce me dehi dāsi, taṃ*
māremīti; bhayaṭṭhā sā jīvitam yāci yakkhiṇī:
22. *"Jīvitam idehi me sāmi; rajjaṃ dassāmi te ahaṃ.*
karissām' itthikiccañ ca aññaṃ kiñca yathicchitam".
23. *Adūbhatthāya sapathaṃ so taṃ yakkhiṃ akārayi.*
"ānehi bhacce sīghan" ti vuttamattā va sā nayi.
24. *"Ime chātā" ti vuttā sā taṇḍulādi viniddisi*
bhakkhitānaṃ vāñijānaṃ nāvaṭṭhaṃ vividhaṃ baḥuṃ.
25. *Bhaccā te sādhayitvāna bhattāni vyañjanāni ca*
Rājaputtaṃ bhojayitvā sabbe vāpi abhuñjisuṃ.
26. *Dāpitaṃ Vijayen' aggaṃ yakkhī bhuñjiya pīṇitā*
soḷasavassikaṃ rūpaṃ māpayitvā manoharaṃ
27. *Rājaputtaṃ upāgañchi sabbābharāṇabhūsitā,*
māpesi rukkhāmūlasmiṃ sayanañ ca mahārahaṃ
28. *Sāṇiyā suparikkhittaṃ vitānasamalaṅkataṃ.*
taṃ disvā rājatanayo pekkhaṃ attham anāgataṃ
29. *Katvāna tāya saṃvāsaṃ nipajji sayane sukhaṃ*
sāñi parikkhipitvāna sabbe bhaccā nipajjisuṃ.
30. *Rattiṃ turiyasaddaṃ ca sutvā gītaravañ ca so*
apucchi sahasemānaṃ "kiṃsaddo" iti yakkhiṇiṃ.

31. *“Rajjañ ca sāmīno deyyaṃ sabbe yakkhe ca ghātiya,
manussāvāsakaraṇā yakkhā maṃ ghātessanti hi”*
32. *Iti cintiya yakkhī sā abravī rājanandanam:
“Sirīsavatthu nāmena sāmī yakkhapuraṃ idhaṃ,*
33. *Tattha jeṭṭhassa yakkhassa Laṅkānagaravāsīnī
kumārikā idh' ānītā; tassā mātā ca āgatā.*
34. *Āvāhamaṅgale tattha idhāpi ussavo mahā
vattate, tattha saddo' yaṃ, mahā h' esa samāgamo”*
35. *Ajj' eva yakkhe ghātehi, na hi sakkā itoparaṃ.
so āhā: “dissamāne te ghātessāmi kathaṃ ahaṃ”.*
36. *Tassā sutvā tathā katvā sabbeyakkhe aghātayi.
sayam pi laddhavijayo yakkharāja-pasādhanam*
37. *Pasādhanehi sesehi taṃ taṃ bhaccaṃ pasādhayi.
katipāham vasi tv' ettha Tambapaṇṇiṃ upāgamī.*
38. *Māpayitvā Tambapaṇṇinagaraṃ Vijayo tahiṃ
vasi yakkhiniyā saddhiṃ amaccaparivārito.*
39. *Nāvāya bhūmim otiṇṇā Vijayappamukhā tadā
kilantā pāṇinā bhūmim ālambiya nisīdisuṃ,*
40. *Tambabhūmirajophuṭṭho tambapaṇṇī yato ahu
so deso c' eva dīpo ca Tambapaṇṇī tato ahu*
41. *Sihabāhu narindo so sīham ādiṇṇavā iti
Sīhaḷo, tena sambandhā ete sabbe pi Sīhaḷā.*

Transcripción basada en *The Conquest of Ceylon* (Andersen, 1901: 110-112).

Kvy 1.14 Siṃhalabhramaṇa

1. *siṃhalabhramaṇaṃ caturdaśaṃ prakaraṇam /*
2. *atha sa brāhmaṇaḥ tasmād devanikāyād avatīrya siṃhaladvīpaṃ pratyudgataḥ / gatvā
ca rākṣasīnāṃ purato vyavasthitaḥ kāmarūpam ātmānam abhinirmāya prāsādikam /*

atha tā rākṣasyo 'nyonyam evam āhuḥ - ayam īdrśam paramakāmarūpī puruṣo drśyate / atha taṃ drṣtvā ca tadā tāsāṃ rākṣasīnāṃ kāmaccittam utpannam / tadā tasya

3. *sakāśam upasaṃkramyaitad avocan - bhavāṃs tvaṃ bhajasva asmākaṃ kumārīyauvanam, na cāsmākaṃ svāmī saṃvidyate / tvaṃ ca bho puruṣa, asvāmikānāṃ svāmī bhava / agatikānāṃ gatiḥ bhava / aparāyaṇānāṃ parayāṇo bhava / atrāṇānāṃ trāṇaṃ bhava / advīpānāṃ dvīpo bhava / andhānāṃ āloko bhava / imāni te 'nnaḡrḥāṇi pānagḡrḥāṇi vastragḡrḥāṇi vividhāni vicitrāṇi śayanāni udyānaramaṇīyāni puṣkiriṇīramayāṇi //*
4. *sa kathayati – madīyam ājñaptam yadi kurute, tat sarvaṃ yuṣmākaṃ yathābhiprāyaṃ kariṣyāmi / tās ca tam āhuḥ - katham vyaṃ tavājñāṃ na kariṣyāmaḥ? Tena tāsāṃ āryāṣṭāṅgikamārgam upadarśitam / daśa kuśalāni karmapathāny upadarśitāni / āgamacatuṣṭayaṃ cādhitam / atha tā rākṣasyas tasya puruṣasyāntikādāryāṣṭāṅgikamārgam ḡrḥītvā daśa kuśalāni ca saṃsmarya, satyacatuṣṭayaṃ prāptvā, āgamasatyacatuṣṭayādhitāḥ, kāścit srotāpattiphalam anuprāptāḥ, sakṛdāgāmiphalaṃ cānuprāptāḥ, anāgāmiphalaṃ cānuprāptāḥ, yāvat kāścic arhattvaṃ kāścit pratyekabodhim anuprāptāḥ, tadā tāsāṃ rākṣasīnāṃ*
5. *rāḡaduḥkhaṃ na bād hate / dveṣaduḥkhaṃ na bād hate / mohaduḥkhaṃ na bād hate / āḡhātacittam na bhavati / na ca kasyacij jīvitāntarāyaṃ kurvanti / abhiratā dharmeṣu vyavasthitāḥ, śikṣāsaṃvaram upagḡrḥītvā / evaṃ cāhuḥ - punar api na prāṇātipātaṃ kurvāmaḥ / yādrśena jāmbudvīpakā manuṣyā jīvanti annena pānena, tādrśajīvikayā vyaṃ jīvāmaḥ /*
6. *punar api rākṣasīvr̥ttiṃ na kurvāmaḥ / upāsakasaṃvaram dhārayiṣyāma iti / tādrśam śikṣāsaṃvaram upagḡrḥītvā tasyaiva puruṣasya purato 'nimiṣair nayanaiḥ prekṣamāṇāḥ prasthitāḥ //*
7. *iti siṃhalabhramaṇaṃ nāma caturdaśaṃ prakaraṇam //*

Fuente primaria en lenguaje sánscrito (Vaidya, 1961: 281-282). Recuperado el 29 de noviembre de 2020 desde la romanización del Kvy en GRETIL (2020). http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/sa_kAraNDavyUha.htm

Segunda parte (Versión extendida)

Māṅkandika-avadāna (Div 36)

- 452.026. *sarve te vaṅijo bālahāśvarājāt patitāḥ, tābhiś ca rākṣasībhir bhakṣitāḥ/*
- 452.027. *siṅhalaka ekaḥ svastikṣemābhyām jambudvīpam anuprāptaḥ/*
- 452.028. *siṅhalabhāryā yā rākṣasī sā rākṣasībhir ucyaṭe: bhagini, asmābhiḥ svakasvakāḥ svāmino bhikṣitāḥ, tvayā svāmī nirvāhitaḥ/*
- 452.029. *yadi tāvat tam ānayaṣyasīty evaṅ kuśalam, no cetvām bhakṣayām iti/*
- 452.030. *sā saṅtrastā kathayati: yadi yuṣmākam eṣa nirbandho mām dhariṣyatha ānayaṅmīti/*
- 452.031. *tāḥ kathayanti: śobhanam/*
- 452.031. *evaṅ kuruṣveti/*
- 452.031. *sā paramabhīṣaṅarūpam abhinirmāya laghulaghv⁵⁷⁹ eva gatvā siṅhalasya sārthavāhasya purato gatvā sthitā/*
- 452.032. *siṅhalena sārthavahena niṣkoṣamasim kṛtvā [p. 453] saṅtrāsītā apakrāntā/*
- 453.001. *yāvan madhyadeśāt sārtha āgataḥ/*
- 453.001. *sā rākṣasī sārthavāhasya pādayor nipatyāha: sārthavāha, ahaṅ tāmradvīpakasya rājño duhitā/*
- 453.002. *tenāham siṅhalasārthavāhasya bhāryārtham dattā/*
- 453.003. *tasya mahāsamudramadhyagatasya makareṅa matsyajātena yānapātram bhagam/*
- 453.003. *tenāham amaṅgaleti kṛtvā choritā/*
- 453.004. *tad arhasi taṅ mamopasaṅvarayitum iti/*
- 453.004. *tenādhivāsitaṅ kṣamāpayāmīti/*
- 453.004. *sa tasya sakāśam gataḥ/*

⁵⁷⁹ F. de E.: *laghv*.

- 453.005. *viśrambhakathālāpena muhūrtaṃ sthitvā kathayati: vayasya, rājaduhitāsau tvayā pariṇitā/*
- 453.006. *mā tāmasthāne parityaja, kṣamasveti/*
- 453.006. *sa kathayati: vayasya, nāsau rājaduhitā, tāmradvīpādasau rākṣasī/*
- 453.007. *atha katham ihāgatā? tena vṛttam ārocitam/*
- 453.007. *sa tūṣṇīm avasthitaḥ/*
- 453.008. *siṃhalaḥ sārthavāho 'nukramataḥ svagr̥ham anuprāptaḥ/*
- 453.008. *sāpi rākṣasī svayam atīvarūpayauvanasampannamahāsundarīmānuṣīrūpamāsthāya siṃhalasadṛśanirviśeṣasundaramṃ putramṃ nirmāya taṃ putram ādāya siṃhakaalpamṃ rājadhānīm anuprāptā/*
- 453.010. *siṃhalasya sārthavāhasya svagr̥hadvāramūle 'vasthitā/*
- 453.010. *janakāyenāsau mukhabimbakena pratyabhijñātaḥ/*
- 453.011. *te kathayanti: bhavantaḥ, jñāyantāmayaṃ dārakaḥ siṃhalasya sārthavāhasya putra iti/*
- 453.012. *rākṣasī kathayati: bhavantaḥ, parijñāto yuṣmābhiḥ/*
- 453.012. *tasyaivāyaṃ putra iti/*
- 453.013. *te kathayanti: bhagini, kuta āgatā, kasya vā duhitā tvam iti? sā kathayati: bhavantaḥ, ahaṃ tāmradvīparājasya duhitā siṃhalasya sārthavāhasya bhāryārthaṃ dattā/*
- 453.014. *mahāsamudramadhyagatasya sārthavāhasya matsyajātena yānapātraṃ bhagnam/*
- 453.015. *tenāham amaṅgaleti kṛtvā asthāne chotitā, kathaṃcid iha saṃprāptā/*
- 453.016. *kṣudraputrāham/*
- 453.016. *arhatha siṃhalaṃ sārthavāhaṃ kṣamayitum iti/*
- 453.016. *taistasya mātāpitror niveditam/*
- 453.017. *sa tābhyāmuktah: putra, mainām {tyaja}duhitaramṃ rājñāḥ, kṣudraputreyamṃ tapasvinī, kṣameti/*
- 453.018. *sa kathayati: tāta, naiṣā rājaduhitā, rākṣasyeṣā tāmradvīpād ihāgateti/*
- 453.018. *tau kathayataḥ: putra, sarvā eva striyo rākṣasyaḥ/*
- 453.019. *kṣameti/*
- 453.019. *tāta, yadyeṣā yuṣmākamabhipretā, etāṃ gr̥he dhārayata/*
- 453.020. *ahamapyanyatra gacchāmīti/*
- 453.020. *tau kathayataḥ: putra, sutarāṃ vayamenāṃ tavaivārthāya dhārayāmaḥ/*

- 453.020. *yady eṣā tava nābhipretā, kim asmākam anayā? na dhārayāma iti/*
- 453.021. *tābhyāṃ niṣkāsitā/*
- 453.021. *sā siṃhakesaiṇo rājñāḥ sakāśaṃ gatā/*
- 453.022. *amātyai rājño niveditam: deva, īdrśī rūpayauvanasampannā strī rājadvāre tiṣṭhatīti/*
- 453.023. *rājā kathayati: praveśayeti/*
- 453.023. *paśyāma iti/*
- 453.023. *sā taiḥ praveśitā/*
- 453.023. *hāriṇīndriyāṇi/*
- 453.024. *rājā tāṃ dr̥ṣṭvā rāgenotkṣiptaḥ/*
- 453.024. *svāgatavādasamudācāreṇa tāṃ samudācārya kathayati: kutaḥ katham atrāgatā, kasya vā tvam iti/*
- 453.025. *sā pādayor nipatya kathayati: deva, ahaṃ tāmradvīpakasya rājño duhitā siṃhalasya sārthavāhasya bhārvārthaṃ dattā/*
- 453.026. *tasya mahāsamudramadhyagatasya makareṇa matsyajātena yānapātraṃ bhagnam/*
- 453.027. *tenāham amaṅgaleti śrutvā asthāne chotitā, kathaṃcid iha saṃprāptā/*
- 453.028. *kṣudraputrāham/*
- 453.028. *tad arhasi deva tam eva siṃhalaṃ sārthavāhaṃ kṣamāpayitum arhasi/*
- 453.028. *tena rājñā samāśvāsītā/*
- 453.029. *amātyānāmājñā dattā: gacchantu bhavantaḥ, siṃhalaṃ sārthavāhaṃ śabdayateti/*
- 453.029. *tairasau śabditaḥ/*
- 453.030. *rājā kathayati: siṃhala, enāṃ rājāduhitaraṃ dhāraya, kṣamasveti/*
- 453.030. *sa kathayati: deva, naiṣā rājāduhitā, rākṣasyeṣā tāmradvīpād ihāgateti/*
- 453.031. *rājā kathayati: sārthavāha, sarvā eva striyo rākṣasyaḥ, kṣamasva/*
- 453.032. *atha tava nābhipretā, mamānuprayaccheti/*
- 453.032. *sārthavāhaḥ kathayati: deva, [p. 454] rākṣasyeṣā/*
- 454.001. *nāhaṃ dadāmi, na varayāmīti/*
- 454.001. *sā rājñā antaḥpuraṃ praveśitā/*
- 454.001. *tayā rājā vaśīkṛtaḥ/*
- 454.002. *yāvad apareṇa samayena rājñāḥ sāntaḥpurasyāsvāpanaṃ datvā tāsāṃ rākṣasīnāṃ sakāśaṃ gatvā kathayati: bhaginyaḥ, kim yuṣmākaṃ siṃhalena sārthavāhena? mayā siṃhakesariṇo rājñāḥ sāntaḥpurasyāsvāpanaṃ dattam/*

- 454.004. āgaccchata, taṃ bhakṣayāma iti/
 454.004. tā vikṛtakaracaraṇanāsāḥ paramabhairavam ātmānam abhinirmāya rātrau
 siṃhakalpam āgatāḥ/
 454.005. tābhir asau rājā sāntaḥpuraparivāro bhakṣitaḥ/
 454.006. prabhātāyāṃ rājanyāṃ rājadvāraṃ na mucyate/
 454.006. rājagrḥasyopariṣṭāt kuṇapakhādakāḥ pakṣiṇaḥ paribhrāmitum ārabdhāḥ/
 454.007. amātyā bhaṭabalāgranaigamajanapadās ca rājadvāre tiṣṭhanti/
 454.007. eṣa śabdaḥ siṃhakalpāyāṃ rājadhānyāṃ samantato viṣṭah: rājadvāraṃ na mucyate/
 454.008. rājagrḥasyopariṣṭāt kuṇapakhādakāḥ pakṣiṇaḥ paribhramanti/
 454.009. amātyā bhaṭabalagraṃ naigamajanapadās ca rājadvāre tiṣṭhantīti/
 454.010. siṃhalena sārthavāhena śrutam/
 454.010. sa tvaritatvaritaṃ khaṅgam ādāya gataḥ/
 454.010. sa kathayati: bhavantaḥ, kṣamaṃ cintayata/
 454.011. tayā rākṣasyā rājā khādita iti/
 454.011. amātyāḥ kathayanti: katham atra pratipattavyam iti? sa kathayati: niśrayaṇīm
 ānayata, paśyāmīti/
 454.012. tair ānītā/
 454.012. siṃhalaḥ sārthavāhaḥ khaṅgam ādāya nirūṭhaḥ/
 454.013. tena tāḥ saṃtrāsītāḥ/
 454.013. tāsāṃ kāścīd dhastapādān ādāya niṣpalāyitāḥ, kāścīc chiraḥ/
 454.014. tataḥ siṃhalena sārthavāhena rājakuladvārāṇi bhuktāni/
 454.014. amātyai rājakulaṃ śodhitam/
 454.015. paurāmātyajanapadāḥ saṃnipatya kathayanti: bhavantaḥ, rājā sāntaḥpuraparivāro
 rākṣasībhir bhakṣitaḥ/
 454.016. kumāro nāsya, kam atrābhiṣiñcāma iti? tatraike kathayanti: yaḥ sātṭvikaḥ prajñās ceti/
 454.017. apare kathayanti: siṃhalāt sārthavāhāt ko 'nyaḥ sātṭvikaḥ prajñāsca? siṃhalaṃ
 sārthavāham abhiṣiñcāma iti/
 454.018. evaṃ kurmaḥ/
 454.018. taiḥ siṃhalaḥ sārthavāha uktah: sārthavāha, rājyaṃ pratīccheti/
 454.019. sa kathayati: ahaṃ vaṇiksaṃvyavahāropajīvī/
 454.019. kiṃ mama rājyeneti? te kathayanti: sārthavāha, nānyaḥ śaknoti rājyaṃ dhārayitum/

- 454.020. *pratīcchēti/*
- 454.020. *sa kathayati: samayena pratīcchāmi yadi mama vacanānusāriṇo bhavatha/*
- 454.021. *pratīccha, bhavāmaḥ, śobhanam te/*
- 454.021. *taurasau nagaraśobhāṃ kṛtvā mahatā satkāreṇa rājye 'bhiṣiktaḥ/*
- 454.022. *tena nānādeśanivāsino vidyāvādikā āhūya bhūyasyā mātrayā vidyā śikṣitā, evam iṣvastrācāryā iṣvastrāṇi/*
- 454.023. *amātyānām cājñā dattā: sajjīkriyatām bhavantaś caturaṅgabalakāyaṃ saṃnāhitam/*
- 454.025. *siṃhalo rājā caturaṅgād balakāyād varavarāṅgān hastino 'śvān rathān manuṣyāś ca vahaneṣvaropya tāmradvīpaṃ saṃprasthitaḥ/*
- 454.026. *snupūrveṇa samudratīram anuprāptaḥ/*
- 454.026. *tāsām rakṣasīnām āpaṇasthānīyo dhvajah kampitum ārabdhaḥ/*
- 454.027. *tāḥ saṃjalpaṃ kartum ārabdhāḥ: bhavatyah, āpaṇasthānīyo dhvajah kampate/*
- 454.028. *nūnam jāmbudvīpakā manuṣyā yuddhabhinandina āgatāḥ/*
- 454.029. *samanveśāma iti/*
- 454.029. *tāḥ samudratīram gatāḥ/*
- 454.029. *yāvat paśyanti anekāśatāni yānapātrāṇi samudratīram anuprāptāni/*
- 454.030. *dr̥ṣṭvā ca punastā ardhenā pratyudgatāḥ/*
- 454.030. *tato vidyādhāribhir āviṣṭā iṣvastrācāryaiḥ saṃpraghātītāḥ/*
- 454.031. *avaśiṣṭāḥ siṃhalasya rājñah pādayor nipatya kathayanti: deva, kṣamasveti/*
- 454.032. *sa kathayati: samayena kṣame, yadi yūyam etan nagaram utkīlayitvā anyatra gacchatha, na ca madvijite [p. 455] kasyacid aparādhyatheti/*
- 455.001. *tāḥ kathayanti: deva, evaṃ kurmaḥ/*
- 455.001. *śobhanam/*
- 455.001. *taṃ nagaram utkīlayitvā anyatra gatvāvasthitāḥ/*
- 455.002. *siṃhalenāpi rājñā āvāsitam iti siṃhaladvīpaḥ siṃhaladvīpa iti saṃjñā saṃvṛttā//*

Transcripción basada en Vaidya (1959a: 452/26-455/2) recuperada el 11 de febrero de 2021 desde su versión romanizada en GRETEL (2020): http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskṛ/4_rellit/buddh/divyav_u.htm.

Versiones japonesas (Primera y segunda parte de la fábula)

僧迦羅五百人商人、共至羅刹国語第一 KON 5-1

1. 今昔、天竺ニ僧迦羅ト云フ人有ケリ。五百人ノ商人を相具シテ一船ニ乗テ、財ヲ求ムガ為ニ、南海ニ出デ、行クニ、俄ニ逆風出来テ船を南指テ吹き持行ク事、矢ヲ射ルガ如シ。而ル程ニ大ナル島マニ船ヲ吹き寄セツ。不知ヌ世界ナレドモ、陸ニ寄りタルヲ賢キ事ニテ、是非ヲ不云ズ、皆迷ヒ下ヌ。
2. 暫ク有ル程ニ、端巖美麗ナル女、十人許出来テ、歌ヲ詠テ渡ル。商人等此ヲを見テ、不知ヌ世界ニ来テ歎キ悲シム程ニ、カク美麗ノ女多ク有ルヲ見テ、忽ニ愛欲ノ心ヲ発シテ、呼ビ寄ス。女皆透ニ寄り来ヌ。近増リシテ昵キ事限無シ。五百ノ商人等、僧迦羅ヲ始テ、皆目出テ女ニ問テ云ク、「我等、財ヲ求メムガ為ニ遙ニ南海ニ出デ、忽ニ逆風ニ値テ、不知ラヌ世界ニ来タリ。堪難ク歎キ思フ間、汝達ノ御有様ヲ見ルニ、愁ヘノ心、皆忘ニタリ。今ハ速ニ我等ヲ将行テ養ヘ。船ハ皆損ジタレバ、忽チニ可還キ様モ無シ」ト。女共、「只、何ニモ命ニ可随シ」ト云テ倡ヘバ、商人等、行ク。女共、商人等ノ前ニ立テ導キテ将行ク。
3. 家ニ行テ見レバ、広ク高キ築垣遙ニ築キ廻シテ、門器量ク立タリ。其ノ内ニ将入ヌ。即チ門ニ鎖ヲ差ツ。内ニ入テ見レバ、様ノ屋共有リ。隔ノ細ニ造タリ。男一人モ無シ。只女ノ限有リ。カクテ商人等皆、取ノ妻ニシテ棲ムニ、互ニ相ヒ思ヘル事限無シ。片時モ可立離ベクモ無シ。如此クシテ日来ヲ経ルニ、此ノ女共日毎ニ昼寝ヲ為ル事尤モ久シ。寝タル顔ヲ美麗ナガラ頗ル気疎キ氣有リ。僧迦羅、此レヲ不心得ズ怪シク思ヒテ、女共ノ昼寝シタル程ニ、和ラ起テ、所ノヲ見ルニ、様ノ隔タル中ニ、日来見セヌ所無ク皆見セツルニ、一ノ隔有リ。其レヲ未ダ不見セズ。築垣固ク築キ廻セリ。門一つ有リ。鎖強ク差タリ。僧迦羅、喬ヨリ構ヘテ搔キ昇テ内ヲ見レバ、人多ク有リ。或ハ死タリ、或ハ生タリ。或ハ吟フ、或ハ哭ク。白キ骸・赤キ骸多カリ。僧迦羅一人ノ生タル人ヲ招キ寄スレバ、来タルニ、「此レハ、何ナル人ノカクテハ有ゾ」ト問ヘバ、答フル様、「我ハ南天竺ノ人也。商ノ為ニ海ヲ行シ間、風ニ被放レテ此ノ国ニ来レリ。目出キ女共ニ耽テ、還ラム事ヲモ忘レテ棲シ程ニ、見ト見ル人ハ皆女也。無限ク相思テ有ゾト云ヘドモ、他ノ商船寄ヌレバ、古キ夫ヲバ如此ク籠メ

置テ、膾筋ヲ断テ日ノ食ニ充ル也。汝達モ亦船来ナバ、己等ガ様ナル目ヲコソハ見給ハメ。構ヘテ逃給ヘ。此レハ羅刹鬼也。此ノ鬼ハ昼寝ル事三時許也。其ノ間ニ逃ムニ、可知キニ非ズ。此ノ籠メタル所ハ鉄ヲ以テ四面ヲ固メタリ。膾筋ヲ断タレバ可逃キ様無シ。穴悲シ。疾ト逃ゲ給ヘ」テ哭トク云ヘバ、僧迦羅、「サレバコソ怪シトハ思ヒツル事ヲ」ト思テ、本ノ所ニ還テ、女共ノ寝タル程ニ、五百ノ商人等ニ此ノ由ヲ告ゲ廻ハシツ。

4. 僧迦羅忽テ浜ヘ出ルニ、商人等モ皆、僧迦羅ガ後ニ立テ皆浜ニ出ヌ。可為キ方無クテ、遙ニ補陀落世界ノ方ニ向テ、心ヲ発シテ皆音ヲ挙テ観音ヲ念ジ奉ル事無限シ。其ノ音糸オビタトシ。苦ニ念ジ奉ル程ニ、息ノ方ヨリ大ナル白キ馬、浪ヲ叩テ出来テ、商人等ノ前ニ臥ヌ。「此レ他に非ズ、観音ノ助ケ給フ也」ト思テ、有ル限り此ノ馬ニ取付テ乗ヌ。其ノ時ニ馬、海ヲ渡テ行ク。羅刹ノ女共皆、寝起テ見ルニ、此ノ商人等一人無シ。「逃ヌル也ケリ」ト思テ、有ル限り追ヒシラガヒテ、城ヲ出デト見レバ、此ノ商人共皆、馬一ツニ乗テ海ヲ渡テ行ク。女共、此レヲ見て、長一丈許ノ羅刹ニ成テ四五丈ト踊リ挙リツト、叫ビ嗚ル。商人ノ中ニ一人、妻ノ顔ノ美也ツルヲ思ヒ出デル者有ケル。搔キ斫シテ海ニ落入ヌ。即チ羅刹、海ニ下リテ各引キシロヒ噉フ事無限シ。

5. 馬ハ南天竺ノ陸ニ至リ着テ臥タリケレバ、商人等皆、乍喜ラ下ヲリヌ。馬ハ人ヲ下シテ後ニ搔消ツ様ニ失ヌ。僧迦羅、「偏ニ観音ノ御助也」ト思テ、哭トク礼拝シテ皆本国ニ還ヌ。雖然モ此ノ事ヲ人ニ不語ラズ。

6. 其ノ後、二年許有ル程ニ、彼ノ羅刹ノ女、僧迦羅ガ妻ニテ有リシ、僧迦羅ガ一人寝タル所ニ来ヌ。見シヨリモ美ナル事、倍トセリ。寄来テ云ク、「可然キ前世ノ契リ有テ、汝ト我夫婦ト成レリ。憑ム所、尤モ深シ。而ルニ、我レヲ捨テ、逃ゲ給ル事何ゾ。彼ノ国ニハ夜叉ノ一党有テ、時ト出来テ人ヲ取り噉ナム有ル。然レバ、城ヲバ高ク築テ強ク固メタル也。其レニ、多ノ人ノ浜ニ出デト皇シル音ヲ聞テ、其ノ夜叉ノ出来テ嗚レル様ヲ見セテ侍ケルヲ、「己等ガ鬼ニテ有ルゾ」ト知り給ヘル也。更ニ然カ不侍ズ。還リ給テ後、恋ヒ悲シム心深シ。汝ハ同心ニハ思給ヌカ」ト云テ、哭ク事無限シ。本不知ラム人ハ、必ズ打解ヌベシ。

7. 然レドモ僧迦羅ハ、大ニ嗔テ劍ヲ拔テ切ラムト為レア、無限ク怨テ其ノ家ヲ出ヌ。王宮ニ参リテ、国王ニ申サスル様、「僧迦羅ハ我ガ年来ノ夫也。而ルニ、我レヲ捨テト棲マヌ事、誰ニカ訴ヘ申サムヤ。天皇、此レヲ裁ハリ給ヘ」トカク云フヲ、王宮ノ人、皆出デト見ルニ、美麗ナル事無並シ。此レヲ見テ、愛欲ヲ不発ザル者無シ。国王此ノ由ヲ聞キ給テ、密ニ見給フニ実ニ美麗無並シ。若干ノ寵愛ノ后ニ見競ブルニ、彼レハ土ノ如シ、此レハ玉ノ如シ。「此レヲ不棲ザル僧迦羅ガ心拙シ」ト思給テ、僧迦羅ヲ召シテ被問ルニ、答申シテ云ク、「此レハ人ヲ殺セル鬼也。更ニ王宮ニ不可入ズ。速ニ可被追出」ト申シテ出ヌ。

8. 国王此レヲ聞キ給フト云ヘドモ、不信給ズシテ、深く愛欲ノ心ヲ発シテ、夜ル後ノ方ヨリ大殿ニ召シツ。国王、近ク召寄テ見給フニ、実近増リ倍トセリ。懷抱ノ後ハ、更ニ此ノ愛染ニ依テ国ノ政ヲ不知給ズ、三日起給ズ。其ノ時ニ僧迦羅、王宮ニ参テ申サク、「世ニ極メタル大事出来ナムトス。此レハ鬼ノ女ト変ジタル也。速ニ可被害キ也」ト云ヘドモ、一人トシテ耳ニ聞入ルト者無シ。如此クシテ、三日過ヌ。明ル朝ニ此ノ女、大殿ヨリ出デト端ニ立テリ。人此レヲ見レバ、眼見替テ、頗ル怖シキ氣有リ。口ニ血付タリ。暫ク見廻シテ、殿ノ檐ヨリ鳥ノ如クシテ飛テ雲ニ付テ失ヌ。国王ニ事ノ由ヲ申サムガ為ニ、人寄テ伺フニ、惣テ御音・氣色無シ。

9. 其ノ時ニ、驚キ怪ムデ寄テ見レバ、御帳ノ内ニ血流レテ、国王見ヘ不給ワズ。御帳ノ内ヲ見レバ、赤キ御髮シート残レリ。其ノ時ニ宮ノ内騒ギ動ズル事無限シ。大臣・百官集テ哭キ歎クト云ヘドモ、更ニ甲斐無シ。其ノ後御子、即位ニ即給ヌ。僧迦羅ヲ召テ、此ノ事ヲ被問ル。僧迦羅申シテ云ク、「然レバ、速ニ可被害キ由ヲ度ト申シキ。今我レ彼ノ羅刹国ヲ知レリ。今宣旨ヲ奉テ、行テ彼ノ羅刹ヲ罰テ奉ラムト思フ」ト。宣旨ニ云ク、「速ニ行テ、可罰シ。申シ請ムニ随テ軍ヲ可給シ」ト。僧迦羅申シテ云ク、「弓箭ヲ帶セラム兵万人、劍ヲ帶セラムヒタフル万人、百ノ駿船ニ乗セテ、可被出立シ。其レヲ相具シテ行ムト思フ」ト。「申チ請フニ寄ルベシ」トテ、即皆被出立レヌ。

10. 僧迦羅此ノ二万ノ軍ヲ引具シテ、彼ノ羅刹国ニ漕ギ着ヌ。前ノ如ク、商人ノ様ナル者共十人許ヲ浜ニ遣テ令遊ム。亦、美麗ノ女十人許出来テ、歌ヲ詠テ寄テ此ノ商

人等ニ語ヒ付ヌ。前ノ如クニ、女ヲ前ニ立テト行ク。其ノ尻ニ、此ノ二万ノ軍立テ行ク間、乱レ入テ、此ノ女共ヲ打チ切り、射ル。暫クハ恨タル形ヲ現ジ、美麗ノ様ヲ見セケレドモ、僧迦羅大ニ音ヲ放テ走り廻リツト行ヒケレバ、形ヲ隠ス事不能、終ニ羅刹ノ形ニ成テ大ニ口ヲ開テ懸ル時ニ、劍ヲ以テ頸ヲ打チ落シ、或ハ肩ヲ打チ落シ、或ハ腰ヲ打チ折り、惣テ全キ鬼ハ一人無シ。或ハ飛テ去ル夜又有レバ、弓ヲ射テ落シツ。一人トシテ遁るト者無シ。屋共ニハ火ヲ付テ焼キ失ナヒツ。空キ国ト成シテ後、国王ニ此ノ由ヲ申シケレバ、其ノ国ヲ僧迦羅ニ給ヒツ。

11. 然レバ僧迦羅、其ノ国ノ王トシテ二万ノ軍ヲ引具シテゾ住ケル。本ノ栖ヨリモ楽シクテゾ有ケル。其レヨリ、僧迦羅ガ孫、今ニ其ノ国ニ有リ。羅刹ハ永ク絶ニキ。然レバ其ノ国ヲバ、僧迦羅国ト云フ也トナム語り伝ヘタルトヤ。

Konno (1999: 388-394)

UJI 91 僧伽多行羅刹国事 卷六・九

1. 昔、天竺に僧伽多といふ人がある。五百人の商人を船に乗せて、かねの津へ行くに、俄かに悪しき風吹て、舟を南の方へ吹もて行く事、矢を射がごとし。知らぬ世界に吹寄せられて、陸に寄りたるを、かしこき事にして、左右なく皆まどひおりぬ。

2. しばしばかりありて、いみじくをかしげなる女房十人ばかり出で来て、歌をうたひて渡る。知らぬ世界に来て、心細くおぼえつるに、かかるめでたき女どもを見付けて、悦て呼び寄す。呼ばれて寄り来ぬ。近まさりして、らうたき事、物にも似ず。五百人の営人、めをつけてめでたがる事限なし。商人、女に問ていはく、「我ら宝を求めんために出にしに、あらし風にあひて、知らぬ世界に来たり。堪へがたく思ふ間に、人々の御有様を見るに、愁の心みな失せぬ。今はすみやかに具しておはして、われらをやしなひ給へ。舟はみな損じたれば、帰べきやうなし」と言へば、この女ども、「さらば、いざさせ給へ」と言ひて、前に立ちて道引て行く。

3. 家に到着きて見れば、白く高き築地を遠くつきまはして、門をいかめしく立てたり。その内に具して入ぬ。門の錠をやがてさしつ。内に入て見れば、さまさまの屋ど

も、隔て隔て作たり。男一人もなし。さて、商人ども、みなとりどりに妻にして住む。かたみに思ひあふ事限りなし。

4. 片時も離るべき心地せずして住間、この女、日ごとに昼寝をすること久し。顔、をかしげながら、寝入たびに、すこしけうとく見ゆ。僧伽多、このけうときを見て、心得ず、あやしく覚えければ、やはら起きて、方々を見れば、さまさまの隔て隔てあり。ここに一つの隔てあり。築地を高くつきめぐらしたり。戸に錠を強くさせり。そばより登りて内を見れば、人多くあり。或は死に、或はによふ声す。また、白き屍、赤き屍多くあり。僧伽多、独の生きたる人を招き寄せて、「これは、いかなる人のかくてはあるぞ」と問ふに、答へていはく、「我は南天竺の者なり。商ひのために海をありきしに、悪しき風にはなれて、この嶋に来たれば、よにめでたげなる女どもにたばかられて、帰らん事も忘て住ほどに、産みと生む子はみな女なり。かぎりなく思て住ほどに、また異商人舟寄り来なば、かかる目をこそは見給はめ。いかにもして、とくとく逃給へ。この鬼は、昼三時ばかりは昼寝をするなり。その間によく逃げば逃すべきなり。この籠られたる四方は、鉄にて固めたり。そのうへ、よをろ筋を断たれたれば、逃べきやうなし」と泣く泣く言ひければ、「あやしとは思つるに」とて帰て、のこりの商人どもにこのよしを語るに、みなあきれ或ひて、女の寝たるひまに、僧伽多をはじめとして、浜へみな行ぬ。

5. はるかに、補陀落世界の方へむかひて、もろともに声をあげて、観音を念じけるに、沖の方より大なる白馬、浪の上を游て、商人等が前に来て、うつぶしに伏しぬ。これ念じ参らするしるしなりと思ひて、あるかぎりみな取り付て乗ぬ。

6. さて、女どもは寝起きて見るに、男ども一人もなし。「逃ぬるにこそ」とて、あるかぎり浜へ出て見れば、男みな葦毛なる馬に乗りて、海を渡りてゆく。女どもたちまちに長一丈ばかりの鬼になりて、四、五十丈高く躍りあがりて、叫びののしるに、この商人の中に、女の、世にありがたかりし事を思ひ出づる者一人ありけるが、とりはづして海に落ち入ぬ。羅刹、ばひしらがひて、これを破り食けり。

7. さて、この馬は、南天竺の西の浜にいたりて伏せりぬ。商人ども悦ておりぬ。その馬、かき消つやうに失せぬ。僧伽多、深く恐ろしと思て、この国に来て後、この事を人に語らず。

8. 二年を経て、この羅刹女の中に僧伽多が妻にてありしが、僧伽多が家に来りぬ。見しよりも猶いみじく目出なりて、いはんかたなくうつくし。僧伽多に言ふやう、「君をば、さるべき昔の契にや、ことにむつましく思ひしに、かく捨てて逃給へるは、いかにおぼすにか。我国にはかかる物の時々出で来て、人を食なり。されば、錠をよくさし、築地を高く築きたるなり。それに、かく人の多く浜に出でてののしる声を聞きて、かの鬼どもの来て、いかれるさまを見せて侍しなり。あへて我らがしわざにあらず。帰給て後、あまりに恋しく悲しくおぼえて、殿はおなじ心にもおぼさぬにや」とて、さめざめと泣く。おぼろけの人の心には、さもやと思ぬべし。されども、僧伽多大に瞋て、太刀を抜きて殺さんとす。かぎりなく恨て、僧伽多が家を出て、内裏に参て申やう、「僧伽多は我としごろの夫なり。それに、我を捨て住まぬ事は、誰にかは訴へ申候はむ。帝王、これをことわり給へ」と申に、公卿、殿上人、これを見て、かぎりなくめで或はぬ人なし。御門聞し召して、覗きて御覧ずるに、いはん方なくうつくし。そこばくの女御、后を御覧じくらぶるに、みな土くれのごとし。これは宝のごとし。かかる者に住まぬ僧伽多が心いかならんと、おぼしめしければ、僧伽多を召して問はせ給に、僧伽多申やう、「これは、さらに御内へ入、見るべき者にあらず。返がへすおそろしき者なり。ゆゆしき僻出で来候はんずる」と申て出ぬ。

9. 御門、このよしきこしめして、「この僧伽多は云甲斐なき者かな。よしよし後の方より入よ」と、蔵人して仰られければ、夕暮がたに参らせつ。御門、近く召して、御覧ずるに、けはひ、姿、みめ、ありさま、かうばしく、なつかしき事かぎりなし。さて、二人、臥させ給て後、二、三日まで起きあがり給はず。世の政をも知らせ給はず。僧伽多参りて、「ゆゆしき事出で来たりなんず。あさましきわざかな。これはすみやかに殺され給ぬる」と申せども、耳に聞いるる人なし。かくて、三日になりぬる

朝、御格子もいまだあがらぬ程に、この女、夜の御殿より出でて、立てるを見れば、まみも変はりて、よにおそろしげなり。口に血つきたり。しばし世の中をみまはして、軒より飛がごとくして、雲に入て失せぬ。人々このよし申さんとて、夜御殿に参りたれば、御帳の中より血流れたり。あやしみて、御帳の内を見れば、赤き首一残れり。そのほかは物なし。さて宮の内、ののしる事たとへんかたなし。臣下男女泣かなしむ事かぎりなし。

10. 御子の春宮、やがて位につき給ぬ。僧伽多を召して、事の次第を召し問はるるに、僧伽多申やう、「さ候へばこそ、かかるものにて候へば、速に追出さるべきよしを申候つるなり。いまは宣旨を蒙て、これを討ちて参らせん」と申に、「申さんままだに仰たふべし」とありければ、「劍の太刀はきて候はん兵百人、弓矢帯たる百人早船に乗せて出したてらるべし」申ければ、そのまま出し立てられぬ。僧伽多、この軍を具して、彼羅刹の嶋へ漕行つつ、まづ商人のやうなる者を十人ばかり浜におろしたるに、例のごとく、玉の女ども、歌をうたひて来て、商人をいざなひて、女の城へ入ぬ。その尻に立て、二百人の兵、乱入て、この女どもを打切り、射に、しばしは恨みたるさまにて、あはれげなるけしきを見せけれども、僧伽多、大なる声を放ちて、走廻て掟てければ、其時に鬼の姿になりて、大口をあきてかかりけれども、太刀にて頭をわり、足手をうち切などしければ、空を飛て逃ぐるをば、弓にて射落しつ。一人も残ものなし。家には火をかけて焼払つ。むなしき国となしはてつ。

11. さて、帰て、公にこのよしを申ければ、僧伽多にやがてこの国を賜びつ。二百人の軍を具して、その国に住ける。いみじくたのしかりけり。いまは僧伽多が子孫、かの国の主にてありとなん申つたへたる。

Takahashi & Masuko (2018a: 687-689, 694-697)

Anexo IV Transcripciones de las versiones analizadas del UJI 92

Ruru-jātaka (Ja 482)

1. *Kassa gāmvaram dammīti. Idam satthā veļuvane viharanto devadattam ārabha kathesi. So kira bhikkhu "bahūpakāro te āvuso Devadatta satthā, tvam Tathāgataṃ nissāya pabbajjam labhi, tīni piṭakāni uggaṇhi, lābhasakkāram pāpuṇīti" vutto "āvuso satthārā mama tiṇaggamatto pi upakāro na kato, aham sayam eva pabbajim sayam tīni piṭakāni uggaṇhim sayam lābhasakkāram pāpuṇin" ti kathesi. Bhikkhū dhammasabhāyaṃ katham samuṭṭhāpesum: "akataññū āvuso Devadatto akatavedīti". Satthā āgantvā "kāya n' ttha bhikkhave etarahi kathāya sannisinnā " ti pucchitvā "imāya nāmā" 'ti vutte "na bhikkhave Devadatto idān' eva akataññū pubbe pi akataññū yeva, pubbe p' esa mayā jīvite dinne pi mama guṇamattaṃ na jānātīti" vatvā atītam āhari:*
2. *Atīte bārāṇasiyaṃ brahmadatte rajjam kārente eko asītikoṭivibhavo seṭṭhi puttam labhitvā Mahādhanako ti 'ssa nāmaṃ katvā "sippam uggaṇhanto me putto kilamissatīti" kiñci sippam na uggaḥāpesi. So gītanaccakhādanabhojanato uddham na kiñci aññāsi. Tam vayappattaṃ paṭirūpena dārena saṃyojetvā mātāpitāro kalam akamsu. So tesam accayena itthidhuttasurādhattākkhadhattādīhi parivuto nānāvyaśanamukhehi sabbam dhanam vidhamsetvā iṇam ādāya tam dātuṃ asakkonto iṇāyikehi codiyamāno cintesi:*

[p. 256]

3. *"kiṃ mayham jīviteṇa, ten' ev' amhi attabhāveṇa añño viya jāto, mataṃ seyyo" ti so iṇāyike āha: "tumhākaṃ iṇapaṇṇāni gahetvā āgacchatha, Gaṅgātīre me nihitam kulasantakaṃ dhanam atthi, tam vo dassāmīti". Te tena saddhim agamaṃsu. So "idha dhanam idha dhanan" ti nidhiṭṭhānaṃ ācikkhanto viya "Gaṅgāya pativā marissāmīti" palāyitva Gaṅgāya pati. So caṇḍasotena vuyhanto kāruṇṇaravaṃ viravi. Tadā Mahāsatto rurumigayoniyam nibbattitvā parivāram chaḍḍetvā ekako va Gaṅganivattane ramaṇīye sālamiśake supupphitambavane vasati, tassa sarīracchavi sumajjitakañcanapaṭṭavaṇṇo ahosi, hatthapādalākhā parikammakatā viya, naṅguṭṭham camarinaṅguṭṭham viya, siṅgāni rajatadāmavaṇṇāni, akkhīni sumajjitamaṇigulikā viya, mukham odahitvā ṭhapitarattakambalabheṇḍukā viya. So aḍḍharattasamaye tassa karuṇasaddam sutvā "manussasaddo sūyati, mā mayi dharante maratu, jīvitam assa dassāmīti" cintetvā sayanagumbā uṭṭhāya nadītīraṃ gantvā "ambho purisa, mā bhāyi, jīvitam te dassāmīti" assāsetvā sotam chindanto gantvā tam piṭṭhiyaṃ āropetvā tīraṃ pāpetvā attano vasanaṭṭhānaṃ netvā palāphalāni datvā dvīhatīhaccayena "bho purisa, aham*

taṃ ito araṇṇā nīharitvā Bārāṇāsimagge ṭhapessāmi, tvaṃ sotthinā gamissasi, api kho pana 'asukatṭhāne nāma kañcanamigo vasatīti' dhanakāraṇā maṃ raṇṇo vā rājamahāmatassa vā mā ācikkhā" 'ti āha. So "sādhu sāmīti" sampatiṇchi. Mahāsatto tassa paṭiññaṃ gahetvā taṃ attano piṭṭhe āropetvā Bārāṇāsimagge otāretvā nivatti. Tassa Bārāṇasiṃ pavisanadivase yeva Khemā nāma raṇṇo aggamaheṣī paccūsakāle supinantena suvaṇṇavaṇṇaṃ migamaṃ attano dhammaṃ desentaṃ disvā cintesi:

[p. 257]

4. *"sace evarūpo migo na bhavye nāhaṃ supinena passeyyaṃ, addhā bhavissati, raṇṇo ārocessāmīti" sā rājānaṃ upasaṃkamitvā "mahārāja, ahaṃ suvaṇṇavaṇṇassa migassa dhammaṃ sotukāmā, labhissāmi ce jīvissāmi, no ce n' atthi me jīvitā" ti āha. Rājā naṃ assāsetvā "sace manussaloke atthi labhissasīti" vatvā brāhmaṇe pakkosāpetvā "suvaṇṇavaṇṇamigā nāmā hontīti" pucchitvā "āma deva hontīti" sutvā alaṃkatahatthikkhandhe suvaṇṇacaṅgoṭake sahasatthavikaṃ ṭhapetvā yo suvaṇṇamigaṃ ācikkhissati tassa saddhiṃ sahasatthavikasuvaṇṇacaṅgoṭakehi taṅ ca hatthiṃ tato va uttariṃ dātukāmo hutvā suvaṇṇapaṭṭe gāthaṃ likhāpetvā ekaṃ amaccaṃ pakkosivā "ehi tvaṃ tāta, mama vacanena imaṃ gāthaṃ nagaravāsīnaṃ kathehīti" imasmiṃ jātaka paṭhamaṃ gāthaṃ āha:*

*Ja_XIII.9(=482).1: Kassa gāmaṃ dammi nāriyo ca alaṃkatā,
ko me taṃ migamaṃ akkhāti migānaṃ migamaṃ uttamaṃ ti. || Ja_XIII:117 ||*

5. *Amacco suvaṇṇapaṭṭaṃ gahetvā sakalanagare vācāpesi. Atha so seṭṭhiputto Bārāṇasiṃ pavisanto va taṃ kathaṃ sutvā amaccassa santikaṃ gantvā "ahaṃ raṇṇo evarūpaṃ migamaṃ ācikkhissāmi, maṃ raṇṇo dassēhīti" āha. Amacco hatthito otaritvā taṃ raṇṇo santikaṃ netvā "ayaṃ kira deva taṃ migamaṃ ācikkhissatīti" dassesi. Rājā "saccaṃ bho purisā" 'ti pucchi.*

So "saccaṃ mahārāja, tvaṃ etaṃ yasaṃ mayhaṃ dassasīti" vadanto dutiyaṃ gāthaṃ āha:

*Ja_XIII.9(=482).2: Mayhaṃ gāmaṃ dehi nāriyo ca alaṃkatā,
ahaṃ te migamaṃ akkhissaṃ migānaṃ migamaṃ uttamaṃ ti. || Ja_XIII:118 ||*

6. *Taṃ sutvā rājā tassa mittadūbhissa tussitvā "ambho kuhiṃ so migo vasatīti" pucchitvā "asukatṭhāne nāma devā" 'ti vutte taṃ eva maggadesakaṃ katvā mahantena parivārena taṃ ṭhānaṃ agamāsi. Atha naṃ so mittadūbhī "senam deva sannisīdāpehīti" [p. 258] vatvā sannisinnāya senāya "eso so deva suvaṇṇamigo etasmiṃ ṭhāṇe vasatīti" hatthaṃ pasāretvā ācikkhanto tatiyaṃ gātham āha:*

*Ja_XIII.9(=482).3: Etasmiṃ vanasaṇḍasmiṃ ambā sālā ca pupphitā
indagopakasañchannā, etth' eso tiṭṭhati migo ti. || Ja_XIII:119 ||*

7. *Tattha indagopakasañchannā ti etassa vanasaṇḍassa bhūmi indagopakavaṇṇāya rattāya sukhasamphassāya tiṇajātiyā sañchannā tivassikasasakassa kucchi viya mudukā, ettha evaṃ ramaṇīye vanasaṇḍe so tiṭṭhatīti dassesi.*

8. *Rājā tassa vacanaṃ sutvā amacce āṇāpesi: "tassa migassa palāyituṃ adentā khippaṃ āvudhahatthehi purisehi saddhiṃ vanasaṇḍaṃ parivārethā" 'ti. Te tathā katvā unnadimsu. Rājā katīhi pi janehi saddhiṃ ekamante aṭṭhāsi.*

9. *So pi 'ssa puriso avidūre aṭṭhāsi. Mahāsatto taṃ saddaṃ sutvā cintesi: "mahato balakāyassa saddo, tamhā me purisā bhayena uppanna bhavitabban" ti so uṭṭhāya sakalaparisam oloketvā rañño ṭhitatṭhānaṃ disvā "rañño ṭhitatṭhāne yeva me sotthiṃ bhavissati, etth' eva mayā gantuṃ vaṭṭatīti" cintetvā rājābhimukho pāyāsi. Rājā taṃ āgacchantaṃ disvā "nāgabalo migo avattharanto āgaccheyya, saraṃ sannaḥitvā imaṃ migam santāsetvā sace palāyati vijjhivā dubbalaṃ katvā gaṇhissāmīti" dhanuṃ āropetvā bodhisattābhimukho va ahosi:*

Taṃ atthaṃ dassento satthā gāthadvayam āha:

*Ja_XIII.9(=482).4: Dhanuṃ adejjhaṃ katvāna usuṃ sandhāy' upāgami,
migo ca disvā rājānaṃ dūrato ajjhabhāsatha: || Ja_XIII:120 ||*

*Ja_XIII.9(=482).5: Āgamehi mahārāja, mā me vijjhi rathesabha,
ko nu te idham akkhāsi: etth' eso tiṭṭhatī migo ti. || Ja_XIII:121 ||*

[p. 259]

10. *Tattha adejghan ti jiyāya ca sarena ca saddhiṃ ekam eva katvā, sandhāyā 'ti sandahitvā, āgamehīti tiṭṭha mahārāja mā maṃ vijjhi jīvagāham eva maṃ gaṇhā 'ti madhurāya manussavācāya abhāsi.*

11. *Rājā tassa madhurakathāya bajjhitvā dhanuṃ otāretvā gāravena aṭṭhāsi. mahāsatto pi rājānaṃ upasaṃkamtivā madhurapatisanthāraṃ katvā ekamantaṃ aṭṭhāsi. Mahājano pi sabbāvudhāni chaḍḍetvā āgantvā rājānaṃ parivāresi. Tasmiṃ khaṇe mahāsatto suvaṇṇakiṃkiṇikaṃ cālento viya madhurassarena rājānaṃ pucchi: "ko nu te idham akkhāsi: etth' eso tiṭṭhati migo" ti. Tasmiṃ khaṇe so pāpapuriso thokaṃ paṭikkamtivā sotapathe aṭṭhāsi. Rājā "iminā me tvaṃ dassito" ti kathento chaṭṭhaṃ gātham āha:*

*Ja_XIII.9(=482).6: Esa pāpacaro poso samma tiṭṭhati ārakā,
so hi me idham akkhāsi: etth' eso tiṭṭhate migo ti. || Ja_XIII:122 ||*

12. *Tattha pāpacaro ti visaṭṭhācāro.*

13. *Taṃ sutvā mahāsatto taṃ mittadūbhiṃ garahitvā raññā saddhiṃ sallapanto sattamaṃ gātham āha:*

*Ja_XIII.9(=482).7: Saccam kir' evam āhaṃsu:
narā ekacciyā idha,
kaṭṭhaṃ viplāvitam seyyo
na tv-ev' ekacciyo naro ti. || Ja_XIII:123 ||*

14. *Tattha viplāvitan ti uttāritam, ekacciyo ti ekacco pana mittadūbhī pāpapuggalo udake patanto pi uttārito na tv-eva seyyo, kaṭṭhaṃ hi nānappakārena upakārāya saṃvattati, mittadūbhī pana vināsāya, tasmā tato kaṭṭhaṃ eva varataran ti porāṇakapaṇḍitā kathayiṃsu, mayā pana na tesam vacanaṃ katan ti.*

15. *Taṃ sutvā rājā itaraṃ gātham āha:*

*Ja_XIII.9(=482).8: Kin nu rurū garahasī migānaṃ
kiṃ pakkhinaṃ kiṃ pana mānusānaṃ,*

[p. 260]

*bhayaṃ hi maṃ vindati napparūpaṃ
sutvāna taṃ mānuṣiṃ bhāsamānaṃ. || Ja_XIII:124 ||*

16. *Tattha migānaṃ ti migānaṃ aññataraṃ garahasi udāhu pakkhīnaṃ ādu manussānaṃ ti pucchi, bhayaṃ maṃ vindatīti bhayaṃ maṃ paṭilabhati, ahaṃ attani anissaro bhayasantako viya homi, anapparūpan ti mahantaṃ.*

17. *Tato mahāsatto "mahārāja, na migānaṃ na pakkhiṃ garahāmi, manussaṃ pana garahāmīti" dassento navamaṃ gātham āha:*

*Ja_XIII.9(=482).9: Yam uddhariṃ vahane vuyhamānaṃ
mahodake salile sīghasote
tatonidānaṃ bhayaṃ āgataṃ mama.
dukkho have rāja asabbhi saṅgamo ti. || Ja_XIII:125 ||*

18. *Tattha vahane ti patitapatite vahituṃ samatthe Gaṅgāvahe, mahodake salile ti mahāudake mahāsalile ti attho, ubhayenāpi Gaṅgāvahass' eva bahūdakataṃ dasseti, tatonidānaṃ ti mahārāja yo mayhaṃ tayā dassito puriso mayā Gaṅgāya vuyhamāno aḍḍharattasamaye karuṇaṃ viravanto uttārīto tatonidānaṃ me va idaṃ ajja bhayaṃ āgataṃ, asappurisehi samāgamo nāma dukkho mahārājā 'ti.*

19. *Taṃ sutvā rājā tassa kujjhivā "evaṃ bahūpakārassa nāma guṇaṃ na jāni, vijjhivā naṃ jīvītakkhayaṃ pāpessāmīti" dasamaṃ gātham āha:*

*Ja_XIII.9(=482).10: So 'haṃ catuppattam idaṃ vihaṅgamaṃ
tanucchidaṃ hadaye ossajāmi,
hanāmi mittadduṃ akiccakāriṃ
yo tādisaṃ kammakataṃ na jānātīti. || Ja_XIII:126 ||*

20. *Tattha catuppattan ti 'catūhi vājapattehi samannāgataṃ, vihaṅgaman ti ākāśagāmiṃ, tanucchidan ti sarīrachindanaṃ, ossajāmīti etassa hadaye vissajjemi.*

21. *Tato mahāsatto "mā esa maṃ nissāya nassatū" 'ti cintetvā ekādasamaṃ gātham āha:*

*Ja_XIII.9(=482).11: Dhī-r-assa bālassa have janinda,
santo vadhaṃ na-ppasaṃsanti jātu,
kāmaṃ gharaṃ gacchatu pāpadhammo,
yañ c' assa bhaṭṭhaṃ tad etassa dehi,
ahañ ca te kāmakaro bhavāmīti. || Ja_XIII:127 ||*

22. *Tattha kāmaṃ ti kāmena yathāruciyaṃ attano gharaṃ gacchatu, yañcassa bhaṭṭhaṃ tadetassa dehīti yañ c' assa idaṃ nāma te dassāmīti tayā kathitaṃ tassa dehi, kāmakaro ti icchākaro, yaṃ icchasi taṃ karohi maṃsaṃ vā me khāda kīlāmiṃ vā karohi, sabbattha te anukūlavattāni bhavissāmīti attho.*

23. *Taṃ sutvā rājā tuṭṭhamānaso mahāsattassa thutiṃ karonto anantaraṃ gātham āha:*

*Ja_XIII.9(=482).12: Addhā rurū aññataro sataṃ so
yo dūbhato mānusassa na dubbhi,
kāmaṃ gharaṃ gacchatu pāpadhammo,
yañ c' assa bhaṭṭhaṃ tad etassa dammi,
ahañ ca te kāmacāraṃ dadāmīti. || Ja_XIII:128 ||*

24. *Tattha sataṃ so ti addhā tvaṃ sataṃ paṇḍitānaṃ aññataro, kāmacāraṃ ti ahaṃ tava dhammakathāya pasīditvā tuyhaṃ kāmacāraṃ abhayaṃ dadāmi, ito paṭṭhāya tumhe nibbhayā yathāruciyaṃ viharathā 'ti mahāsattassa varaṃ adāsi.*

25. *Atha naṃ mahāsatto "mahārāja, manussā nāma aññaṃ mukhena bhaṇanti aññaṃ karontīti" parigaṇhanto dve gāthā abhāsi:*

*Ja_XIII.9(=482).13: Suvijānaṃ sigālānaṃ sakuntānañ ca vassitaṃ,
manussavassitaṃ rāja dubbijānataṃ tato. || Ja_XIII:129 ||
Ja_XIII.9(=482).14: Api ce maññatī poso 'ñātimitto' 'sakhā' ti vā
yo pubbe sumano hutvā pacchā sampajjate diso ti. || Ja_XIII:130 ||*

26. Tam sutvā rājā "migarāja, mā maṃ evaṃ maññi, ahaṃ hi rajjaṃ jahanto pi tuyhaṃ dinnavaraṃ na vijahissaṃ, saddaha mayhan" ti varaṃ adāsi. [p. 262] Mahāsatto tassa santikā varaṃ gaṇhanto attānaṃ ādiṃ katvā sabbasattānaṃ abhayadānaṃ varaṃ gaṇhi. Rājāpi taṃ varaṃ datvā bodhisattaṃ nagaraṃ netvā nagarañ ca Mahāsattañ ca alaṃkārāpetvā deviyā dhammaṃ desāpesi. Mahāsatto devīṃ ādiṃ katvā rañño ca rājaparisāya ca madhurāya manussabhāsāya dhammaṃ desetvā rājānaṃ dasahi rājadhammehi ovaditvā mahājanaṃ anusāsetvā araññaṃ pavisitvā migagaṇaparivuto vāsaṃ kappesi. Rājā "sabbasattānaṃ abhayaṃ dammīti" nagare bheriñ carāpesi. Tato paṭṭhāya migapakkhīnaṃ koci hatthaṃ pasāretuṃ samattho nāma na hosi. Migagaṇo manussānaṃ sassāni khādanti, koci vāretuṃ na sakkoti. Mahājano rājagaṇaṃ gantvā upakkosi.

27. Tam atthaṃ pakāsento satthā imaṃ gātham āha:

*Ja_XIII.9(=482).15: Samāgatā jānapadā negamā ca samāgatā:
migā dhaññāni khādanti, taṃ devo paṭisedhatū 'ti. || Ja_XIII:131 ||*

28. Tattha taṃ devo ti taṃ migagaṇaṃ devo paṭisedhetu.

29. Tam sutvā rājā gāthadvayam āha:

*Ja_XIII.9(=482).16: Kāmaṃ janapado māsi, raṭṭhañ cāpi vinassatu,
na tv-evāhaṃ ruruṃ dubbhe datvā abhayadakkhiṇaṃ. || Ja_XIII:132 ||
Ja_XIII.9(=482).17: Mā me janapado āsi, raṭṭhañ cāpi vinassatu,
na tv-evāhaṃ migarājassa varaṃ datvā musā bhaṇe ti. || Ja_XIII:133 ||*

30. Tattha māsīti kāmaṃ mayham janapado mā mā hotu, rurun ti na tv-eva ahaṃ suvaṇṇavaṇṇassa rurumigarājassa abhayaṃ datvā dubbhissāmi.

31. Mahājano rañño vacanaṃ sutvā kiñci vattuṃ avisahanto paṭikkami. Sā kathā vitthārikā ahosi. Tam sutvā mahāsatto migagaṇaṃ sannipātetvā "ito paṭṭhāya manussānaṃ sassaṃ mā khāditthā" 'ti ovaditvā "attano khettesu paṇṇasaññaṃ bandhantū" 'ti [p. 263] manussānaṃ pesesi. Manussā tathā kariṃsu. Tāya saññāya migā yāvaṃ ajjakālā sassaṃ na khādanti.

32. *Satthā imaṃ dhammadesanaṃ āharitvā "na bhikkhave idān' eva Devadatto akataññū yevā" 'ti vatvā jātakam samodhānesi: "Tadā seṭṭhiputto Devadatto ahosi, rājā Ānando, rurumigo aham evā" 'ti. Rurumigajātakam.*

Fuente primaria en lenguaje *pāli* transcrita desde Fausbøll, V. (ed.). 1877–1896. *The Jātaka Together With its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*. 6 vols. London: Trübner and Co. vol. IV, pp. 255-263 recuperada el 15 de enero de 2021: <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/jatakathavannana-482/> .

Rururāja-cariya (Cariyāpiṭaka 16)

*Cp_II,6.1 Punāparam yadā homi sutattakanakasannibho
migarājā Ruru nāma paramasīlasamāhito, || 195 ||*

*Cp_II,6.2 Ramme padese ramaṇīye vivitte amanussake
tattha vāsaṃ upagañchiṃ Gaṅgākūle manorame. || 196 ||*

*Cp_II,6.3 Atha upari-Gaṅgāyā dhanikehi paripīlito
puriso Gaṅgāya papati: jīvāmi vā marāmi vā. || 197 ||*

*Cp_II,6.4 Rattindivaṃ so Gaṅgāya vuyhamāno mahodake.
ravanto karuṇaṃ rāvaṃ majjhe Gaṅgāyā gacchati. || 198 ||*

*Cp_II,6.5 Tassāhaṃ saddaṃ sutvāna karuṇaṃ paridevato
Gaṅgāyā tīre thatvāna apucchiṃ ko' si tvaṃ naro. || 199 ||*

*[p. 019] Cp_II,6.6 So me puṭṭho ca vyākāsi attano kāraṇaṃ tadā
dhanikehi bhīto tasito pakkhanto' haṃ mahānadiṃ. || 200 ||*

*Cp_II,6.7 Tassa katvāna kāruṇṇaṃ cajitvā mama jīvitam
pavisitvā nīhariṃ tassa andhakāramhi rattiyā. || 201 ||*

*Cp_II,6.8 Assatthakālam-aññāya tassāhaṃ odam-abraviṃ:
ekaṃ taṃ varaṃ yācāmi mā maṃ kassaci pāvada. || 202 ||*

*Cp_II,6.9 Nagaraṃ gantvāna ācikkhi pucchito dhanahetuko
rājānaṃ so gahetvāna upagañchi mama' ntikaṃ. || 203 ||*

*Cp_II,6.10 Yāvatā karaṇaṃ sabbaṃ rañño ārocitaṃ mayā
rājā sutvāna vacanaṃ usum tassa pakappayi:
idh' eva ghātayissāmi mittadubbhim-anāriyaṃ. || 204 ||*

*Cp_II,6.11 Tam-ahaṃ anurakkhanto nimminiṃ mama attanā:
tiṭṭhat' eso mahārāja kāmakāro bhavāmi te. || 205 ||*

*Cp_II,6.12 Anurakkhiṃ mama sīlaṃ nārakkhiṃ mama jīvitam
sīlavā hi tadā āsiṃ bodhiyā-yeva kāraṇā 'ti. || 206 ||*

Rururājacariyaṃ chaṭṭhamaṃ

Fuente primaria en sánscrito, versión de Jayawickrama, N.A. (ed.). 1974. *Cariyāpiṭaka*. London: Pali Text Society. pp. 18-19. Recuperado el 13 de enero de 2021 desde *University of Edinburgh* (2021): <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/cariyapitaka-16/>

Āryasūra Jātaka-mālā 26 (Ajat 26)

1. *araduḥkham eva duḥkham sāghūnām /*
2. *tad dhi na sahante nātmaduḥkham / tad yathānuśrūyate:*
3. *bodhisattvaḥ kila sālaba kulapiyālahintālatamālanaktamālavidulaniculakṣipabahule
śiṃśapātiniśaśamīpalāśaśākakuśavaṃśaśaravaṇagahane
kadambasarjārjunadhavakhadirakuṭajanicite
vividhavallīpratānāvaguṇṭhitabahutaruviṭape rurupṛsatasṛmaracamaragajagavaya
maḥiṣahariṇanyaṅkuvarāhadvīpitarakṣuvyāghravṛkaśiṃharkṣādimṛgavicarite
manuṣyasampātavirahite mahatyaraṇyavanapradeśe tatpakāñcanojjvalavarnḥ
sukumāraromā*
4. *nānāvidhapadmarāgendranīlamarakatavaidūryarucir avarṇabinduvidyotitavicitragātraḥ
snigdhābhīnīlavimalavipulanayano manīmayairivāparuṣaprabhair viṣṇākṣurapradeśaiḥ
paramadarśanīyarūpo ratnākara iva pādacārī rurumṛgo babhūva /*
5. *sa jānānaḥ svasya vapuṣo 'tilobhanīyatām tanukārūnyatām ca janasya nirjanasampāteṣu
vanagahaneṣv abhireme, paṭuvijñānatvāc ca tatra tatra vyādhajanaviracitāni*

6. *yantrakūṭavāgurāpāsāvapātalepakāṣṭhanivāpabhojanāni samyak pariharann anugāminam
ca mṛgasārtham avabodhayann ācārya iva piteva ca mṛgāṇām ādhipatyam cakāra
/rūpavijñānasampattiḥ kriyāsauṣṭhavasamskr̥tā /*
7. *svahitānveṣiṇi jane kutra nāma na pūjyate // Jm_26.1 //*
8. *atha sa kadācin mahātmā tasmin vanagahane vāsopagatas tat samīpavāhinyā
navāmbupurṇayā mahavegayā nadyā hriyamāṇasya puruṣasyākranditaśabdaṃ śuśrāva /*
9. *hriyamāṇam anāthamaplavaṃ saritodīrṇajalaughavegayā /*
10. *abhidhāvata dīnavatsalāḥ kṛpaṇam tārayitum javena mām // Jm_26.2 //*
11. *na vilambitum atra śakyate śramadoṣavidheyabāhunā /*
12. *na ca gādham avāpyate kvacit tad ayaṃ mām samayo 'bhidhāvitum // Jm_26.3 //*
13. *atha bodhisattvas tena tasya karuṇenākranditaśabdena hṛd iva samabhihanyamāno mā
bhair mā bhair iti janmaśatābhyas tām*
14. *bhayaviṣādadainyaśramāpanodinīmāmreḍitābhiniṣpīḍitaspaṣṭapadām uccair mānuṣīm
vācam visṛjams tasmād vanagahanād viniṣpapāt /*
15. *dūrata eva ca taṃ puruṣam iṣṭam ivopāyanam ānīyamānaṃ salilaughena dadarśa /*
16. *[p.175]*
17. *tatas tad uttāraṇaniścitātmā svaṃ prāṇasaṃdeham acintayitvā /*
18. *sa tām nadīm bhīmarayām jagāhevimokṣobhayan vīra ivārisenām // Jm_26.4 //*
19. *āvṛtya mārḡa vapuṣātha tasya mām āśrayasveti tam abhyuvāca /*
20. *trāsāturatvāc chramavihvalāṅgaḥ sa pṛṣṭhamevādhiruroha tasya // Jm_26.5 //*
21. *saṃsādyamāno 'pi nareṇa tena vivartyamāno 'pi nadīrayeṇa /*
22. *sattvocchrayādaskhalitoruvīryaḥ kūlam yayau tasya manonukūlam // Jm_26.6 //*
23. *prāpayya tīramatha taṃ puruṣam pareṇa prītyudgamena vinivartitakhedaduḥkham /*
24. *svenoṣmaṇā samapanīya ca śītamasya gaccheti taṃ sa visasarja nivedya mārḡam //*
25. *atha sa puruṣaḥ snigdhabāndhavasuhṛjjanadurlabhena tena
tasyādbhutenābhyupapattisaumukheyā samāvarjitahṛdayastayā cāsya rūpaśobhayā
samutthāpyamānavismayabāhumānaḥ praṇamyainaṃ tat tat priyam uvāca:*

26. *ā bālyāt saṃbhṛtasnehaḥ suhṛdvāndhava eva vā /*
27. *nālaṃ kartum idaṃ karma madarthe yatkr̥taṃ tvayā // Jm_26.8 //*
28. *tvadīyāstadime prāṇāstvadarthe yadi nāma me /*
29. *svalpe 'pi viniyuḡyeraṇ sa me syadaty anugrahaḥ // Jm_26.9 //*
30. *tadājñāsampradānena kartum arhasy anugrahaṃ /*
31. *viniyogakṣamatvaṃ me bhavān yatrāvagacchati // Jm_26.10 //*
32. *athainaṃ bodhisattvaḥ saṃrādhayān pratyuvāca:*
33. *na citrarūpā sujane kṛtajñatā nisargasiddhaiva hi tasya sā sthitiḥ /*
34. *jagattu dṛṣṭvā samudīrṇavikriyaṃ kṛtajñatāpyadya guṇeṣu gaṇyate // Jm_26.11 //*
35. *[p. 176] yatas tvāṃ bravīmi kṛtam idaṃ anusmaratā bhavatā nāyam arthaḥ kasmaicin
nivedyaḥ īdṛśenāsmi sattvaviśeṣeṇottārīta iti / āmiśabhūtam atilobhanīyam idaṃ hi me
rūpam / paśya / tanughṛṇāni bahulaulyādanibhṛtāni ca prāyeṇa mānuṣahr̥ṇi /*
36. *tad ātmani guṇāṃś caiva māṃ ca rakṣitum arhasi /*
37. *na hi mitreṣv abhidrohaḥ kvacid bhavati bhūtaye // Jm_26.12 //*
38. *mā caivam ucyamāno manyupraṇayaviraṣaṃ hṛdayaṃ kārṣiḥ / mṛgā hi vayam anabhyas
tam ānusopacārasāṭhyāḥ / api ca /*
39. *tatkr̥taṃ vañcanādakṣair mithyāvinayapaṇḍitaiḥ /*
40. *yena bhāvavinīto 'pi janaḥ sāśaṅkamīkṣyate // Jm_26.13 //*
41. *tad etat priyaṃ bhavatā saṃpādyamānam icchāmīti / sa tatheti pratiśrutyā praṇamya
pradakṣiṇīkr̥tya ca taṃ mahāsattvaṃ svagr̥ham abhyajagāma /*
42. *tena khalu samayena tatrānyatamasya rājño devī satyasvapnā babhūva / sā yaṃ
yamātīśayikaṃ svapnaṃ dadarśa, sa tathaivābhavat / sā kathācin nidrāvaśam upagatā
pratyuśasamaye svapnaṃ paśyati sma sarvaratnasamāhāram iva śrīyā jvalantaṃ
siṃhāsanaṣṭhaṃ rurumṛgaṃ sarājīkayā parśadā parivṛtaṃ vispaṣṭākṣarapadanyasena*

*mānuṣeṇa vacasā dharmam deśayantam / vismayā kṣiptahr̥dayā ca bhartuḥ
prabodhapatahadhvaninā saha sā vyabudhyata / yathāprastāvaṃ ca samupetya rājānaṃ
labdhaprasarapraṇayasamṃmānā:*

43. *sā mismayo⁵⁸⁰tp hullatarekṣaṇaśrīḥ prītyā samutkampikapolaśobhā /*

44. *upāyaneneva nṛpaṃ dadarśa tenādbhutasvapnanivedanena // Jm_26.14 //*

45. *nivedya ca taṃ svapnātiśayaṃ rājñe sādaraṃ punar uvāca:*

46. *tat sādhu tāvat kiryatāṃ mṛgasya tasyopalambhaṃ prati deva yatnaḥ /*

47. *antaḥpuraṃ ratnamṛgeṇa tena tārāmṛgeṇeva nabho virājet // Jm_26.15 //*

48. *atha sa rājā dṛṣṭapratyayastasyāḥ svapnadarśanasya pratigr̥hya tad vacanaṃ
tatpriyakāmyayā ratnamṛgādhigamalobhācca tasya mṛgasyānveṣaṇārthaṃ sarvaṃ
vyādhagaṇaṃ samādideśa / pratyahaṃ ca puravare goṣaṇām iti kārayāmāsa:*

49. *[p. 177] hemacchavirmaṇiśatairiva citragātraḥ khyāto mṛgaḥ śrutiṣu dṛṣṭacaraśca kaiścit
/ yastaṃ pradarśayati tasya dadāti rājā grāmottamaṃ paridaśā rucirāḥ striyaśca //
Jm_26.16 //*

50. *atha sa puruṣastāṃ ghoṣaṇām punaḥ punar upaśrutya:*

51. *dāridryaduḥkhagaṇanaparikhinnacetāḥ smṛtvā ca taṃ ruruṃṛgasya mahopakāram /*

52. *lobhena tena ca kṛtena vikṛṣyamāṇo dolāyamānahr̥dayo vimamarśa tattat // Jm_26.17 //*

53. *kiṃ nu khalu karomi? guṇaṃ paśyāmy uta dhanasamṛddhim? kṛtam anupālayāmy uta
kuṭumbatantram? paralokam udbhāvayāmy yatheyamam? sadvṛttam anugacchāmy utāho
lokavṛttam? śriyam anugacchāmy utāhosvit sādhudayitāṃ śriyam? tadātvaṃ paśyāmy
utāyatim iti / athāsya lobhākulitamater evam abhūt: śakyam
adhigatavipuladhanasamṛddhinā svajanamitrātithipraṇayijanasaṃmānanapareṇa
sukhānyanubhavatā paro' pi lokaḥ saṃpādayitum / iti niścitamatir vismṛtya taṃ*

⁵⁸⁰ F. de E.: *vismayo?*

rurumṛgasyopakāraṃ samupetya rājānam uvāca: ahaṃ deva taṃ mṛgavaram adhivāsaṃ
cāsya jānāmi / tad ājñāpaya kasmai pradarśayāmy enam iti / tac chrutvā sa rājā
pramuditamanāḥ: mamaivainaṃ bhadra pradarśayety uktvā mṛgayāprayāṇānurūpaṃ
veṣamāsthāya mahatā balakāyena parivṛtaḥ puravarān nirgamya tena
puruṣeṇādeśyamānamārgas taṃ nadītīram upajagāma / parikṣipya ca tad vanagahanam
samagreṇa balakāyena dhanvī hastāvāpi vyavasitāptapurusaḥparivṛtaḥ sa rājā tenaiva
puruṣeṇādeśyamānamārgas tad vanagahanam anupraviveśa / atha sa puruṣastaṃ
rurumṛgaṃ viśvastasthitam ālokyā pradarśayām āsa rājñe: ayam ayaṃ deva sa
mṛgavaraḥ / paśyatv enam devaḥ, prayatnaś ca bhavatv iti /

54. tasyonnāmayato bāhuṃ mṛgasamdarśanādarāt /
55. prakoṣṭhān nyapatat pāñir vinikṛtta ivāsinā // Jm_26.18 //
56. āsādyā vastūni hi tādrśāni kriyāviśeṣair abhisamskṛtāni /
57. labdhaprayāmāṇi vipakṣamāndyāt karmāṇi sadyaḥ phalatāṃ vrajanti // Jm_26.19 //
58. atha sa rājā tat pradarśitena mārgeṇa rurusamdarśanakutūhale nayane vicikṣepa /
59. vane 'tha tasmin navameghanīle jvalattanum ratnanidhānalakṣmyā /
60. [p. 178] guṇair uruṃ taṃ sa rurum dadarśa śātahnadaṃ vahnimivābhramakṣe //
Jm_26.20 //
61. tad rūpaśobhāhṛtamānaso 'tha sa bhūmipastadgrahaṇātilobhāt /
62. kṛtvā dhanur bāṇavidaṣṭam aurvi bibhitsayā cainam upāruroha // Jm_26.21 //
63. atha bodhisattvaḥ samantato janakolāhalaṃ upaśrutya vyaktaṃ samantāt parivṛtto 'smīti
niścitamatir vyaddhukāmam upārūḍhaṃ cāvetya rājānaṃ nāyam apayānakāla iti viditvā
viśadapadākṣareṇa mānuṣeṇa vacasā rājānam ābabhāṣe:
64. tiṣṭha tāvan mahārāja mā māṃ vyātsīrnararṣabha /
65. kautūhalaṃ idam tāvad vinodayitum arhasi // Jm_26.22 //
66. asmin nirjanasampāte nirataṃ gahane vane /
67. asāvatra mṛgo 'stīti ko nu te māṃ nyavedayat // Jm_26.23 //

68. *atha sa rājā tasyādbhūtena mānuṣeṇābhivyaḥāreṇa bhṛśataram āvarjitahṛdayas tam
asmai puruṣaṃ śarāgreṇa nirdideśa: ayam asyātyadbhutasya no darśayiteti / atha
bodhisattvas taṃ puruṣaṃ pratyabhijñāya vigarhamāṇa uvāca: kaṣṭhaṃ bhoḥ /*
69. *satya eva pravādo 'yam udakaughagataṃ kila /*
70. *dārv eva varam uddhatu nākṛtajñamatim janam // Jm_26.24 //*
71. *pariśramasya tasyeyam odrśī pratyupakriyā /*
72. *ātmano 'pi na dr̥ṣṭo 'yaṃ hitasyāpanayaḥ katham // Jm_26.25 //*
73. *atha sa rājā kiṃ nu khalv ayam evaṃ vijugupsata iti samutpannakautūhalaḥ sāvegas taṃ
rurum uvāca:*
74. *anirbhinnārthagambhīramanārabhyavigarhitam /*
75. *tvad idaṃ samupaśrutya sākampam iva me manaḥ // Jm_26.26 //*
76. *mṛgātīśaya tad brūhi kamārabhyeti bhāṣase /*
77. *manuṣyam amanuṣyam vā pakṣiṇaṃ mṛgam eva vā // Jm_26.27 //*
78. *bodhisattva uvāca: nāyaṃ vigarhādara eva rājan kutsārham etat tvavagamya karma /*
79. *nāyaṃ punaḥ kartum iti vyavasyettīkṣṇākṣaram tena mayaiyam uktam // Jm_26.28 //*
80. *(Vaidya 179) ko hi kṣate kṣāram ivāvasiñced rūkṣākṣaram viskhaliteṣu vākyaṃ /*
81. *priye tu putre 'pi cikitsakasya pravartate vyādhivaśāccikitsā // Jm_26.29 //*
82. *yam uhyamānaṃ salilena hāriṇā kṛpavaśadabhyupapannavāhanam /*
83. *tato bhayaṃ mām nṛvaredam āgataṃ na khalv asatsaṃgatam asti bhūtaye // Jm_26.30 //*
84. *atha sa rājā taṃ puruṣaṃ tīkṣṇayā dr̥ṣṭyā nirbhartsanarūkṣam avekṣyovāca: satyamare re
purā tvam anenaivam āpanno 'bhyuddhṛta iti? atha sa puruṣaḥ
samāpatitabhayaviṣādasvedavaivarṇyadainyo hrīmandam satyam ity avocat / atha sa rājā
dhik tvām ity enam avabhartysayan dhanuṣi śaraṃ saṃdhāyābravīt: mā tāvad bhoḥ*
85. *evaṃvidhenāpi pariśrameṇa mṛdūkṛtaṃ yasya na nāma cetaḥ /*
86. *tulyākṛtīnāmayaśodhvajena kiṃ jīvātānena narādhamena // Jm_26.31 //*

87. *ity uktvā muṣṭim ābadhya tad vadhārthaṃ dhanuḥ pracakarṣa / atha bodhisattvaḥ
karuṇayā mahatyā samuparudhyamānahrdayas tadantarā sthivā rājānam uvāca: alam
alam mahārāja hataṃ hatvā /*
88. *yadeva lobhadviṣataḥ pratāraṇāṃ vigarhitām apyayam abhyupeyivān /*
89. *hataḥ tad eveha yaśahparikṣayād dhruvaṃ paratrāpi ca dharmasamkṣayāt // Jm_26.32 //*
90. *asahyaduḥkhodayapītamānasāḥ patanti caivam vyasaneṣu mānuṣāḥ /*
91. *pralobhyamānāḥ phalasampadāśayā patamgamūrkhā iva dīpaśobhayā // Jm_26.33 //*
92. *ataḥ kṛpāmatra kurūṣva mā ruṣaṃ yad īpsitam caivam anena kiṃcana /*
93. *kiruṣva tenainam avandhyasāhasaṃ sthitam tvadājñāpravaṇam hi me śiraḥ // Jm_26.34 //*
94. *[p. 180] atha sa rājā tena tasyāpakāriṇy api sadayatvenākṛtakena ca
tatpratyupakārādareṇa paramavismitamatir jātprasādaḥ sabahumānam udīkṣamāṇas
taṃ ruruvaram uvāca: sādhu sādhu mahābhāga*
95. *pratyakṣogrāpakāre 'pi dayā yasyeyam īdrṣī /*
96. *guṇato mānuṣastvaṃ hi vayam ākṛtimānuṣāḥ // Jm_26.35 //*
97. *yenānukampy astu tavaiṣa jālmo hetuśca naḥ sajjanadarśanasya /*
98. *dadāmi tenepsitam artham asmaī rājye tavāsmiṃś ca yatheṣṭacāram // Jm_26.36 //*
99. *rurur uvāca: pratigrhīto 'yaṃ mayāvandhyo mahārājaprasādaḥ / tadājñāpaya yāvadiha
saṃgamanaprayojanena tavopayogaṃ gacchāma iti /*
100. *atha sa rājā taṃ ruruṃ gurum iva rathavaram āropya mahatā satkāreṇa puravaram
praveśya kṛtātithisatkāram mahati siṃhāsane niveśya samutsāhayamānaḥ sāntaḥpuro
'mātyaganaparivṛtaḥ prītibahumānasaumyam udīkṣamāṇo dharmam papraccha:*
101. *dharmam prati manuṣyāṇāṃ bahudhā buddhaya gatāḥ /*
102. *nīścayas tava dharme tu yathā taṃ vaktum arhasi // Jm_26.37 //*
103. *atha bodhisattvas tasya rājñāḥ saparṣat kasya sphuṭamadhuracitrākṣareṇa vacasā
dharmam deśayāmāsa:*
104. *dayāṃ sattveṣu manye 'haṃ dharmam samkṣepato nṛpa /*

105. *hiṃsāsteyanivṛttyādiprabhedam vividhakriyam // Jm_26.38 //*
106. *paśya mahārāja, ātmanīva dayā syāc cetsvajane vā yathā jane /*
107. *kasya nāma bhavec cittam adharmapraṇayāśivam // Jm_26.39 //*
108. *dayāviyogāttu janaḥ paramām eti vikriyām /*
109. *manovākkāyavispandaiḥ svajane 'pi jane yathā // Jm_26.40 //*
110. *dharmārthī na tyajed asmād dayām iṣṭaphalodayām /*
111. *suvṛṣṭiriva sasyāni guṇān sā hi prasūyate // Jm_26.41 //*
112. *dayākrāntam cittam na bhavati paradroharabhasam*
113. *śucau tasmin vāṇī vrajati vikṛtam naiva ca tanuḥ /*
114. *vivṛddhā tasyaivam parahitaruciḥ prītyanusṛtān*
115. *pradānakṣāntyādīñ janayati guṇān kīrtyanugūṇān // Jm_26.42 //*
116. *[p. 181]*
117. *dayālurnodvegam janayati pareṣām upaśamād*
118. *dayāvān viśvāsyo bhavati jagatām bāndhava iva /*
119. *na samrambhakṣobhaḥ prabhavati dayādhīrahrdaye*
120. *na kopāgnīś citte jvalati hi dayātoyaśīsire // Jm_26.43 //*
121. *saṃkṣepeṇa dayāmataḥ sthiratayā paśyanti dharmam buddhāḥ*
122. *ko nāmāsti guṇaḥ sa sādhubdayito yo nānuyāto dayām /*
123. *tasmāt putra ivātmanīva ca dayām nītvā prakarṣam jane*
124. *sadvṛttena haran manāṃsi jagatām rājatvam udbhāvaya // Jm_26.44 //*
125. *tad evam paraduḥkham eva duḥkham sādḥūnām / tad dhi na sahante nātmaduḥkham
iti / karuṇāvarṇe 'pi vācyam / sajjanam āhātmye khalajanakutsāyām apy upaneyam iti /*
126. *// iti rurujātakaṃ ṣaḍimṃvaśatitamam //*

Fuente primaria en sánscrito, versión de Vaidya, P. L. (ed.). 1959. *Jātakamālā*. Darbhanga: Mithila Institute. pp. 174-181. Recuperado el 13 de enero de 2021 desde *University of Edinburgh* (2021): <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/aryasuras-jatakamala-26/>.

Mrga-jātaka (Hjm 22)

1. *na vinā vīryāt tanv api phalam īpsitam āpyate jagadbhūtyai /
iti khedam aganayitvā vyāyacchante mahābhāgāḥ // Hjṃ_22.1 //*
2. *tad yathānuśrūyate
kvacid amalasalilavāhinyā vetasapaṅktiśyāmatīralekhayā
madgukulānugamyamānacakitamīnakulākulāmbhastalayā
prasāritadukūladhavalapulinayā nimnagayā parikṣiptabhūdharapārśve kvacid
dāvānalārdhadagdhapariṇatāmālakākṣabadarākīrṇavasudhātale
marakatasūcīharitadarbhāṅkuropacite kvacid
varāhāvataranaṣaṃtrāsapariplutadarduraparimucyamānapalvalataṭānte 'nyatra
mṛgapiśitādhmātaprasuptasārdūlādhyāsitaguhāmukhe
vividhavallīvalayapariveṣṭitanimnakuṭilalekhāṅkitataruskandhe
ghanapalāśavaṃśīvanarodhāndhakāranikuṅje gahanāntare bodhisattvo
mṛgayūthādhipatir babhūva | tena ca mahātmanā rājyam iva sadvṛttena
narapatinānupālyamānaṃ hariṇayūtham akutobhayaṃ mahatīm vṛddhim agamat |

hariṇaṃ harakaṅṭhanīlapṛṣṭhaṃ harisattvaṃ haritaṃ tṛṇaṃ daśantam /
sadasatpathavedinaṃ mṛgās te tam upādhyāyam ivānvaguḥ suśiśyāḥ // Hjṃ_22.2 //*
3. *atha kadācit priyamṛgayasya tan mṛgayūthaṃ vyādhasakāśāt kasyacid avanipateḥ
śrutipatham ājagāma | sa ca rājā grhītadhanvā turagavarādhirohī sainyaparivṛtas tad
vanam āgamyā dūrāt taṃ mṛgayūtham ālokayāmāsa |

vihāya romanthanam unmukhasthiraḥ sa kṛṣṇasāraḥ śarapātaśaṅkitān /
mṛgān ninīṣuṃ śaragocaraṃ nṛpaṃ vilokayāmāsa camūpuraḥsaram // Hjṃ_22.3 //*
4. *vilokya saṃbhūtakhalīnanisvanaṃ jighāṃsu tat sainyam adhijyakārmukam /
mṛgaiḥ parīto bhayaloladrṣṭibhiḥ sa yūthabhartedam acintayad dhruvam // Hjṃ_22.4 //*
5. *mahīpatih pāti sukhaṃ sukhārthinīm prajāṃ anutpannabhayām śubhāśrayāt /
acintayitvātmagataṃ pariśramaṃ sa rakṣitā yo vyasane 'pi rakṣati // Hjṃ_22.5 //*
6. *amūn bhayabhrāntavilolalocanān parisravacchoṇitasiktabhūtalān /
mṛgān purastāt patataḥ sphurattanūn vilokayīṣyāmi kathaṃ śarāhatān // Hjṃ_22.6 //*

7. *mṛgāṃs tad enān mṛgayāvinodino na yāvad āghnanti śitaiḥ śilīmukhaiḥ /
balena tāvad bhayalolacakṣuṣāṃ prayatnam eṣāṃ karavāṇi rakṣaṇe // Hjm_22.7 //*
8. *idam vanam anena sainyaena sarvataḥ parikṣiptaṃ tat katamayā diśā mṛgayūthaṃ
nirvāhayāmīti samantato 'valokyācintayat | bhavatu labdha upāyaḥ | imāṃ girisaritam
ullaṅghya svasti mṛgebhyaḥ syād iti tarkayāmi | na caikena krameṇaite hariṇāḥ śakyanta
etāṃ śīghrasalilavāhinīm samudrapatnīm ullaṅghitum iti | tad idam atra prāptam asyāḥ
sarito madhyāvasthitasya mama pṛṣṭhe kramaṃ dattvā sukham ete mṛgā yāsyantīti
vicintya kvacit taṭataruśikhāpraskhalitasalilāyāḥ
paribhramadāvartamadhyabhrāntaviśrṇaphenasaṅghāyās tasyāḥ kṣitidharasarito
madhyam avagāhya sthirayitvātmānaṃ sa mahātmā tān mṛgān uvāca |

pariplutya taṭād asmād dattvā pṛṣṭhe kramaṃ mama /
yāta yātabhayāḥ śīghraṃ svayūthyāḥ saṃkaṭād itaḥ // Hjm_22.8 //*
9. *śarīraṃ viśarārutvād dharmābhāvāc ca phalgu me /
yuṣmannirvāhaṇāt sāraṃ lapsyate sucirād idam // Hjm_22.9 //*
10. *paropakāravimukho yadā kāyaḥ kalis tadā /
yadā tv anyaddhitālambī kāyaratnam idaṃ tadā // Hjm_22.10 //*
11. *paripātum ahaṃ bhayāt samartha yadi yuṣmān nṛpasainikānubaddhān /
saphalo 'dya bhavet tataḥ pṛthivyāṃ mama yūthādhipatitvaśabda eṣaḥ // Hjm_22.11 //*
12. *āgamyatāṃ tad adhunā nanu tāvad eva yuṣmāsu yāvad iṣavo na patanti śātāḥ /
pṛṣṭhaṃ mamācalasarijjalasetubhūtam āruhya nistarata sainyaabhayād amuṣmāt //
Hjm_22.12 //*
- atha te hariṇā maraṇabhītā yūthapatipṛṣṭhe kramaṃ dattvā nadīsalilam ullaṅghya
dviṭīyaṃ kūlam upagantum ārebhire |*
13. *yathā yathā tasya bhṛśaṃ nipetuḥ pṛṣṭhe mṛgās trāsavilolanetrāḥ /
tathā tathāsau mṛgayūthabhartā khurān sthiratvaṃ prasabhaṃ nināya // Hjm_22.13 //*
14. *rudhīram atha mṛgāṇāṃ patyur utkhātamaṃsāt khurapuṭaparibhinnāt tasya cakṣāra
pṛṣṭhāt / mṛgakulam acalāntaṃ gacchad ālokya cārāt sa rujam agaṇayitvā prītim
evālalambe // Hjm_22.14 //*

15. *paripālitāsattvānām upāyena balena vā /
ruṇaddhi mahatām duḥkhaṃ antaḥprītiparamparā // Hjm_22.15 //*
16. *atha sa rājā hariṇanistaraṇāya saritsalilamadhyasamkramībhūtātmānaṃ yūthapatim
ālokya vismayam āgamyā śarāsaneṣu śarān samdadhānaṃ senājanam uvāca | yaḥ khalu
kaścīn mṛgam āhanyāt so 'smaddrohīti |

athāvavādam ākarṇya sa janas tasya bhūpateḥ /
bāṇaviśleṣiṇaḥ sadyas cakāra dhanuṣo guṇān // Hjm_22.16 //*
17. *bodhisattvo 'pi ca kiṃ nu nistīrṇāḥ sarve mṛgāḥ syur na veti paścād ālokeyann apaśyad
ekam atīva bhayacañcalākṣam atikrāntaṃ yūtham ālokeyantam asāmarthyād
anutsahamānaṃ kramaṃ dātuṃ katamayā diśā gacchāmīti dolāyamānahṛdayaṃ
hariṇaśāvakaṃ ālokya ca paramāṃ karuṇām ālalambe |

jahīhi śaṅkāṃ na hi bodhisattvo bhavantam utsrakṣyati bālam ekam /
dvirephaśabdair iti puṣpavanta āśvāsayāmāsur iva drumās tam // Hjm_22.17 //*
18. *atha yūthapatiḥ pratyuttīrya tasmāt salilāt taṃ mṛgaśāvakaṃ uvāca | aṅgādhiruhya
matprṣṭhaṃ vimuñca maraṇavyathām / bhavantaṃ saritaḥ pāraṃ neśyāmy aham itas
taṭāt // Hjm_22.18 //*
19. *uddhartuṃ vīryam ārabdhaṃ yena lokaṃ bhavārṇavāt /
sa tvāṃ nottārayiṣyāmi katham ekaṃ nadījalāt // Hjm_22.19 //*
20. *atha tenādhirūḍho 'sau mṛgaśāvena vīryavān /
jagāhe karuṇālambī saritaṃ vīcimālinīm // Hjm_22.20 //*
21. *amūni prṣṭhe tava vikṣatāni rujaṃ na gādhām janayanti kaccit /
iti bruvāṇeva samuttarantaṃ parāmṛśat tam sarid ūrmihastaiḥ // Hjm_22.21 //*
22. *atha yūthādhipatis taṃ mṛgaśāvakaṃ uttārya tasyāḥ saritaḥ praharṣaviśālalanayā
mātrā samyojayāmāsa | kṛtvātha jānuni bhūmau mṛgaśāvaḥ pipāsitaḥ / jagrāha tvaritaṃ
mātuḥ saṃbhūtaprasrutī stanau // Hjm_22.22 //*
23. *sā cainaṃ parivṛttāsyā stanyapānacalānanam /
ālileha muhuḥ snehāj jihvayā calitāgrayā // Hjm_22.23 //*

24. *atha bodhisattvaḥ pariśramavaśāt khurakṣatavedanayā cāvasannaśarīraprayatnaḥ
|kathaṃcid anviśya khurāṅkaśādvalām śanair mṛgāṅam padavīm samākulaḥ /
niviśya mandaṃ rudhirokṣitaḥ kṣitau kṣaṇaṃ viśāsrāma sa sambhṛtaśramah // Hjm_22.24
//*
25. *imāṃ daśāṃ nirghṛṇayādya vatsa satyā jananyāpi mayāsi nītaḥ /
iti kṣatāṅgaṃ karuṇānutāpād bhṛśaṃ rurodeva tam īkṣamāṇā // Hjm_22.25 //*
26. *sa ca rājā tāṃ saritam uttīrya saparijanas turagād avatīrya vismitamanās taṃ
mahātmānam upasasāda | sa yūthādhipatī rājānam ālokyābravīt |abhuyutthānārham
ālokyā yat tvāṃ nāhaṃ samutthitaḥ / nādākṣiṇyaṃ tad etan me śrameṇāsmi avasāditaḥ //
Hjm_22.26 //*
27. *atha sa rājā savismayam upaviśya kuśalam pṛṣtvā yūthapatim iti samrādhayann uvāca
|nirvrīḍaiḥ param upahantum udyatāstrair bhogecchātimiraniruddhabuddhinetrāiḥ /
dharmajñō hariṇamuniḥ kṛpāsahāyo mādrkṣair narapaśubhis tvam arcaṇīyaḥ
// Hjm_22.27 //*
28. *bibharti bhṛtyān nṛpa ātmarakṣaṇaṃ vidhitsuṛ āyodhanakālanirbhayān /
svayūtharakṣāpaṭunā tu sarvathā nayena te bhūmibhujāṃ jīto nayaḥ // Hjm_22.28 //*
29. *citraṃ kim atra bahavo yadi bhūmipālaṃ bhṛtyā raṇāntaragataṃ paripālayanti /
ekena nāma hariṇā bahavas tvayāmī yat pālitaḥ khalu tad adbhutam etad atra
// Hjm_22.29 //*
30. *bahugūṇakarūṇānvitā taveyaṃ guṇavikalāṃ karuṇāvīyogalaghvīm /
hariṇa hariṇatā viśeṣalābhād avahasatīva manuṣyatāṃ mamaitāṃ // Hjm_22.30 //*
31. *ity abhisamrādhya sa rājā yūthapatim aprcchat | kīdrśaṃ punar anena paropakārapaṭunā
vīryeṇa bhavān padam abhilaṣati | bodhisattva uvāca |śrūyatāṃ mahārāja | buddhatvam
adhigantum me vīryaṃ vīryavatāṃ vara / yathāśakti mṛgatve 'pi satīdam nāvasīdati
// Hjm_22.31 //*
32. *yathā mayāmī hariṇā bhayākulāḥ pratāritā bhīmarayān nadījalāt /
tathā bahukleśasamākulaṃ jagat pratārayeyaṃ bhavaduḥkhatoyadheḥ // Hjm_22.32 //*
33. *na ca mahārāja śakyate vīryaparāṇmukhena balavatāpy abhilaṣitaṃ padam abhigantum |
paśya | ālasyāt saśahāyo 'pi na gacchaty udayaṃ janaḥ / hastāgrāt skhalito bhūmau
toyārdra iva kandukaḥ // Hjm_22.33 //*

34. *api ca | vipaścītāpy alasadhiyā sukhāśrayaṃ na śakyate padam abhigantum ucchritam / avāhitam vahanam aritradhāribhīś cirād api vrajati na pāram ambudheḥ // Hjm_22.34 //*
35. *rājovāca | samyag abhihitam mrgayūthādhipatinā | kutaḥ | jātasyāpi kule viśuddhayaśasi prakhyātabhogodaye prāptasyāpi sabhāsu paṇḍitadhurām agryām vipaścittayā / ālasyān na manorathaḥ sakrd api prāpnoti puṃsaḥ phalaṃ lakṣyaṃ naiti guṇārpito 'pi viśikhaḥ kṣeptuḥ prayatnād vinā // Hjm_22.35 //*
36. *tad itthaṃ vīryāvalambinā bhavatā śakyam adhigantum bauddhaṃ padam iti | ye śāntaṃ padam āruruḥṣava iha kleśair abhinnāśayās tvattaḥ prāk kṛtinaḥ kṛtapraṇidhayo bodhau ghaṭante janāḥ / teṣāṃ vartmani vājinām iva pariśrāntyā śanair dhāvātām ājāneya ivojjhitaśramabhayo bhāvī bhavān agrimaḥ // Hjm_22.36 //*
37. *bibhrāṇaṃ pariveśiṇīm vitamasām dehatviṣām saṃhatiṃ dharmāṃ dharmakathābhilāṣiṇi muhuḥ prakhyāpayantaṃ jane / chinnakleśanibandhanaṃ guṇadhanair abhyarcitaṃ sūribhis tvām buddhatvam upāgataṃ gatabhavaṃ draṅkṣyanti dhanyā janāḥ // Hjm_22.37 //*
38. *iti sa rājā bodhisattvam abhisamrādhyovāca | aho bhavantam evaṃ dharmābhimukham ālokyā mamāpi dharmābhilāṣa utpannaḥ | tad ācakṣva mahābuddhe dharmāṃ dharmavidām vara / sevyamānena śuddhena yena yāyām na durgatim // Hjm_22.38 //*
39. *bodhisattva uvāca | yady evam ataḥ śrotum arhati mahārājaḥ | avadyād vinivṛttiś ca pravṛttiś ca śubhāśraye / dharmatattvam idaṃ samyag ākhyātaṃ khyātabuddhibhiḥ // Hjm_22.39 //*
40. *sphuṭikṛte 'pi tattve 'smin prakāśitaśubhāśubhe / yo gacchati vimārgeṇa so 'ndhaḥ saty api cakṣuṣi // Hjm_22.40 //*
41. *iti prajñāpradīpena vilokitamahāpathaḥ / bhajasva bhajamānāni karmāni kleśahānaye // Hjm_22.41 //*
42. *kṣitīśa kṣapitājñāna kṣitiṃ dharmeṇa pālāya / tīkṣṇadaṇḍād bhūmipālān nityam udvijate janaḥ // Hjm_22.42 //*
43. *yadi yaśasi mṛṇālabhaṅgaśukle jagadavabhāsini te 'sti kācid icchā / phalam abhimatam āptukāmatā vā bibhṛhi guṇābharāṇaṃ tato viśuddham // Hjm_22.43 //*
44. *atha sa narapatir aho bhavato 'nayā dharmadeśanayā prahlāditam idaṃ me hṛdayam ity abhidhāya parāṃ prītim ājagāma | tato yūthapates tasya khurakṣatasamutthayā / āviṣṭasya rujā gurvyā nimimīlatur akṣiṇī // Hjm_22.44 //*

45. *tasyātha nṛpatih kṛtvācitāṃ candanadārubhiḥ / agnisamṣkāram akarot kṛtinah
punyajanmanah // Hjm_22.45 //*
46. *atha tatra gate suhr̥dīva divaṃ harine karuṇāvimalaprakṛtau / anuśocya ciraṃ
vasudhādhipatiḥ puram āgamad āśu vitānamanāḥ // Hjm_22.46 //*
47. *tasmin mṛge mṛgavadhūsadr̥śekṣaṇābhiḥ sattvopakāraśale kuśalānvitābhiḥ / jñātāv iva
vyuparate viratakriyābhir acchinnam āśru mumuce vanadevatābhiḥ // Hjm_22.47 //*
48. *prāvepatātha vasudhā calitādriśṛṅgā vātānilena parivardhitasāgarormiḥ /
bhrāntadvirephaśabalaś ca vikīṛṇagandho mandārapuṣpanikaro nabhasaḥ papāta
// Hjm_22.48 //*
49. *nirvāṇakāle ca bhagavatā bhikṣūnāṃ purastād idaṃ jātakaṃ abhyadhāyi
|mṛgayūthādhipas tatra vane 'bhūvam ahaṃ tadā / parivr̥t ca subhadro 'yaṃ babhūva
mṛgaśāvakaḥ
// Hjm_22.49 //*
50. *bhagavataś ca prāk parinirvṛte tatra subhadre parivr̥jake bhikṣavaḥ papracchuḥ | kāni
punaḥ karmāṇi subhadreṇa kṛtāni yat sarvaśrāvakebhyaḥ paścād arhatphalaṃ prāpya
prathamam eva ca bhagavataḥ parinirvṛta iti | bhagavān āha | kāśyapo nāma buddho
'bhūj jñeyasāgarapāragaḥ / nāmnāśoko 'bhavad bhikṣuḥ svasrīyas tasya tāyinaḥ //
Hjm_22.50 //*
51. *sulabhaṃ me paraṃ jyotir mātule sugate sati /
aśokaḥ paricintyēti na vyāyacchata muktaye // Hjm_22.51 //*
52. *deśāntaram aśoke 'tha gate gatapunarbhavaḥ / kāśyapo nirvṛtau cetāḥ kṛtavān kṛtiṇāṃ
varaḥ // Hjm_22.52 //*
53. *tataḥ sthite 'śokataror adhastād aśokabhikṣau vinibaddhaśokā / mahīruhe tatra
kṛtādhivāsā mumoca muktādyuti devatāśru // Hjm_22.53 //*
54. *bhaviṣyatīty adya vicintayantyā jinasya nirvāṇam anirvṛtāyāḥ / papāta pārāśariṇaḥ śarīre
tasyāśram uṣṇaṃ vanadevatāyāḥ // Hjm_22.54 //*
55. *nirabhram etad gaganam kuto nu mamedam ambhaḥ patitaṃ śarīre / iti bruvann
unmukham īkṣamāṇaḥ sa devatāṃ tām rudatīm apaśyat // Hjm_22.55 //*
56. *papraccha caināṃ paridīnadīnāṃ kiṃ devate rodiṣi jātaśokā / sā cāśya
kaṇṭhaskhalitābhidhānā bhikṣoḥ kathaṃcit kathayāṃ babhūva // Hjm_22.56 //*

57. mahāmuniḥ kāruṇiko jagaddhitaṃ vihāya dagdhānuśayendhano vaśī / pradāya nirvāsyati
kāśyapo 'dhunā janāya śokaṃ kṛpaṇeti rodimi // Hjm_22.57 //
58. akampite vādivacaḥpataṅgakaiḥ pariprakāśīkṛtasatpathāpathe / munipradīpe
parinirvṛtiṃ gate jagattrayavyāpi tamo bhaviṣyati // Hjm_22.58 //
59. niśamya cedam vanadevatāvacaḥ sa marmaṇīvābhihataḥ śiteṣuṇā / papāta bhūmau
vinimīlitekṣaṇaś cirāt samutthāya ca paryadevata // Hjm_22.59 //
60. aprcchad enam vanadevatotsukā pracakṣva bhikṣo kim iti prarudyate / sa mātulo me
bhagavān iti vyathāṃ kathaṃ na yāsyāmi sa cedam abravīt // Hjm_22.60 //
61. manoharam vākkusumaṃ jinadrumād grhītam atyalpam idam pramādinā /
jagattrayakleśaparamparāharam mayā na labdham phalam alpabuddhinā // Hjm_22.61 //
62. idam manaḥsadmani me kṛtāśrayaṃ nirodhakaṃ muktipathasya dāruṇam /
vibhidya kasmān na gato 'si nirvṛtiṃ tathāgatendor vacanāmśubhis tamaḥ // Hjm_22.62 //
63. atha sā devatā taṃ bhikṣum idam avocat | alam alam ativiśādena | yāvan na nirvāṇam
upagacchati sa bhagavāṃs tāvad eva bhavantaṃ mantraprabhāvād ākāśena neṣyāmīti |
anukampitaḥ syām ahaṃ bhavatyety uktavati tatra tathāgatabhāginēye sā devatā tasmād
aśokān mantraparijaptāni kusumāny ādāya mamainam aśokakusumāñjalim īkṣamāṇo
nabhasā gacchantīm mām anugacchety uvāca | athānvagāt tāṃ nabhasā sa devatām
aśokapuṣpāñjalibaddhalocanaḥ / kṣaṇena cāgamya tathāgatāntikaṃ jagāda bāṣpaṃ
visṛjan muhur muhuḥ // Hjm_22.63 //
64. pramādinam bālam apetadhīplavaṃ nimagnam ajñānamahāpayonidhau /
munīndra mām duḥkhamahormipīḍitaṃ kṣaṇād anuttārya kathaṃ nu gacchasi
// Hjm_22.64 //
65. iti bruvāṇaṃ parigadgadākṣaram kṣarantam asraṃ kaluṣīkṛtekṣaṇam /
kṣaṇād vimokṣāya nivartya kāpathāt pathā viśuddhena nināya taṃ jinaḥ // Hjm_22.65 //
66. athārhatphalabhāginam bhāgineyaṃ kṛtvā sakalam ca lokaṃ vacanāmśubhiḥ prakāśya
kāśyapaḥ samyaksambuddhaḥ parinirvavau | parinirvṛte ca tatra bhagavati
śokavaśīkṛteṣu surāsurakinnaramahoragayakṣamanuṣyeṣu nabhasaḥ paripatati
mandārakusumavarṣe sā devatā śokavaśād iti tat tad vilapitum ārebhe |
siṃhāsanopaviṣṭasya vākpūspāni vimuñcataḥ / kasya śroṣyati loko 'yaṃ dharmārthī
dharmadeśanām // Hjm_22.66 //

67. *tvayi nātha paraṃ jyotiḥ prāpte 'stam iva bhāskare / tamasā durnivāreṇa nimīlitam idaṃ jagat // Hjm_22.67 //*
68. *adya tvayi gate śāntim aśāntena manobhuvā / jagan mohayituṃ nūnaṃ punar āropitaṃ dhanuḥ // Hjm_22.68 //*
69. *gate munau śāntim anāśrayā vayaṃ kva viśramiṣyāma udīrṇamanyavaḥ / guṇair iti jñeyapathānugāminā munīndra vikruṣṭam iva tvayā vinā // Hjm_22.69 //*
70. *bhavantaṃ bodhāya praṇidhim avalambya tribhuvane bhramantaṃ sattvārthaṃ sthiradhiyam ahaṃ nojjhitavati / parityajya tvaṃ mām kim iti jananiṃ vatsala gataḥ prayāte tvayy evaṃ ruditam iva dīnaṃ karuṇayā // Hjm_22.70 //*
71. *atha sa bhikṣur abhyadhāt | alam alam devate viśādena na kvacid iyam anityatā na praharati yatredrśasyāpi bhagavato vajragurusārasyābhāva iti | atha sā devatā kathaṃcid ātmānaṃ dhīrayitvā praṇidhim iti cakāra | mām āgamyā yathānena bhikṣuṇāsāditaṃ phalam / tathā sākyamuneḥ śiṣyaḥ paścimaḥ syām ahaṃ tadā // Hjm_22.71 //*
72. *arhatphalaṃ samāsādyā nirvāṇasamaye muneḥ / tasmāt prāk parinirvāyām soḍhuṃ śokam aśaknuvan // Hjm_22.72 //*
73. *atha bhagavāms teṣāṃ bhikṣūṇāṃ purastād idaṃ varṇayitvā punar uvāca | yāsāv aśokanilayā babhūva vanadevatā / sa parivrāṭ subhadro 'yaṃ bhadracetā mahāmatiḥ // Hjm_22.73 //*
74. *praṇidhānavaśād eṣa mama śrāvakatāṃ gataḥ / prathamam mama nirvāṇāt tasmād eva ca nirvṛtaḥ // Hjm_22.74 //*
75. *iti jātakaṃ etad adbhutaṃ vidhivac chākyamuniprakāśitam / viduṣāṃ manasaḥ praśāntaye prathanīyaṃ madhurābhidhāyinā // Hjm_22.75 //*
76. *parahitakaraṇārthaṃ khyāpitātipratijñair api vipadi na mukto vīryasaṃnāhabandhaḥ / iti parivigaṇayya prāptum atyantaniṣṭhāṃ bhuvanahitavidhāne mā sma gātālasatvam // Hjm_22.76 //*

|| iti mṛgajātakam ||

Fuente primaria sánscrita: Hahn (2009: 126-136), recuperada el 27 de abril de 2021 desde: <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/haribhattas-jatakamala-22/>

◎佛說九色鹿經一卷 *Bks 181*[No.152(58)]

(Fuente china del KON 5-18 y primera fuente del UJI 92)

T0181_.03.0452b26:

T0181_.03.0452b27: 佛說九色鹿經一卷

T0181_.03.0452b28: 吳月氏優婆塞支謙譯

T0181_.03.0452b29: 昔者菩薩身為九色鹿。其毛九種色。其角白

T0181_.03.0452c01: 如雪。常在恒水邊飲食水草。常與一鳥為知

T0181_.03.0452c02: 識。時水中有一溺人隨流來下。或出或沒得

T0181_.03.0452c03: 著樹木。仰頭呼天。山神樹神諸天龍神。何

T0181_.03.0452c04: 不愍傷於我。鹿聞人聲走到水中。語溺人言。

T0181_.03.0452c05: 汝莫恐怖。汝可騎我背上捉我兩角。我當相

T0181_.03.0452c06: 負出水。既得着岸。鹿大疲極。溺人下地遶鹿

T0181_.03.0452c07: 三匝。向鹿叩頭。乞與大家作奴供給。使令

T0181_.03.0452c08: 採取水草。鹿言。不用汝也。且各自去。欲報

T0181_.03.0452c09: 恩者莫道我在此。人貪我皮角必來殺我。於

T0181_.03.0452c10: 是溺人受教而去。是時國王夫人。夜於臥中

T0181_.03.0452c11: 夢見九色鹿。其毛九種色其角白如雪。即託

T0181_.03.0452c12: 病不起。王問夫人。何故不起。答曰。我昨夜夢

T0181_.03.0452c13: 見非常之鹿。其毛九種色其角白如雪。我思

T0181_.03.0452c14: 得其皮作坐褥。欲得其角作拂柄。王當為我

T0181_.03.0452c15: 覓之。王若不得者我便死矣。王告夫人。汝

T0181_.03.0452c16: 可且起。我為一國之主何所不得。王即募於

T0181_.03.0452c17: 國中。若有能得九色鹿者。吾當與其分國而

T0181_.03.0452c18: 治。即賜金鉢盛滿銀粟。又賜銀鉢盛滿金粟。

T0181_.03.0452c19: 於是溺人聞王募重。心生惡念。我說此鹿可

T0181_.03.0452c20: 得富貴。鹿是畜生死活何在。於是溺人即便

T0181_.03.0452c21: 語募人言。我知九色鹿處。募人即將溺人至

T0181_.03.0452c22: 大王所。而白王言。此人知九色鹿處。王聞此
T0181_.03.0452c23: 言即大歡喜。便語溺人。汝若能得九色鹿者。
T0181_.03.0452c24: 我當與汝半國。此言不虛。溺人答王。我能
T0181_.03.0452c25: 得之。於是溺人面上即生癩瘡。溺人白王。
T0181_.03.0452c26: 此鹿雖是畜生大有威神。王宜多出人衆。乃
T0181_.03.0452c27: 可得耳。王即大出軍衆。往至恒水邊。時烏
T0181_.03.0452c28: 在樹頭見王軍來。疑當殺鹿。即呼鹿曰。知
T0181_.03.0452c29: 識且起。王來取汝。鹿故不覺。烏便下樹踞
T0181_.03.0453a01: 其頭上。啄其耳言。知識且起王軍至矣。鹿
T0181_.03.0453a02: 方驚起便四向顧視。見王軍衆。已遶百匝無
T0181_.03.0453a03: 復走地。即趣王車前。時王軍人即便挽弓欲
T0181_.03.0453a04: 射。鹿語王人。且莫射我。自至王所欲有所
T0181_.03.0453a05: 說。王便勅諸臣莫射此鹿。此是非常之鹿或
T0181_.03.0453a06: 是天神。鹿重語大王言。且莫殺我。我有大
T0181_.03.0453a07: 恩在於王國。王語鹿言。汝有何恩。鹿言。我
T0181_.03.0453a08: 前活王國中一人。鹿即長跪重問王言。誰道
T0181_.03.0453a09: 我在此耶。王便指示車邊癩面人是。鹿聞王
T0181_.03.0453a10: 言。眼中淚出不能自止。鹿言。大王。此人前
T0181_.03.0453a11: 日溺深水中。隨流來下或出或沒。得着樹木
T0181_.03.0453a12: 仰頭呼天。山神樹神諸天龍神何不愍傷於
T0181_.03.0453a13: 我。我於爾時不惜身命。自投水中負此人出。
T0181_.03.0453a14: 本要不相道。人無反復。不如負水中浮木。
T0181_.03.0453a15: 王聞鹿言甚大慙愧。責數其民語言。汝受人
T0181_.03.0453a16: 重恩云何反欲殺之。於是大王即下令於國
T0181_.03.0453a17: 中。自今已往若驅逐此鹿者。吾當誅其五族。
T0181_.03.0453a18: 於是衆鹿數千爲群皆來依附。飲食水草不
T0181_.03.0453a19: 侵禾稼。風雨時節五穀豐熟。人無疾病災害

T0181_.03.0453a20: 不生。其世太平運命化去
T0181_.03.0453a21: 佛言。爾時九色鹿者我身是也。爾時烏者今
T0181_.03.0453a22: 阿難是。時國王者今悅頭檀是。時王夫人者
T0181_.03.0453a23: 今先陀利是。時溺人者今調達是。調達與我
T0181_.03.0453a24: 世世有怨。我雖有善意向之。而故欲害我。
T0181_.03.0453a25: 阿難有至意。得成無上道。菩薩行屢提波羅
T0181_.03.0453a26: 蜜。忍辱如是
T0181_.03.0453a27: 佛說九色鹿經一卷

(T0181_.03.0452b25- T0181_.03.0453a27)

Rok 6-58 (Segunda fuente china del UJI 92)

T0152_.03.0033a06: (五八)昔者菩薩。身為鹿王。名曰修凡。體毛
T0152_.03.0033a07: 九色觀世希有。江邊遊戲。觀有溺人呼天
T0152_.03.0033a08: 求哀。鹿愍之曰。人命難得而當殞乎。吾寧
T0152_.03.0033a09: 投危以濟彼矣。即泅趣之曰。爾勿恐也。援
T0152_.03.0033a10: 吾角騎吾背。今自相濟。人即如之。鹿出人
T0152_.03.0033a11: 畢。息微殆絕。人活甚喜。遶鹿三匝。叩頭
T0152_.03.0033a12: 陳曰。人道難遇。厥命惟重。大夫投危濟吾
T0152_.03.0033a13: 重命。恩喻二儀。終始弗忘。願為奴使供
T0152_.03.0033a14: 給所乏。鹿曰爾去。以吾軀命汝終身。
T0152_.03.0033a15: 夫有索我無云觀之。溺人敬諾沒命不
T0152_.03.0033a16: 違。時國王名摩因光。稟操淳和慈育黎
T0152_.03.0033a17: 庶。王之元后厥名和致。夢見鹿王身毛九
T0152_.03.0033a18: 色。其角踰犀寐寤以聞。欲以鹿之皮角為
T0152_.03.0033a19: 衣為珥。若不獲之妾必死矣。王重曰可。
T0152_.03.0033a20: 晨向群巨說鹿體狀。布命募求。獲者封之
T0152_.03.0033a21: 一縣。金鉢滿之銀粟。銀鉢滿之金粟。募

T0152_.03.0033a22: 之若斯。溺人悅焉。曰吾獲一縣金銀滿鉢。
T0152_.03.0033a23: 終身之樂。鹿自殞命。余何豫哉。即馳詣宮。
T0152_.03.0033a24: 如事陳聞啓之。斯須面即生癩。口爲朽臭。
T0152_.03.0033a25: 重曰。斯鹿有靈。王當率衆乃獲之耳。王即
T0152_.03.0033a26: 興兵渡江尋之。鹿時與烏素結厚友。然其
T0152_.03.0033a27: 臥睡不知王來。烏曰。友乎。王來捕子。鹿
T0152_.03.0033a28: 疲不聞。啄耳重云。王來殺爾。鹿驚覩王彎
T0152_.03.0033a29: 弓向己。疾馳造前跪膝叩頭曰。天王假吾
T0152_.03.0033b01: 漏刻之命。欲陳愚情。王覩鹿然。即命息失。
T0152_.03.0033b02: 鹿曰。王重元后勞躬副之。吾終不免矣。天
T0152_.03.0033b03: 王處深宮之內焉。知微蟲之處斯乎。王手
T0152_.03.0033b04: 指云。癩人啓之。鹿曰。吾尋美草食之。遙
T0152_.03.0033b05: 覩溺人呼天求哀。吾愍于窮投危濟之。
T0152_.03.0033b06: 其人上岸喜叩頭曰。吾命且喪而君濟之。願
T0152_.03.0033b07: 給水草爲終身奴。吾答之曰。爾去自在所
T0152_.03.0033b08: 之。慎無向人云吾在斯。鹿王又曰。寧出
T0152_.03.0033b09: 水中浮草木上著陸地。不出無反復人也。
T0152_.03.0033b10: 劫財殺主。其惡可原。受恩圖逆。斯酷難
T0152_.03.0033b11: 陳。王驚曰。斯何畜生而懷弘慈。沒命濟
T0152_.03.0033b12: 物不以爲艱。斯必天也。王善鹿之言。喜
T0152_.03.0033b13: 而進德。命國內曰。自今日後恣鹿所
T0152_.03.0033b14: 食。敢有犯者罪皆直死。王還元后聞王
T0152_.03.0033b15: 放之。恚盛心碎。死入太山。天帝釋聞王建
T0152_.03.0033b16: 志崇仁。嘉其若茲。化爲鹿類盈國食穀。
T0152_.03.0033b17: 諸穀苗稼掃土皆盡。以觀其志。黎庶訟之。
T0152_.03.0033b18: 王曰。凶訛保國。不若守信之喪矣。釋曰。
T0152_.03.0033b19: 王眞信矣。遣鹿各去。穀豐十倍。毒害消

T0152_.03.0033b20: 歇。諸患自滅。佛告諸比丘。時鹿王者吾身

T0152_.03.0033b21: 是也。烏者阿難是也。王者鷲鷲子是也。

T0152_.03.0033b22: 溺人者調達是也。王妻者今調達妻是。菩薩

T0152_.03.0033b23: 銳志度無極精進如是

(T0152_.03.0033a06-T0152_.03.0033b23)

Versiones japonesas

身色九色鹿、住山出河辺助人語 KON 5-18 (UJI 92)

1. 今昔、天竺ニ一ノ山有リ。其ノ山ノ中ニ、身ノ色ハ九色ニシテ、角ノ色ハ白キ鹿住ケリ。其ノ国ノ人、其ノ山ニ此ノ鹿有リト云事ヲ不知ズ。其山ノ麓ニ一ノ大キナル河有リ。彼ノ山ニ一ノ鳥有リ。此ノ鹿ト共ニ心ヲ一ニシテ、年来世ヲ過ス。
2. 而程ニ、此ノ河ヨリ、一人ノ男渡ルニ、水ニ溺レテ流レテ、没ミ浮ミ下ダル。既ニ死ナムトス。男木ノ枝ニ取り付テ流下テ呼テ云ク、「山神・樹神・諸天・竜神、何ゾ我レヲ不助ザルベキ」。音ヲ挙テ叫ブト云ヘドモ、其時ニ人無クシテ、助クル事無シ。而ルニ此ノ山ニ住ム彼ノ鹿、其ノ時ニ河ノ辺ニ来レリ。此ノ音ヲ聞テ、男ニ云ク、「汝ヂ恐ル々事無レ。我ガ背ニ乗テ二ノ角ヲ捕ヘヨ。我レ汝ヲ負テ陸ニ付ム」トテ、水ヲ游テ此男ヲ助ケテ、岸ニ上ツ。
3. 男命ノ存シヌル事ヲ喜テ、鹿ニ向テ手摺テ泣々云ク、「今日、我ガ命ノ生ヌル事ハ、鹿ノ御徳也。何事ヲ以テカ此ノ恩ヲ可報申キヤ」ト。鹿ノ云ク、「汝ヂ、何事ヲ以テカ我レニ報ゼム。只、我レ此ノ山ニ住ムト云フ事ヲ努々人ニ不可語ズ。我ガ身ノ色九色也。世ニ亦無シ。角ノ白キ事雪ノ如シ。人我レヲ知ナバ、毛・角ヲ用ゼムニ依テ、必ズ被殺レナムトス。此事ヲ恐ル々ガ故ニ、深キ山ニ隠テ住所ヲ敢テ人ニ不知セズ。而ルニ汝ガ叫ブ音ヲ髣ニ聞テ、哀ミノ心口深クシテ出デ々助ケタル也」ト。男鹿ノ契ヲ聞テ、泣々ク不可語ザル由ヲ返々請ケテ別レ去ヌ。
4. 男本郷ニ還テ月日ヲ送ルト云ヘドモ、此ノ事ヲ人ニ語ル事無シ。其ノ時ニ、其ノ国ノ后夢ニ見給フ様、大ナル鹿有リ、身ニ色九色也、角ノ色白シ。夢メ覺テ後、其ノ色ノ鹿ヲ得ムと思フニ依テ、后病ニ成テ臥シヌ。国王、「何ノ故ニ不起ザルゾ」ト

宣フ。后、国王ニ申し給、「我レ夢ニ然々ノ鹿ヲ見ツ。其ノ鹿定メテ世ニ有ラム。彼ヲ得テ、皮ヲ剥ギ角ヲ取ラムト思フ。大王必ズ彼ヲ尋取テ我ニ与へ給へ」ト。王即宣旨ヲ下シ給フ、「若シ然々ノ鹿尋ネテ奉ラム者ニハ、金銀等ノ宝ヲ給、申し請コトヲ可給シ」ト、宣旨ヲ不下ヌ。

5. 其ノ時ニ、此ノ鹿ニ被助シ男、此ノ宣旨ノ状ヲ聞テ、貪欲ノ心ニ不堪ズシテ、忽ニ鹿ノ恩ヲ忘レヌ。国王ニ申シテ云ク、「其ノ国、其ノ山ニ、被求ル所ノ九色ノ鹿有リ。我レ其ノ所ヲ知レリ。速ニ軍ヲ給ハリテ取テ可奉シ」ト。大王此ノ由ヲ聞キ給テ喜テ宣ハク、「我レ軍ヲ引将テ彼ノ山ニ可行向シ」ト。即チ多ノ軍ヲ引具シテ、彼ノ山ニ御行シ給フ。彼ノ男御輿ニ副ヒテ、道ノ指南ヲ申ス。既ニ其ノ山ニ入給ヒヌ。九色ノ鹿、敢テ此ノ事ヲ知ル事無クシテ、彼ノ住ム峒ニ深く寝入タリ。

6. 其ノ時ニ、此ノ心ヲ通ズル鳥此ノ御行ヲ見テ、驚キ騒テ鹿ノ許ニ飛ビ行テ、音ヲ高く鳴テ驚カス。然レドモ鹿敢テ不驚ズ。鳥木ヨリ下テ寄テ、鹿ノ耳ヲ喰テ引ク時ニ鹿驚キヌ。鳥鹿ニ告テ云ク、「国ノ大王鹿ノ色ヲ用ジ給フニ依テ、多ノ軍ヲ引具シテ、此ノ谷ヲ立ち囲マシメ給ヘリ。今ハ逃ゲ給ト云フトモ、命ヲ存シ可給キニ非ズ」ト告テ、鳴テ飛ビ去ヌ。鹿驚テ見ルニ、実ニ大王、多ノ軍ヲ引具シテ来リ給ヘリ。更ニ可逃キ方無シ。然レバ、鹿大王ノ御輿ノ前ニ歩ビ寄ル。軍共、各箭ヲ番テ射トス。

7. 其ノ時ニ大王宣ハク、「汝達、暫ク此ノ鹿ヲ射ル事無カレ。鹿ノ体ヲ見ルニ只ノ鹿ニ非ズ。軍ニ恐レズシテ我ガ輿ノ前ニ来レリ。暫ク任セテ彼レガ為ム様ヲ可見シ」ト。其ノ時ニ軍共、箭ヲハヅシテ見ル。鹿大王ノ御輿ノ前ニ跪テ申サク、「我レ毛ノ色ヲ恐ル々ニ依テ、年来深キ山ニ隠レタリ。敢テ知レル人無シ。大王何ニシテ、我ガ栖ヲ知り給ヘルゾヤ」ト。大王ノ宣バク、「我レ年来鹿ノ栖ヲ不知ズ。而ルニ此ノ輿ノ喬ニ有ル、顔ニ疵有ル男ノ告ニ依テ来レル也」ト。鹿王ノ仰セヲ聞テ、御輿ノ喬ニ有ル男ヲ見遣ルニ、面ニ疵有リ、我ガ助ケシ人也。鹿彼ノ男ニ向テ云ク、「汝ヂ、命ヲ助ケシ時、其ノ恩ヲ喜ビテ、人ニ不可告ザル由ヲ返々契リシ者也。而ルニ、其ノ恩ヲ忘レテ、今大王ニ申シテ、我レヲ殺サスル心何ニゾ。水ニ溺レテ死ナムト為シ時、我レ命ヲ不顧ズシテ游ギ出デ々、陸ニ至ル事ヲ得メテキ。其レニ、恩ヲ不知ザ

ル事ハ、此レ無限キ恨ミ也」ト云テ、涙ヲ流シテ無ク事無限シ。此ノ男、鹿ノ言ヲ聞テ更ニ答ル方無シ。

8. 其ノ時ニ大王ノ宣ハク、「今日ヨリ後、国ノ内ニ鹿ヲ殺ス事無カレ。若シ此ノ宣旨ヲ背テ、鹿一ニテモ殺セル者有ラバ、其ノ人ヲ殺シ家ヲ可亡シ」ト宣ヒテ、軍ヲ引テ宮ニ還リ給ヌ。鹿モ喜テ還ヌ。其ノ後、国ニ雨時ニ随テ降り、荒キ風不吹ズ。国ノ内ニ病ヒ無ク、五穀豊穰ニシテ、貧シキ人無カリケリ。

9. 然レバ、恩ヲ忘ル々ハ人ノ中ニ有リ。人ヲ助クルハ獸ノ中ニ有リ。此レ今モ昔モ有ル事也。彼ノ九色ノ鹿ハ、今ノ釈迦仏ニ在マス。心ヲ通ゼシ鳥ハ、阿難也。后ト云ハ、今ノ孫陀利也。水ニ溺レタリシ男ハ、今ノ提婆達多也トナム語り伝ヘタルトヤ。

(Konno 1999: 438-442)

UJI 92 五色鹿事 卷七・一

1. これも昔、天竺に、身の色は五色にて、角の色は白き鹿一ありけり。深き山にのみ住て人に知られず。その山のほとりに大なる川あり。その山にまた鳥あり。この鹿を友として過す。

2. ある時、この川に男一人流れて、既に死なんとす。「我を人助けよ」と叫ぶに、この鹿、この叫ぶ声を聞いて、悲しみに堪へずして、川を泳ぎ寄りて、この男を助けてけり。男、命の生きぬる事を悦て、手をすりて、鹿に向かひていはく、「何事をもちてか、この恩を報ひ奉るべき」と言ふ。鹿のいはく、「何事をもちてか恩をば報はん。ただこの山に我ありという事を、ゆめゆめ人に語るべからず。我身の色五色なり。人知らなば、皮を取らんとて、必殺されなん。この事を恐るるによりて、かかる深山に隠れて、あへて人に知られず。然を、汝が叫ぶ声をかなしみて、身の行へを忘て、助けつるなり」と言ふ時に、男、「これ誠にことわりなり。さらにもらす事あるまじ」と、かへすがへす契て去りぬ。もとの里に帰りて月日を送れども、更に人に語らず。

3. かかる程に、国の後、夢に見給やう、大なる鹿あり。身は五色にて角白し。夢覺て、大王に申給はく、「かかる夢をなん見つる。この鹿、さだめて世にあるらん。大王、かならず尋とりて、我に与へ給へ」と申給に、大王宣旨を下して、「もし、五色の鹿尋て奉らん者には、金銀、珠玉等の宝、并に一国等を賜ふべし」と仰せふれらるるに、この助けられたる男、内裏に参て申やう、「尋ねらるる色の鹿は、その国の深山に候ふ。あり所を知れり。狩人を給て、取て参らすべし」と申に、大王、大に悦給て、みづから多くの狩人を具して、この男をしるべに召し具して、行幸なりぬ。その深山に入給。この鹿あへて知らず。洞の内に臥せり。かの友とする鳥、これを見て、大に驚きて、声をあげて鳴き、耳をくひて引くに、鹿おどろきぬ。鳥告て云、「国の大王、多くの狩人を具して、この山をとりまきて、すでに殺さんとし給。今は逃ぐべき方なし。いかがすべき」と云て、泣く泣く去りぬ。

4. 鹿、驚きて、大王の御輿のもとに歩寄るに、狩人ども矢をはげて射んとす。大王のたまふやう、「鹿、恐るる事なくして来たれり。さだめてやうあるらん。射事なかれ」と。その時、狩人ども矢をはづして見るに、御輿の前にひざまづきて申さく、「我、毛の色を恐るるによりて、この山に深く隠住めり。しかるに、大王、いかにして我住所をば知り給へるぞや」と申に、大王のたまふ、「この輿のそばにある、顔にあざのある男、告申たるによりて来たれるなり」。鹿見るに、顔にあざありて、御輿傍らにみたり。我助けたりし男なり。鹿、かれに向て言ふやう、「命を助たりし時、この恩、何にても報じつくしがたきよし言ひしかば、ここに我あるよし、人に語るべからざるよし、返がへす契りしたところなり。しかるに、今其恩を忘れて、殺させ奉らんとす。いかに汝、水におぼれて死なんとせし時、我命をかへりみず、泳ぎ寄りて助し時、汝かぎりなく、悦し事はおぼえずや」と、深く恨たる気色、涙をたれて泣く。その時に、大王おなじく涙を流してのたまはく、「汝は畜生なれども、慈悲をもて人を助く。彼男は欲にふけりて恩を忘たり。畜生といふべし。恩を知るをもて人倫とす」とて、この男を捕らへて、鹿の見る前にて、首を切らせらる。またのたまはく、「今より後、国の中に鹿を狩事なかれ。もしこの宣旨をそむきて、鹿の一頭にてても殺

す者あらば、速に死罪に行はるべし」とて、帰給ぬ。その後より天下安全に、国土ゆたかなりけりとぞ。

Takahashi & Masuko (2018a: 711-713)

Anexo V Transcripciones de las versiones analizadas del UJI 96

Fuente original: *Cullakaseṭṭhi-jātaka* (Ja 4)

1. *Appakena pi medhāvīti. Imaṃ dhammadesanaṃ Bhagavā Rājagahaṃ upanissāya Jīvakambavane viharanto Cullapanthakattheraṃ ārabba kathesi. Tattha Cullapanthakassa tāva nibbatti kathetabbā. Rājagahe kira dhanaseṭṭhikulassa dhītā attano dāsen' eva saddhiṃ santhavaṃ katvā "aññe pi me imaṃ kammaṃ jāneyyun" ti bhītā evam āha: "amhehi imasmiṃ ṭhāne vasituṃ na sakkā, sace me mātāpitaro. imaṃ dosaṃ jānissanti khaṇḍākhaṇḍaṃ karissanti, videsaṃ gantvā vasissāmā" 'ti hatthasāraṃ gahetvā aggadvārena nikkhamitvā "yattha vā tattha vā aññehi ajānanaṭṭhānaṃ gantvā vasissāmā" 'ti ubho pi agamaṃsu. Tesāṃ ekasmiṃ ṭhāne vasantānaṃ saṃvāsam anvāya tassā kucchiyaṃ gabbho paṭiṭṭhāsi. Sā gabbhaparipākam āgamma sāmikena saddhiṃ mantesi: "gabbho me paripākam gato, nātibandhuvirahite ca ṭhāne gabbhavuṭṭhānaṃ nāma ubhinnaṃ pi amhākaṃ dukkham eva, kulagehaṃ gacchāmā" 'ti. So "ajja gacchāma, sve gacchāmā" 'ti divase atikkāmesi. Sā cintesi: "ayaṃ bālo attano dosamahantatāya gantuṃ na ussahati, mātāpitaro nāma ekantahitā, ayaṃ gacchatu vā mā vā mayā gantuṃ vaṭṭatīti". Tasmīṃ gehā nikkhante gehaparikkhāraṃ paṭisāmetvā attano kulagharaṃ gatabhāvaṃ anantaragehavāsīnaṃ ārocetvā maggaṃ paṭipajji. Atha so puriso gharaṃ āgato taṃ adisvā paṭivissake pucchitvā "kulagharaṃ gatā" ti sutvā vegena anubandhitvā antarāmagge sampāpuṇi. Tassāpi tath' eva gabbhavuṭṭhānaṃ ahosi. So "kiṃ idaṃ bhadde" ti pucchi.*
2. *"Sāmi, eko putto jāto" ti. "Idāni kiṃ karissāmā" 'ti. "Yass' atthāya mayaṃ kulagharaṃ gaccheyyāma taṃ kammaṃ antarā va nipphannaṃ, tattha gantvā kiṃ karissāma, nivattāmā" 'ti dve pi ekacittā hutvā nivattiṃsu. Tassa ca dārakassa panthe jātattā Panthako ti nāmaṃ akaṃsu.*

[p. 115]

3. [...] *Tassā na cirass' eva aparo pi gabbho patiṭṭhahi. Sabbaṃ purimanayen' eva vitthāretabbaṃ. Tassa pi dārakassa panthe jātattā paṭhamajātassa Mahāpanthako ti nāmaṃ katvā itarassa Cullapanthako ti nāmaṃ akaṃsu. Te dve pi dārake gahetvā attano vasanaṭṭhānam eva āgatā. Tesam tattha vasantānaṃ ayaṃ Panthadārako aññe dārake cullapitā ti ayyako ti ayyakā ti vadante sutvā mātaraṃ pucchi: "amma aññe dārakā cullapitā ti ayyako ti ayyakā ti vadanti, amhākaṃ ñātakā n' atthīti". "Āma tāta, tumhākaṃ ettha ñātakā n' atthi, Rājagahanagare pana vo dhanaseṭṭhi nāma ayyako, tattha tumhākaṃ bahuñātakā" ti. "Kasmā tattha na gacchāma ammā" ti. Sā attano agamanakāraṇaṃ puttassa kathetvā puttesu punappuna kathentesu sāmikaṃ āha:*
4. *"ime dārakā ativiya kilamenti, kiṃ no mātāpitāro disvā maṃsaṃ khādissanti, ehi dārakānaṃ ayyakakulaṃ dassemā" 'ti. "Ahaṃ sammukhā va ṭhātuṃ na sakkhissāmi, taṃ pana tattha nayissāmīti". "Sādhu ayya, yena kenaci nayena dārakānaṃ ayyakakulam eva datṭhuṃ vaṭṭatīti".*
5. *Dve pi janā dārake ādāya anupubbena Rājagahaṃ patvā nagaradvāre ekissā sālāya nivāsaṃ kappetvā dārakamātā dve dārake gahetvā āgatabhāvaṃ mātāpitunnaṃ ārocāpesi. Te taṃ sāsanaṃ sutvā "saṃsāre carantānaṃ na putto dhītā nāma n' atthi, te amhākaṃ mahāparādhikā, na sakkā tehi amhākaṃ cakkhupathe ṭhātuṃ, ettakaṃ pana nāma dhanam gahetvā dve pi janā phāsukaṭṭhānaṃ gantvā jīvantu, dārake pana idha pesentū" ti. Seṭṭhidhītā mātāpitūhi pesitaṃ dhanam gahetvā dārake āgatadūtānaṃ yeva hatthe datvā pesesi.*
6. *Dārakā ayyakakule vaddhanti. Tesu Cullapanthako atidharo, Mahāpanthako pana ayyakena saddhiṃ Dasabalassa dhammakathaṃ sotuṃ gacchati. Tassa niccaṃ Satthu sammukhā dhammaṃ suṇantassa pabbajjāya cittaṃ nami. So ayyakaṃ āha: "sace tumhe sampaṭicchatha ahaṃ pabbajeyyan" ti. "Kiṃ vadesi tāta, mayhaṃ sakalalokassāpi pabbajato tav' eva pabbajjā bhaddikā, sace sakkosi pabbaja tātā" 'ti sampaṭicchitvā Satthu santikaṃ gato. Satthā "kiṃ mahāseṭṭhi dārako te laddho" ti. "Āma bhante, ayaṃ dārako mayhaṃ nattā 'tumhākaṃ santike pabbajāmīti āha".*

[p. 116]

7. [...] *Satthā aññataraṃ piṇḍacārikaṃ "imaṃ dārakaṃ pabbājehīti" āṇāpesi. Thero tassa tacapañcakakammaṭṭhānaṃ ācikkhitvā pabbājesi. So bahuṃ Buddhavacanaṃ*

uggaṇhitvā paripuṇṇavasso upasampadaṃ labhi, upasampanno yonisomanasikāre kammaṃ karonto arahattam pāpuṇi. So jhānasukhena maggasukhena ca vītināmento cintesi: "sakkā nu kho imaṃ sukhaṃ Cullapanthakassa dātun" ti. Tato ayyakaseṭṭhissa santikaṃ gantvā "mahāseṭṭhi sace tumhe sampaṭicchatha ahaṃ Cullapanthakaṃ pabbājeyyan" ti āha. "Pabbājetha bhante" ti. Thero Cullapanthakadārakaṃ pabbājetvā dasasu sīlesu paṭiṭṭhāpesi. Cullapanthakasāmaṇero pabbajitvā va dandho ahoṣi.

*Padumaṃ yathā kokanadaṃ sugandhaṃ
pāto siyā phullam avītagandhaṃ
Aṅgīrasam passa virocamānaṃ
tapantaṃ ādiccam iv' antalikkhe ti*

8. *imaṃ ekaṃ gātham catuhi māsehi gaṇhituṃ nāsakkhi. So kira Kassapasammāsambuddhakāle pabbajitvā pañṇavā hutvā aññatarassa dandhabhikkhuno uddesagahaṇakāle parihāsaḷeṃ akāsi. So bhikkhu tena parihāsenā lajjito n' eva uddesaṃ gaṇhi na sajjhāyam akāsi.*
9. *Tena kammenāyaṃ pabbajitvā va dandho jāto, gahitagahitaṃ padaṃ upari upari gaṇhantassa nassati, tassa imam eva gātham gahetuṃ vāyamantassa cattāro māsā atikkantā. Atha naṃ Mahāpanthako āha: "Panthaka, tvaṃ imasmiṃ sāsane abhabbo, catuhi māsehi ekaṃ gātham pi gahetuṃ na sakkosi, pabbajitakiccaṃ pana tvaṃ kathaṃ matthakaṃ pāpessasi, nikkhama ito vihārā" ti nikkadḍhi. Cullapanthako Buddhasāsane sinehena gihibhāvaṃ na pattheti. Tasmīṃ ca kāle Mahāpanthako bhattuddesako hoti. Jīvako Komārabhacco bahuṃ gandhamālaṃ ādāya attano ambavanaṃ gantvā Satthāraṃ pūjetvā dhammaṃ sutvā uṭṭhāyāsanaṃ Dasabalaṃ vanditvā Mahāpanthakaṃ upasaṃkamitvā "kittakā bhante Satthu santike bhikkhū" ti pucchi. "Pañcamattāni satānīti." "Sve bhante buddhapamukhāni pañca bhikkhusatāni ādāya amhākaṃ nivesane bhikkhaṃ gaṇhathā" 'ti. "Upāsaka, Cullapanthako nāma dandho avirūḷhidhammo, taṃ ṭhapetvā sesānaṃ nimantaṇaṃ paṭicchāmīti" thero āha.*

[p. 117]

10. [...] *Taṃ sutvā Cullapanthako cintesi: "thero ettakānaṃ bhikkhūnaṃ nimantaṇaṃ paṭicchanto maṃ bāhiraṃ katvā paṭicchati, nissamsayaṃ mayhaṃ bhātikassa mayi*

cittam bhinnaṃ bhavissati, kiṃ dāni mayhaṃ iminā sāsanaena, gihī hutvā dānādīni puññāni karonto jīvissāmīti" so punadivase pāto va "gihī bhavissāmīti" pāyāsi. Satthā paccūsakāle yeva lokaṃ olokeno imaṃ kāraṇaṃ disvā paṭhamataraṃ gantvā Cullapanthakassa gamanamagge dvārakoṭṭhake caṃkamanto aṭṭhāsi. Cullapanthako gharā nikkhamanto Satthāraṃ disvā upasaṃkamitvā vandi. Atha naṃ Satthā "kahaṃ pana tvaṃ Cullapanthaka imāya velāya gacchasīti" āha. "Bhātā maṃ bhante nikkadḍhati, tenāhaṃ vibbhamituṃ gacchamīti. "Cullapanthaka, tava pabbajjā nāma mama santakā, bhātarā nikkadḍhito kasmā mama santikaṃ nāgañchi, ehi kin te gihibhāvena, mama santike bhavissasīti" Cullapanthakaṃ ādāya gantvā gandhakuṭipamukhe nisīdāpetvā "Cullapanthaka puratthābhimukho hutvā imaṃ pilotikaṃ rajoharaṇaṃ rajoharaṇaṃ ti parimajjanto idh' eva hohīti" iddhiyā abhisamkhaṭaṃ parisuddhaṃ pilotikaṃ datvā kāle ārocite bhikkhusaṃghaparivuto Jīvakassa gehaṃ gantvā paññattāsane nisīdi. Cullapanthako pi suriyaṃ olokeno taṃ pilotikakhaṇḍaṃ rajoharaṇaṃ rajoharaṇaṃ ti parimajjanto nisīdi. Tassa taṃ pilotikakhaṇḍaṃ parimajjantassa parimajjantassa kiliṭṭhaṃ ahosi. Tato cintesi: "idaṃ pilotikakhaṇḍaṃ ativiya parisuddhaṃ, imaṃ pana attabhāvaṃ nissāya purimapakatim vijahitvā evaṃ kiliṭṭhaṃ jātaṃ, aniccā vata saṃkhārā ti khayavayaṃ paṭṭhapento vipassanaṃ vaddhesi. Satthā Cullapanthakassa cittaṃ vipassanaṃ ārūḷhan ti ñatvā "Cullapanthaka, tvaṃ 'etaṃ pilotikakhaṇḍaṃ eva saṃkiliṭṭhaṃ rajarañjitaṃ jātaṃ' ti mā saññaṃ kari, abbhantare pana te rāgarajādayo atthi, te harāhīti vatvā obhāsaṃ vissajjetvā purato nisinno viya paññāyamānarūpo hutvā imā gāthā abhāsi:

*Rāgo rajo na ca pana reṇu vuccati,
rāgass' etaṃ adhivacanaṃ rajo ti
etaṃ rajaṃ vipajahitvā bhikkhavo
viharanti te vigatarajassa sāsane.*

[p. 118]

118 I. Doso rajo --pe--.

*Moho rajo na ca pana reṇu vuccati,
mohass' etaṃ adhivacanaṃ rajo ti*

*etaṃ rajaṃ vippajahitvā bhikkhavo
viharanti te vigatarajassa sāsane ti.*

11. *Gāthāpariyosāne Cullapanthako saha paṭisambhidāhi arahattam pāpuṇi, Paṭisambhidāhi yev' assa tīṇi Piṭakāni āgamimsu. So kira pubbe rājā hutvā nagaraṃ padakkhiṇaṃ karonto nalāṭato sede muñcante parisuddhena sāṭakena nalāṭantaṃ puñji. Sāṭako kiliṭṭho ahosi. So "imaṃ sarīraṃ nissāya evarūpo parisuddho sāṭako pakatiṃ jahitvā kiliṭṭho jāto, aniccā vata saṃkhāra" ti aniccasaññaṃ paṭilabhi, tena kāraṇen' assa rajoharaṇaṃ eva paccayo jāto. Jīvako pi kho Komārabhacco Dasabalassa dakkhiṇodakaṃ upanāmesi. Satthā "nanu Jīvaka vihāre bhikkhū atthīti" hatthena pattaṃ pidahi. Mahāpanthako "nanu bhante vihāre n' atthi bhikkhū ti" āha. Satthā "atthi Jīvakā" 'ti āha. Jīvako "tena hi bhaṇe gaccha, vihāre bhikkhūnaṃ atthibhāvaṃ vā natthibhāvaṃ vā jānāhīti" purisaṃ pesesi. Tasmīṃ khaṇe Cullapanthako "mayhaṃ bhātiko 'vihāre bhikkhū n' atthīti' bhaṇati, vihāre bhikkhūnaṃ atthibhāvaṃ assa pakāsessāmīti" sakalaṃ ambavanaṃ bhikkhūnañ ñeva pūresi. Ekacce bhikkhū cīvarakammaṃ karonti, ekacce rajanakammaṃ, ekacce sajjhāyaṃ karontīti evaṃ aññamaññaṃ asadisāṃ bhikkhusahassaṃ māpesi. So puriso vihāre bahū bhikkhū disvā nivattivā "ayya sakalaṃ ambavanaṃ bhikkhūhi paripuṇṇaṃ" ti Jīvakassa ārocesi. Thero pi kho tath' eva*

*"Sahassakkhattuṃ attānaṃ nimminivāna Panthako
nisīdi ambavane ramme yāva kālappavedanā" ti.*

12. *Atha Satthā taṃ purisaṃ āha: "vihāraṃ gantvā 'Satthā Cullapanthakaṃ nāma pakkosātīti' vadehīti". Tena gantvā tathā vutte "ahaṃ Cullapanthako ahaṃ Cullapanthako" ti mukhasahassaṃ uṭṭhahi. Puriso gantvā "sabbe pi kira bhante Cullapanthakā yeva nāmā" 'ti āha. "Tena hi tvaṃ gantvā yo 'ahaṃ Cullapanthako' ti paṭhamaṃ vadati taṃ hatthe gaṇha, [p. 119] [...] avasesā antaradhāyissantīti". So tathā akāsi.*
13. *Tāvad eva sahasamattā bhikkhū antaradhāyimsu. Thero gatena purisena saddhiṃ agamāsi. Satthā bhattakiccapariyosāne Jīvakaṃ āmantesi: "Jīvaka, Cullapanthakassa*

pattaṃ gaṇha, ayan te anumodanaṃ karissatīti". Jīvako tathā akāsi. Thero sīhanādaṃ nadanto taruṇasīho viya tīhi Piṭakehi saṃkhobhetvā anumodanaṃ akāsi.

14. *Satthā utthāyāsanaṃ bhikkhusaṃghaparivāro vihāraṃ gantvā bhikkhūhi vatte dassite utthāyāsanaṃ gandhakuṭipamukhe thatvā bhikkhusaṃghassa Sugatovādaṃ datvā kammaṭṭhānaṃ kathetvā bhikkhusaṃghaṃ uyyojetvā surabhogandhavāsitaṃ gandhakuṭiṃ pavisitvā dakkhiṇena passena sīhaseyyaṃ upagato. Atha sāyaṇhasamaye dhammasabhāyaṃ bhikkhū ito c' ito ca samosarivā rattakambalasāṇiṃ parikkhipantā viya nisīditvā Satthu guṇakathaṃ ārabhiṃsu: "āvuso Mahāpanthako Cullapanthakassa ajjhāsayaṃ ajānanto 'catuhi māsehi ekaṃ gāthaṃ gaṇhituṃ na sakkoti, dandho ayan' ti vihārā nikkadḍhi, Sammāsambuddho pana attano anuttaradhammarājatāya ekasmiṃ yev' assa antarabhatte saha paṭisambhidāya arahattaṃ adāsi, tīhi Piṭakāni paṭisambhidāhi yeva āgatāni, aho Buddhānaṃ balan nāma mahantaṃ" ti.*
15. *Atha Bhagavā dhammasabhāyaṃ imaṃ kathāpavattiṃ ñatvā "ajja mayā gantuṃ vaṭṭatīti" Buddhaseyyāya utthāya surattadupaṭṭaṃ nivāsetvā vijjullatā viya kāyabandhanaṃ bandhitvā rattakambalasadisaṃ Sugatamahācīvaraṃ pārupitvā surabhogandhakuṭito nikkhamma mattavaravāraṇasīhavikkantavilāsenā anantāya Buddhalīlāya dhammasabhāyaṃ gantvā alaṃkatamaṇḍapamajjhe supaññattavarabuddhāsanaṃ abhiruyha chabbaṇṇabuddharasmiyo vissajjento aṇṇavakucchiṃ obhāsayaṃāno Yugandharamatthake bālasuriyo viya āsanamajjhe nisīdi.*
16. *Sammāsambuddhe pana āgatamate bhikkhusaṃgho kathaṃ pacchinditvā tuṅhī ahosi. Satthā mudukena mettacittena parisā oloketvā "ayaṃ parisā ativiya sobhati, ekassa pi hatthakukkuccaṃ vā pādakukkuccaṃ vā ukkāsitāsaddo vā khipitāsaddo vā n' atthi, sabbe p' ime Buddhagāravena sagāravā Buddhatejena tajjitā mayi āyukappam pi akathetvā nisinne paṭhamaṃ kathaṃ samuṭṭhāpetvā na kathessanti, kathāsamuṭṭhāpanavattan nāma mayā va jānitabbaṃ, aham eva paṭhamaṃ kathessāmīti madhurena brahmassarena bhikkhū āmantetvā "kāya nu 'ttha bhikkhave etarahi kathāya sannisinnā, [p. 120] [...] kā ca pana vo antarākathā vipakatā ti āha. "Bhante, na mayaṃ imasmim thāne nisinnā aññaṃ tiracchānakathaṃ kathema, tumhākaṃ yeva pana guṇe vaṇṇayamānā nisinn' amhā" 'ti, "āvuso, Mahāpanthako Cullapanthakassa ajjhāsayaṃ ajānanto -pe- aho Buddhānaṃ balan nāma mahantaṃ" ti. Satthā bhikkhūnaṃ kathaṃ*

sutvā "bhikkhave, Cullapanthako maṃ nissāya idāni tāva dhammesu
dhammamahantataṃ patto, pubbe pana maṃ nissāya bhogesu pi bhogamahantataṃ
pāpunīti" āha. Bhikkhū tass' atthassa āvibhāvattaṃ Bhagavantam yāciṃsu. Bhagavā
bhavantarena paṭicchannaṃ kāraṇaṃ pākaṭaṃ akāsi:

17. Atīte Kāsiraṭṭhe Bārāṇasiyaṃ Brahmadatte rajjaṃ kārente Bodhisatto seṭṭhikule
nibbattivā vayappatto seṭṭhiṭṭhānaṃ labhivā Cullakaseṭṭhi nāma ahoṣi. So paṇḍito
vyatto sabbanimittāni jānāti. So ekadivasaṃ rājūpaṭṭhānaṃ gacchanto antaravīthiyaṃ
matamūsikaṃ disvā taṃkhaṇe nakkhattaṃ samānetvā idam āha: "sakkā cakkhumatā
kulaputtena imaṃ unduraṃ gahetvā dārābharaṇaṃ vā kātuṃ kammante ca payojetun"
ti. Aññataro duggatakulaputto taṃ seṭṭhissa vacanaṃ sutvā "nāyaṃ ajānitvā
kathessatīti" mūsikaṃ gahetvā ekasmiṃ āpaṇe biḷālass' atthāya datvā kākaṇikaṃ labhi.
18. Tāya kākaṇikāya phāṇitaṃ gahetvā ekena kuṭena pānīyaṃ gaṇhi. So araññato
āgacchante {mālākāre} disvā thokaṃ thokaṃ phāṇitakhaṇḍaṃ datvā uluṃkena pānīyaṃ
adāsi. Te tassa ekekaṃ pupphamuṭṭhiṃ adamsu. So tena pupphamūlena punadivase pi
phāṇitaṃ ca pānīyaghaṭaṃ ca gahetvā pupphārāmam eva gato. Tassa taṃ divasaṃ
mālākārā aḍḍhocitake pupphagacche datvā agamaṃsu. So na cirass' eva iminā upāyena
aṭṭha kahāpaṇe labhi. Puna ekasmiṃ vātavuṭṭhidivase rājuyyāne bahū sukkhadaṇḍakā
ca sākhā ca palāsaṃ ca vātena patitaṃ hoti. Uyyānapālo chaḍḍetuṃ upāyaṃ na passati.
[p. 121]

19. [...] So tattha gantvā "sace imāni dārupaṇṇāni mayhaṃ dassasi ahan te imāni
sabbāni nīharissāmīti" uyyānapālaṃ āha. So "gaṇha ayyā" 'ti sampaṭicchhi.
Cullantevāsiko dārakānaṃ keḷimaṇḍalaṃ gantvā phāṇitaṃ datvā muhuttana sabbāni
dārupaṇṇāni nīharāpetvā uyyānavāre rāsimaṃ kāresi. Tadā rājakumbhakāro
rājakulānaṃ bhājanānaṃ pacanattāya dārūni pariyesamāno uyyānavāre tāni disvā
tassa hatthato vikkiṇitvā gaṇhi. Taṃ divasaṃ Cullantevāsiko dāruvikkayena soḷasa
kahāpaṇe cāṭiādīni ca pañca bhājanāni labhi. So catuvīsatiyā kahāpaṇesu jātesu "atthi
ayaṃ upāyo mayhan" ti nagaradvārato avidūraṭṭhāne ekaṃ pānīyacāṭiṃ ṭhapetvā
pañcasate tiṇahārake pānīyena upaṭṭhahi. Te āhaṃsu: "tvaṃ samma amhākaṃ
bahūpakāro, kin te karomā" 'ti. So "mayhaṃ kicce uppanne karissathā" 'ti vatvā ito c' ito
ca vicaranto thalapathakammikena ca jalapathakammikena ca saddhiṃ mittasanthavaṃ

akāsi. Tassa thalapathakammiko "sve imaṃ nagaraṃ assavāṇijako pañca assasatāni gahetvā āgamissatīti" ācikkhi. So tassa vacanaṃ sutvā tiṇahārake āha: "ajja mayhaṃ ekekaṃ tiṇakalāpaṃ detha, mayā ca tiṇe avikkīte attano tiṇaṃ mā vikkiṇathā" 'ti. Te "sādhū" 'ti sampaticchitvā pañca tiṇakalāpasatāni āharitvā tassa ghare pātayimsu. Assavāṇijo sakalanagare assānaṃ tiṇaṃ alabhivā tassa sahasaṃ datvā taṃ tiṇaṃ gaṇhi. Tato katipāhaccayena tassa jalapathakammikasahāyako ārocesi: "paṭṭanaṃ mahānāvā āgatā" ti.

20. So "atthi ayaṃ upāyo" ti aṭṭhahi kahāpaṇehi sabbaparivārasampannaṃ tāvakālikaṃ rathaṃ gahetvā mahantena yasena nāvāpaṭṭanaṃ gantvā ekaṃ aṅgulimuddikaṃ nāvāya saccakāraṃ datvā avidūraṭṭhāne sāṇiṃ parikkhipāpetvā nisinno purise āṇāpesi: "bāhirato vāṇijesu āgatesu tatiyena pāṭihārena ārocethā" 'ti.

[p. 122] [...] "Nāvā āgatā" ti sutvā Bārāṇasito satamattā vāṇijā "bhaṇḍaṃ gaṇhāmā" 'ti āgamimsu. "Bhaṇḍaṃ tumhe na labhissatha, asukaṭṭhāne nāma mahāvāṇijena saccakāro dinno" ti. Te taṃ sutvā tassa santikaṃ āgatā. Pādamūlikapurisā purimasāññāvasena tatiyena pāṭihārena tesāṃ āgatabhāvaṃ ārocesuṃ. Te satamattāpi vāṇijā ekekaṃ sahasaṃ datvā tena saddhiṃ nāvāya paṭṭikā hutvā puna ekekaṃ sahasaṃ datvā pattim vijjāpetvā bhaṇḍaṃ attano santakaṃ akamsu.

21. Cullantevāsiko dve satahasasāni gaṇhitvā Bārāṇasiṃ āgantvā "kataññunā bhavituṃ vaṭṭatīti" ekaṃ satahasasaṃ gāhāpetvā Cullakaseṭṭhissa samīpaṃ gato. Atha naṃ seṭṭhi "kin te tāta katvā idaṃ dhaṇaṃ laddhan" ti pucchi. So "tumhe kathitaupāye ṭhatvā catumāsabbhantaren' eva laddhan" ti matamūsikaṃ ādiṃ katvā sabbāṃ vatthuṃ kathesi. Cullamahāseṭṭhi tassa vacanaṃ sutvā "na dāni evarūpaṃ dāraṃ parasantakaṃ kātuṃ vaṭṭatīti" vayappattaṃ dhītaraṃ datvā sakalakuṭumbassa sāmikaṃ akāsi. So seṭṭhino accayena tasmim nagare seṭṭhiṭṭhānaṃ labhi. Bodhisatto pi yathākammaṃ āgamāsi.
22. Sammāsambuddho pi imaṃ dhammadesanaṃ kathetvā abhisambuddho va imaṃ gāthaṃ kathesi:

Ja_I,1.4(=4).1: Appakena pi medhāvī pābhatena vicakkhaṇo
samuṭṭhāpeti attānaṃ anuṃ aggīva santhaman ti. || Ja_I:4 ||

23. Tattha appakena pīti thokenāpi parittakenāpi, medhāvīti paññavā, pābhatenā 'ti bhaṇḍamūlena, vicakkhaṇo ti vohārakusalo, samuṭṭhāpeti attānaṃ ti mahantaṃ dhaṇaṃ

ca yasañ ca uppādetvā tattha attānaṃ sañṭhapeti patiṭṭhāpeti, yathā kim: aṇuṃ aggiva santhamaṃ, yathā paṇḍito puriso parittaṃ aggiṃ anukkamena gomayacuñṇādīni pakkhipitvā mukhavātena dhamanto samuṭṭhāpeti vaḍḍheti mahantaṃ aggikkhandhaṃ karoti evam eva paṇḍito thokam pi pābhatam labhitvā nānāupāyehi payojetvā dhanañ ca yasañ ca vaḍḍheti vaḍḍhetvā ca pana tattha attānaṃ patiṭṭhāpeti, [p. 123][...] tāya eva vā pana dhanayasamahantatāya attānaṃ samuṭṭhāpeti, abhiññātaṃ pākaṭaṃ karotīti attho.

24. *Iti Bhagavā "bhikkhave, Cullapanthako maṃ nissāya idāni dhammesu dhammamahantataṃ patto, pubbe pana bhogesu pi bhogamahantataṃ pāpuṇīti".*
25. *Evaṃ imaṃ dhammadesanaṃ dassetvā dve vatthūni kathetvā anusandhiṃ ghaṭetvā jātakaṃ samodhānesi: "Tadā Cullantevāsiko Cullapanthako ahosi, Cullakamahāseṭṭhi pana aham eva ahosin" ti desanaṃ niṭṭhapesi. Cullakaseṭṭhijātakaṃ.*

Fuente primaria en lenguaje pāli, Fausbøll, V. (ed.). 1877–1896. *The Jātaka Together with its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*. 6 vols. London: Trübner and Co. vol. I, pp. 114–123, recuperada desde *University of Edinburgh* (2021): <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/jatakathavannana-4/>.

Rok 3-22

- T0152_.03.0013c24: (二二)昔者菩薩爲大理家。積寶齊國。常好濟
- T0152_.03.0013c25: 貧惠逮衆生。受一切歸猶海含流。時有友
- T0152_.03.0013c26: 子。以洸蕩之行。家賄消盡。理家愍焉。教之
- T0152_.03.0013c27: 曰。治生以道。福利無盡。以金千兩給子
- T0152_.03.0013c28: 爲本。對曰敬諾。不敢違明誨。即以行賈。
- T0152_.03.0013c29: 性邪行嬖。好事鬼妖。姪蕩酒樂。財盡復窮。
- T0152_.03.0014a01: 如斯五行斲盡其財。窮還守之。時理家門
- T0152_.03.0014a02: 外糞上有死鼠。理家示之曰。夫聰明之
- T0152_.03.0014a03: 善士者。可以彼死鼠治生成居也。有金
- T0152_.03.0014a04: 千兩而窮困乎。今復以金千兩給汝。時

T0152_.03.0014a05: 有乞兒。遙聞斯誨愴然而感。進猶乞食。還
T0152_.03.0014a06: 取鼠去。循彼妙教。具乞諸味。調和炙之。
T0152_.03.0014a07: 賣得兩錢。轉以販菜。致有百餘。以微致
T0152_.03.0014a08: 著。遂成富姓。閑居憶曰。吾本乞兒。緣致斯
T0152_.03.0014a09: 賄乎。寤曰。由賢理家訓彼兒頑。吾致
T0152_.03.0014a10: 斯寶。受恩不報。謂之背明。作一銀案。又
T0152_.03.0014a11: 爲金鼠。以衆名珍滿其腹內。羅著案上。又
T0152_.03.0014a12: 以衆寶瓔珞其邊。具以衆甘。禮彼理家。
T0152_.03.0014a13: 陳其所以。今答天潤。理家曰。賢哉丈夫可
T0152_.03.0014a14: 爲教訓矣。即以女妻之。居處衆諸都以
T0152_.03.0014a15: 付焉。曰汝爲吾後當奉佛三寶。以四等心
T0152_.03.0014a16: 救濟衆生。對曰。必修佛教矣。後爲理家
T0152_.03.0014a17: 之嗣。一國稱孝。佛告諸沙門。理家者吾身
T0152_.03.0014a18: 是也。彼蕩子者調達是。以鼠致富者槃特
T0152_.03.0014a19: 比丘是。調達懷吾六億品經。言順行逆。
T0152_.03.0014a20: 死入太山地獄。槃特比丘。懷吾一句。乃
T0152_.03.0014a21: 致度世。夫有言無行。猶膏以明自賊。斯
T0152_.03.0014a22: 小人之智也。言行相扶。明猶日月。含懷
T0152_.03.0014a23: 衆生成濟萬物。斯大人之明也。行者是地。
T0152_.03.0014a24: 萬物所由生矣。菩薩慈惠度無極行布施
T0152_.03.0014a25: 如是

(T0152_.03.0013c24- T0152_.03.0014a25)

Versiones japonesas

KON 16-28 參長谷男依觀音助得富語 第二十八

1. 今昔、京ニ父母妻子モ無ク、知タル人モ無カリケル青侍有ケリ。長谷ニ參テ、觀音ノ御前ニ向テ、申シテ云ク、「我レ、身貧クシテ一塵ノ便無シ。若シ、此ノ世

ニ此クテ可止クハ、此ノ御前ニシテ干死ニ死ナム。若シ、自然ラ少ノ便ヲモ可與給クハ、其ノ由ヲ夢ニ示シ給ヘ。不然ラム限りハ、更ニ不罷出ジ」ト云テ、低シ臥タリ。

2. 寺ノ僧共此レヲ見テ、「此レハ何ナル者ノ此テハ候フゾ。見レバ、物食フ所有トモ不見ズ。若絶入ナバ、寺ニ穢出来ナムトス。誰ヲ師トハ為ゾ」ト問ヘバ、男ノ云ク、「我貧身也。誰師トセム。只観音ヲ憑奉テ有ル也。更物食フ所無シ」ト。寺ノ僧共此レヲ聞テ、集テ云、「此人偏ニ観音ヲ恐喝奉テ、更ニ寄ル所無シ。寺ノ為ニ大事出来ナムトス。然レバ、集テ此ノ人ヲ養ハム」ト定デ、替々物ヲ食スレバ、其レヲ食テ仏ノ御前ヘヲ不去ズシテ、昼夜ニ念ジ入テ居タルニ、三七日ニモ成ヌ。
3. 其ノ曙ヌル夜ノ夢ニ、御帳ノ内ヨリ僧出デ、此ノ男ニ告テ宣ハク、「汝ガ、前世ノ罪報ヲバ不知ズシテ、強ニ責メ申ス事極テ不当ズ。然レドモ、汝ヲ哀ガ故ニ少シノ事ヲ授ケム。然レバ、寺ヲ出ムニ何物也ト云フトモ、只手ニ当ラム物ヲ不棄シテ、汝ガ給ハル物ト可知ベシ」ト宣フ、ト見テ、夢覺ヌ。
4. 其後、哀ビケル僧ノ房ニ寄テ、物ヲ乞テ食テ出ヅルニ、大門ニシテ跣躑テ低フシニ倒ヌ。起上ル手ニ、不意ニ被拳タル物有リ。見レバ藁ノ筋也。此レヲ「給フ物ニテ有ニヤ」ト思ドモ、夢ヲ憑テ此ヲ不棄シテ返ル程ニ、夜モ曙ヌ。
5. 而ル間虻顔ノ廻ニ飛ブヲ、煩シケレバ木ノ枝ヲ折テ掃ヒ去レドモ、尚同ジ様ニ来バ、虻ヲ手ヲ捕ヘテ腰ヲ此藁筋ヲ以テ引キ括リテ、持タルニ、虻腰ヲ被括レテ飛ビ迷フ。
6. 而ル間、京ヨリ可然キ女、車ニ乗テ参ル。車ノ簾ヲ打チ纏テ居タル児有リ。其形チ美麗也。児ノ云ク、「彼ノ男、其ノ持タル物ハ何ゾ。其レ乞テ得セヨ」ト。馬ニ乗テアル侍来テ云ク、「彼ノ男、其ノ持タル物、若君ノ召スニ、奉レ」ト。男ノ云ク、「此レハ観音ノ給タル物ナレドモ、此ク召セバ奉ラム」ト云テ渡タレバ、「糸哀レニ奉タリ」トテ、「喉乾クラム。此レ食ヨ」トテ大柑子三ツヲ馥シキオ陸奥国紙ニ裹テ、車ヨリ取タレバ、給ハリテ、「藁筋一ツガ大柑子三ツニ成ヌル

事」ト思テ、木ノ枝ニ結ビ付テ、肩ニ打係テ行ク程ニ、品不賤ヌ人忍テ侍ナド具シテ、歩ヨリ長谷ヘ参ル有リ。

7. 其ノ人歩ビ極テ只垂ニ垂居タルヲ見レバ、「喉乾テ、水飲セヨ。既ニ挿入トス」ト云ヘドモ、共ノ人々手ヲ迷シテ、「近ク水ヤ有ル」ト騒ギ求ドモ、水無シ。「此ハ何ガセムト為ル」ト云フ間ニ、此ノ男和ラ歩ビ寄タルニ、「此ノ辺近ク、浄キ水有ル所知タリヤ」ト問ヘバ、男ノ云ク、「近クハ水不候ハズ。但シ、何ナル事ノ候カ」ト。人々ノ云ク、「長谷ニ参ラセ給フ人ノ歩極ゼサセ給テ、御喉乾カセ給ヒタレバ、水ヲ求ル也」ト。男ノ云ク、「己レ柑子三ツヲ持タリ。此レ奉ラム」ト。其ノ時ニ、主人ハ極ジテ寝入タルニ、人寄テ驚カシテ、「此ナル男コノ柑子ヲ持タルヲ奉レル也」ト云テ、柑子三ツヲ奉レバ、主人ノ云ク、「我ハ喉乾テ既ニ絶入シタリケルニコソ有ケレ」ト云テ、柑子ヲ食テ、「此ノ柑子無カラマシカバ、旅ノ空ニテ絶入り畢マシ。極テ喜シキ事也。其ノ男ハ何コニ有ゾ」ト問ヘバ、「此ニ候」ト答フ。主人ノ云ク、「彼ノ男ノ喜シト思フ許ノ事ハ、何ガ可為キ。食物ナドハ持来タルカ。食バセテ遣ハセ」ト云ヘバ、其ノ由ヲ男ニ云フニ、旅籠馬皮子馬ナド将来ヌ。即チ、屏幔引キ、畳敷ナドシテ、昼ノ食物此ニテ奉ラムズ。此ノ男ニモ食セタレバ食ヒツ。主人此ノ男ニ云ク、清キ布ヲ三段取出シテ給テ、云ク、「此ノ柑子ノ喜シサハ可云尽クモ無ケレドモ、此ル旅ニテハ何ニカハセムト為ル。只此ハ志ノ初メ許ヲ見スル也。京ニハ其々ニナム有ル。必ズ参レ」トテ其ノ所ヲ去ヌ。
8. 男、布三段ヲ取テ脇ニ挟ムデ、「藁筋一ツガ布三段ニ成ヌル事、此レ観音ノ御助也ケリ」ト、心ノ内ニ喜テ行ク程ニ、其ノ日暮レヌレバ、道辺ナル人ノ小家ニ宿リヌ。夜曙ヌレバ、疾ク起テ行ク程ニ、辰時許ニ、吉馬ニ乗タル者ノ、馬ヲ愛シツヽ、道モ行キ不遣ズ、翔ハセテ、合タリ。「実ニ目出ダキ馬カナ」ト見ル程ニ、此ノ馬俄ニ倒テ、只死ニ死ヌルヲ、主我レニモ非ヌ気色ニテ下テ立テリ。即チ鞍下シツ。「此ハ何ガセムト為ル」ト云ヘドモ、甲斐無クテ死ニ畢ヌレバ、手ヲ打テ泣ク許思テ、賤シノ馬ノ有ルニ鞍置キ替テ乗去ヌ。

9. 従者一人ヲ留テ、「此レ引キ隠セ」ト云ヒ置タレバ、男死タル馬ヲ守リ立テルニ、此ノ男コ歩ビ寄テ云ク、「此ハ何ガナリツル馬ノ俄ニ死ヌルゾ」ト。答テ云ク、「此レハ、陸奥国ヨリ此レヲ財ニテ上リ給ヘルニ、万ノ人欲ガリテ、『直モ不限ズ買ム』ト云ツレドモ、惜ムデ持チ給ヘリツル程ニ、其ノ直一疋ダニ不取ズシテ止ヌ。『皮ヲダニ剥バヤ』ト思ヘドモ、『剥テモ旅ニテハ何ニカハセム』ト思テ、守リ立テル也」ト。
10. 此ノ男ノ云ク、「『實に極キ馬カナ』ト見ツル程ニ、此ク死ヌレバ、命有ル者ハ奇異也。皮剥テモ忽マチニ干得難カリナム。己ハ此ノ辺ニ住メバ、皮ヲ剥ギテ可仕キ事ノ有ル也。己レニ得サセテ返リ給ヒネ」ト云テ、此ノ布+++メヲ+++ハセタレバ、男、「不思ハヌニ所得シタリ」ト思テ、「思ヒ返ス事モヤ有ル」ト思ヘバ、布ノ取テ、逃ルガ如クシテ走去ヌ。
11. 此ノ死タル馬買タル男ノ思ハク、「我レ觀音ノ示現ニ依テ、藁筋一ツヲ取テ柑子三ニ成ヌ。柑子亦布三段ニ成ヌ。此ノ馬ハ、仮ニ死テ、生返テ我ガ馬ト成テ、布三段ガ此馬ニ成ムズルニヤ」ト思テ、買ナルベシ。然ラバ、男手ヲ洗ヒ口ヲ漱テ、長谷ノ御方ニ向テ礼拝シテ、「若シ此レ御助ケニ依ナラバ、速ニ此ノ馬生サセ給ラム」ト念ズル程ニ、馬目ヲ見開テ、頭ヲ持上テ起ムトスレバ、男寄テ手ヲ係テ起シ立テツ。喜シキ事無限シ、「若シ人モゾ来ル」ト思テ、漸ク隠タル方ニ引入レテ、時替マデ息マセテ、本ノ様ニ成ヌレバ、人ノ家ニ引入テ、布一段ヲ以テ賤ノ鞍ニ替ヘテ、此ニ乗テ、京ノ方ニ上ルニ、宇治ノ程ニテ日暮ヌレバ、人ノ家ニ留テ、今一段ヲ以テ馬草、我ガ糧ニ成シテ、曙ヌレバ京へ上ルニ、九条渡ナル人ノ家ヲ見ルニ、物へ行ムズル様ニ出立チ騒グ。
12. 男ノ思ハク、「此ノ馬ヲ京ニ将行ラムト、若シ見知タル人モ有テ、『盜タル』ト被云ムモ由無シ。然レバ此ニテ売ラム。出立スル所ニハ馬要スル物ゾカシ」ト思テ、馬ヨリ下テ寄テ、「馬ヤ買フ」ト問ケレバ、馬ヲ求ル間ニテ、此ノ馬ヲ見ルニ、實ニ吉キ馬ニテ有レバ、喜テ云ク、「只今、絹布ナドハ無キヲ、此ノ南ノ田居ニ有ル田ト、米少トニハ替テムヤ」ト。男ノ云ク、「絹布コソハ要ニハ侍レドモ、馬ノ要有ラバ、只仰ニ随ハム」ト。然レバ、此ノ馬ニ乗り試ムル、實ニ思フ

様也ケレバ、九条田居ノ田一町、米少シニ替ヘツ。男、券ナド拈メ取テ、京ニ髷知タリケル人ノ家ニ行き、宿リテ、其ノ米ヲ糧トシテ、二月許ノ事ナレバ、其ノ田ヲ其ノ渡ノ人ニ預テ令作テ、半ヲバ取テ、其レヲ便トシテ世ヲ過スニ、便リ只付キニ付テ、家ナド儲テ楽シクゾ有ケル。其ノ後ハ、「長谷ノ観音ノ御助ケ也」ト知テ、常ニに参ケリ。

13. 観音ノ靈驗ハ此ク難有キ事ヲゾ示シ給ケル、トナム語り伝ヘタルトヤ。

Mabuchi, *et al.* (2000: 254-261)

UJI 96 長谷寺参籠男預利生事

1. 今は昔、父母、主もなく、妻も子もなく、只一人ある青侍ありけり。すべき方もなかりければ、「観音たすけ給へ」とて、長谷に参りて、御前につぶし伏て申けるやう、「この世にかくてあるべくは、やがて、この御前にて干死に死なん。もしまた、おのずからなる便もあるべくは、そのよしの夢を見ざらんかぎりはおまじ」とて、うつぶし伏したりけるを、寺の僧見て、「こは、いかなる者の、かくては候ぞ。物食所も見えず。かくつぶし伏したれば、寺のためけがらひ出でて、大事に成なん。誰を師にはしたるぞ。いづくにてか物は食ふ」など問ひければ、「かくたよりなき者は師もいかでか侍らん。物たぶる所もなく、あはれと申人もなければ、仏の給はん物をたべて、仏を師と頼み奉りて候なり」と答へければ、寺の僧ども集まりて、「この事、いと不便の事なり。寺のために悪しかりなん。観音をかこち申人にこそあんなれ。是集まりて養ひて候はせん」とて、かはるがはる物を食はせければ、持て来る物を食ひつつ、御前を立ち去らず候ける程に、三七日になりけり。
2. 三七日はてて、明けんとする夜の夢に、御帳より人の出でて、「この男、前世の罪の報いをば知らで、観音をかこち申てかくて候事、いとあやしき事なり。さはあれども、申事のいとおしければ、いささかの事、はからひ給はりぬ。先、すみやかにまかり出でよ。まかり出でんに、なににもあれ、手にあたらん物を取て、

捨ずして持ちたれ。とくとくまかり出でよ」と追はると見て、はい起きて、約束の僧のがり行きて、物うち食て、まかり出でける程に、大門にてけつまづきて、うつぶしに倒れにけり。

3. 起きあがりたるに、あるにもあらず、手に握られたる物を見れば、藁すべといふ物ただ一筋握られたり。仏の賜ふ物にてあるにやあらんと、いとはかなく思へども、仏の計らせ給やうあらんとて、これを手まさぐりにしつつ行程に、蛇一つぶめきて、顔のめぐりにあるを、うるさければ、木の枝を折りて払捨つれども、猶ただ同じやうにうるさふめきければ、捕らへて、腰をこの藁筋にてひき括りて、杖の先につけて持たりければ、腰を括られて、外へはえ行かで、ふめき飛びまはりけるを、長谷に参りける女車の、前の簾をうちかづきゐたる児の、いとうつくしげなるが、「あの男の持ちたる物は何ぞ。かれ乞ひて我に賜べ」と、馬に乗て供にある侍に言ひければ、その侍「その持ちたる物、若公の召すに参らせよ」と言ひければ、「仏の賜びたる物に候へど、かく仰事候へば、参らせ候はん」とて、取らせたりけば、「この男、いとあはれなる男なり。若公の召す物をやすく参らせたる事」と言ひて、大柑子を、「これ、喉渴くらん、食べよ」とて、三、いとかうばしき、陸奥国紙に包みてとらせたりければ、侍、取り伝へて取らす。
4. 藁一筋が大柑子三つになりぬる事、と思ひて、木の枝に結ひつけて、肩にうちかけて行くほどに、故ある人の忍て参るよ、と見えて、侍などあまた具して、かちより参る女房の、歩み困じて、ただたてりに立てりゐたるが、「喉の渴けば、水飲ませよ」とて、消え入るやうにすれば、供の人々、手まどひをして、「近く水やある」と走り騒ぎ求むれど、水もなし。「こは、いかがせんずる。御旅籠馬馬にや、もしある」と問へど、はるかにくれたりとて見えず。ほとほとしきさまに見ゆれば、まことに騒ぎ惑ひて、しあつかふを見て、喉渴きて騒ぐ人よと見ければ、やはら歩み寄りたるに、「ここなる男こそ、水のあり所は知りたるらめ。この辺近く水の清き所やある」と問ひければ、「この四、五町がうちには、清き水候はじ。いかなる事の候にか」と問ひければ、「歩み困ぜさせ給て、御喉の渴かせ給て、水ほしがらせ給に、水のなきが大事なれば、尋ぬるぞ」と言ひければ、

「不便に候御事かな。水の所は遠て、汲て参らば、程へ候なん。これはいかが」とて、包みたる柑子を三つながら取らせたりければ、悦騒ぎて食はせられたれば、それを食て、やうやう目を見あけて、「こは、いかなりつる事ぞ」と言ふ。

5. 「御喉渴かせ給て、『水飲ませよ』と仰せられつるままに、御殿籠り入らせ給つれば、水もとめ候つれども、清き水も候はざりつるに、ここに候男の、思ひがけぬに、その心を得て、この柑子を三つ奉りたりつれば、参らせたるなり」と言ふに、この女房、「我はさは、喉渴きて、絶入りたりけるにこそ、有けれ。『水飲ませよ』と言ひつるばかりは覚ゆれど、その後の事は露覚えぬ。この柑子得えざらましかば、この野中にて消え入りなまし。うれしかりける男かな。この男、いまだあるか」と問へば、「かしこに候」と申す。「その男、しばしあれと言へ。いみじからん事ありとも、絶え入はてなば、かひなくてこそやみなまし。男のうれしと思ふばかりの事は、かかる旅にては、いかがせんずるぞ。食物は持ちて来たるか。食はせてやれ」と言へば、「あの男、しばし候へ」御旅籠馬など参りたらんに、物など食てまかれ」と言へば、「うけ給ぬ」とてみたるほどに、旅籠馬、皮籠馬など来着きたり。「など、かくはるかに後れては参るぞ。御旅籠馬などは常に先だつこそよけれ。
6. とみの事などもあるに、かく後るるはよき事かは」など言ひて、やがて幔引き、畳など敷きて、「水遠かなれど、困ぜさせ給たれば、召し物は、ここにて参らすべきなり」とて、夫どもやりなどして、水汲ませ、食物し出だしたれば、この男に清げにして食はせたり。物を食ふ食ふ、ありつる柑子、なににかならんずらん。観音はからはせ給事なれば、よもむなしくてはやまじ、と思ひたる程に、白くよき布を三むら取り出でて、「これ、あの男に取らせよ。この柑子の喜びは、言ひ尽くすべき方もなけれども、かかる旅の道にては、うれしと思ふばかりの事はいかがせん。これはただ、心ざしのはじめを見するなり。京のおはしまし所はそこそこになん。必ず参れ。この柑子の喜びをばせんずるぞ」と言ひて、布三疋取らせられたれば、悦て布を取りて、藁筋一筋が布三疋になりぬる事と思ひて、腋に挟みてまかるほどに、その日は暮にけり。

7. 道づらなる人の家にとどまりて、明ぬれば鳥とともに起きて行程に、日さしあがりて、辰の時ばかりに、えもいはずよき馬に乗りたる人、この馬を愛しつつ、道も行きやらず、ふるまはするほどに、まことにえもいはぬ馬かな、これをぞ千貫がけなどはいふにやあらん、と見るほどに、この馬にはかに倒れて、ただ死に死ぬれば、主、我にもあらぬ気色にて、下りて立みたり。手惑ひして、従者どもも鞍下ろしなどして、「いかがせんずる」と言へど、もかひなく死にはてぬれば、手を打ち、あさましがり、泣ぬばかりに思ひたれど、すべき方なくて、あやしの馬のあるに乗りぬ。
8. 「かくてここにありとも、すべきやうもなし。我等は去なん。これ、ともかくもして、引き隠せ」とて、下種男を一人とどめて去ぬれば、この男見て、この馬、わが馬にならんとて死ぬるにこそあんめれ。藁一筋柑子三になりぬ。柑子三つが布三むらになりたり。この布の馬に成るべきなめりと思ひて、歩み寄りて、この下種男に言ふやう、「こは、いかなりつる馬ぞ」と問ひければ、「陸奥国より得させ給へる馬なり。よろづの人のほしがりて、価も限らず買はんと申つるをも惜しみて、放ち給はずして、今日かく死ぬれば、その価少分をも取らせ給はずなりぬ。おのれも、皮をだに剥がばやと思へど、旅にてはいかがすべきと思て、まもり立て侍なり」と言ひければ、「その事なり。いみじき御馬かなと見侍りつるに、はかなくかく死ぬる事、命あるものはあさましき事なり。まことに、旅にては皮剥ぎ給たりとも、え干し給はじ。おのれはこの辺に侍れば、皮剥ぎて使ひ侍らん。得させておはしね」とて、この布を一匹とらせたれば、男、思はずなる所得したりと思ひて、思ひぞ返すとや思ふらん、布を取るままに、見だにも返らず走り去ぬ。
9. 男、よくやり果てて後、手かき洗ひて、長谷の御方の向ひて、「この馬、生けて給はらん」と念じみたるほどに、この馬、目を見あくるままに、頭をもたげて、起きんとしければ、やはら手をかけて起しぬ。うれしき事限なし。遅れて来る人もぞある、また、ありつる男もぞ来るなど、あやうく覚えければ、やうやう隠れ

の方に引入て、時移るまで休めて、もとのやうに心地もなりにければ、人のもとに引きもて行きて、その布一匹して、轡やあやしの鞍にかへて馬に乗りぬ。

10. 京ざまに上る程に、宇治わたりて日暮れにければ、その夜は人のもとに泊まりて、今一匹の布して馬の草、わが食物などにかへて、その夜は泊まりて、つとめていくとく京ざまにのぼりければ、九条わたりなる人の家に、物へ行かんずるやうにて、立騒ぐ所あり。この馬、京に率て行きたらん、見知りたる人ありて、盗みたるかなと言はれんもよしなし。やはらこれを売てばやと思て、かやうの所に馬など用なるものぞかして、下り立て、寄りて、「もし馬などや買はせ給ふ」と問ひければ、馬がなと思ひけるほどにて、この馬を見て、「いかがせん」と騒ぎて、「只今、かはり絹などはなきを、この鳥羽の田や米などにはかへてんや」と言ひければ、なかなか、絹よりは第一の事なりと思て、「絹や銭などこそ用には侍れ。おのれは旅なれば、田ならば何にかはせんずと思給ふれど、馬の御用あるべくは、ただ仰にこそしたがはめ」と言へば、この馬に乗り試み、馳せなどして、「ただ思ひつるさまなり」と言ひて、この鳥羽の近き田三町、稲すし、米などとらせて、やがてこの家を預けて、「おのれ、もし命ありて、帰上りたらば、その時返し得させ給へ。上らざらんかぎりは、かくてみ給へれ。もしまた、命絶えて、なくもなりなば、やがて我が家にして居給へ。子も侍らねば、とかく申人もよも侍らじ」と言ひて、預けて、やがて下りにければ、その家に入居て、みたりける米、稲など取置きて、ただひとりなりけれど、食物ありければ、傍、その辺なりける下種など出で来て、使はれなどして、ただありつきに居つきにけり。
11. 二月ばかりの事なりければ、その得たりける田を、なからは人に作らせ、いまなからは我料に作らせたりけるが、人の方のもよけれども、それは世の常にて、おのれが分とて作たるは、ことのほか多く出で来たりければ、稲多く刈置きて、それよりうち始め、風の吹きつくるやうに徳つきて、いみじき徳人にてぞありける。その家あるじも音せずなりにければ、その家も我物にして、子孫など出で来て、ことのほかに栄えたりけるとか。 (Takahashi & Masuko, 2018a: 738-757)

Anexo VI Transcripciones de las versiones analizadas del UJI 164

Fuente original: *Saccaṃkirajātaka*. (Ja 73)

1. *Saccaṃ kirevam āhaṃsū 'ti. Idam Satthā Veḷuvane viharanto vadhāya parisakkanam ārabha kathesi. Bhikkhusaṃghasmiṃ hi dhammasabhāyaṃ nisīditvā "āvuso Devadatto Satthu guṇaṃ na jānāti, vadhāya yeva parisakkatīti" Devadattassa aguṇaṃ kathente Satthā āgantvā "kāya nu 'ttha bhikkhave etarahi kathāya sannisinnā"*
[p. 323]
2. *[...] ti pucchitvā "imāya nāmā" 'ti vutte "na bhikkhave idān' eva Devadatto mayhaṃ vadhāya parisakkati, pubbe pi parisakki yevā" 'ti vatvā atītaṃ āhari:*
Atīte Bārāṇasiyaṃ Brahmaḍatto rajjaṃ kāresi.
3. *Tassa Duṭṭhakumāro nāma putto ahosi kakkhaḷo pharuso pahaṭāsīvisopamo, anakkositvā vā apaharivā vā kenaci saddhiṃ na katheti, so antojanassa ca bahijanassa ca akkhimhi patitarajaṃ viya khādituṃ āgatapisāco viya ca amanāpo ahosi ubbejanīyo. So ekadivasam nadīkīlaṃ kīlitukāmo mahantena parivārena nadītīraṃ agamāsi. Tasmīṃ khaṇe mahāmegho uṭṭhahi. Disā andhakārā jātā. So dāsapessajanaṃ āha: "etha bhaṇe, maṃ gahetvā nadīmajjhaṃ netvā nahāpetvā ānethā" 'ti.*
4. *Te taṃ tattha netvā "kin no rājā karissati, imaṃ pāpapurisaṃ etth' eva māremā" 'ti mantayitvā "ettha gaccha kāḷakaṇṇīti" uduke naṃ opilāpetvā paccuttarivā tīre aṭṭhaṃsu. "Kahaṃ kumāro' ti ca vutte na mayaṃ kumāraṃ passāma, meghaṃ uṭṭhitaṃ disvā uduke nimujjitvā purato āgato bhavissatīti" amaccā rañño santikaṃ agamaṃsu. Rājā "kahaṃ me putto" ti pucchi. "Na jānāma deva, megho uṭṭhito, purato āgato bhavissatīti saññāya āgat' amhā" 'ti. Rājā dvāraṃ vivarāpetvā nadītīraṃ gantvā "vicinathā" 'ti tattha tattha vicināpesi. Koci kumāraṃ nāddasa. So pi kho meghandhakāre deve vassante nadiyā vuyhamāno ekaṃ dārukhandhaṃ disvā tattha nisīditvā maraṇabhayatajjito paridevamāno gacchati. Tasmīṃ pana kāle Bārāṇasi-vāsī eko seṭṭhi nadītīre cattālīsakoṭidhanaṃ nidahitvā dhanatanhāya dhanapiṭṭhe sappo hutvā nibbatti. Aparo tasmīṃ yeva padese tiṃsakoṭīyo nidahitvā dhanatanhāya tatth' eva unduro hutvā nibbatti. Tesam vasanaṭṭhānaṃ udakaṃ pāvīsi. Te udakassa pavīṭṭhamaggen' eva nikkhamitvā sotaṃ chindantā gantvā naṃ rājakumārena abhinisinnaṃ rukkhakkhandhaṃ patvā eko ekaṃ koṭiṃ itaro itaraṃ āruyha khandhapiṭṭhe va nipajjīmsu.*
[p. 324]

5. [...] Tassā yeva kho pana nadiyā tīre eko simbalirukkho atthi, tatth' eko suvapotako vasati. So pi rukkho udakena dhotamūlo nadīpiṭṭhe pati. Suvapotako deve vassante uppativā gantum asakkonto gantvā tass' eva khandhassa ekapasse nilīyi. Evaṃ te cattāro janā ekato vuyhamānā gacchanti. Bodhisatto pi kho tasmim kāle Kāsiraṭṭhe udiccabrāhmaṇakule nibbattivā vuddhippatto isipabbajjaṃ pabbajivā ekasmim nadīnivattane paṇṇasālaṃ māpetvā vasati. So aḍḍharattasamaye caṃkamamāno tassa rājakumārassa balavaparidevanasaddaṃ sutvā cintesi:

6. "mādise nāma mettānuddayasampanne tāpase passante etassa purisassa maraṇaṃ ayuttaṃ, udakato uddharitvā tassa jīvitadānaṃ dassāmīti" so taṃ "mā bhāyi, mā bhāyīti" assāsetvā udakasotaṃ chindanto gantvā taṃ dārukkhandhaṃ ekāya koṭiyā gahetvā ākaḍḍhanto nāgabalo thāmasampanno ekavegena tīraṃ patvā kumāraṃ ukkhipivā tīre patiṭṭhāpesi. Te pi sappādayo disvā ukkhipivā assamapadaṃ netvā aggim jāletvā "te dubbalatarā" ti paṭhamaṃ sappādīnaṃ sarīraṃ sedetvā pacchā rājakumārassa sarīraṃ sedetvā tam pi ārogaṃ katvā āhāraṃ dento pi paṭhamaṃ sappādīnaṃ yeva datvā pacchā tassa phalāphalāni upanāmesi. Rājakumāro "ayaṃ kūṭatāpaso maṃ rājakumāraṃ agaṇetvā tiracchānagatānaṃ sammānaṃ karotīti" Bodhisatte āghātaṃ bandhi. Tato katipāhaccayena sabbesu pi tesu thāmabalappattesu nadiyā oghe pacchinne sappo tāpasam vanditvā āha: "bhante tumhehi mayhaṃ mahā upakāro kato, na kho panāhaṃ daḷiddo, asukaṭṭhāne me cattālīsa hiraññakoṭiyo nidahitā, tumhākaṃ dhanena kicce sati sabbam etaṃ dhanam tumhākaṃ dātuṃ sakkomi, taṃ thānaṃ āgantvā 'dīghā' 'ti pakkoseyyāthā" 'ti vatvā pakkāmi. Unduro tath' eva tāpasam nimantetvā "asukaṭṭhāne thativā 'undurā' 'ti pakkoseyyāthā" 'ti vatvā pakkāmi.

[p. 325]

7. [...] Suvo pana tāpasam vanditvā "bhante mayhaṃ dhanam n' atthi, rattasālīhi pana vo atthe sati asukan nāma mayhaṃ vasanaṭṭhānaṃ, tattha gantvā 'suvā' 'ti pakkoseyyātha, ahaṃ ñātakānaṃ ārocetvā anekasakaṭapūramatte rattasāliyo āharāpetvā dātuṃ sakkomīti" vatvā pakkāmi. Itaro pana mittadūbhidhammesu dhammatāya kiñci avatvā eva "taṃ attano santikaṃ āgataṃ māressāmīti" cintetvā "bhante mayi rajje patiṭṭhite āgaccheyyātha, ahaṃ vo catuhi paccayehi upaṭṭhahissāmīti" vatvā pakkāmi. So gantvā nacirass' eva rajje patiṭṭhāsi. Bodhisatto "vīmaṃsissāmi tāva te" ti paṭhamaṃ sappassa santikaṃ gantvā

avidūre thatvā "dīghā" 'ti pakkosi. So ekavacanen' eva nikkhamitvā Bodhisattaṃ vanditvā "bhante imasmiṃ thāne cattālīsa hiraññakoṭṭiyo, tā sabbāpi nīharitvā gaṇhathā" 'ti āha.

8. *Bodhisatto "evam atthu, uppanne kicce jānissāmīti" taṃ nivattetvā undurassa santikaṃ gantvā saddam akāsi. So pi tath' eva paṭipajji. Bodhisatto tam pi nivattetvā suvassa santikaṃ gantvā "suvā" 'ti pakkosi. So pi ekavacanen' eva rukkhagato otaritvā Bodhisattaṃ vanditvā "kiṃ bhante mayhaṃ nātakānaṃ vatvā Himavantapadesato tumhākaṃ sayañjātasāliṃ āharāpemi" pucchi. Bodhisatto "atthe sati jānissāmīti" tam pi nivattetvā "idāni rājānaṃ parigaṇhissāmīti" gantvā rājuyyāne vasitvā punadivase ākappasampattiṃ katvā bhikkhācāravattena nagaraṃ pāvīsi. Tasmīṃ khaṇe so mittadūbhirajā alaṃkatahatthikkhandhavaragato mahantena parivārena nagaraṃ padakkhiṇaṃ karoti. So Bodhisattaṃ dūrato va disvā "ayaṃ so kūṭatāpaso mama santike bhutvā bhutvā vasitukāmo āgato, yāva parisamajjhe attano mayhaṃ katagūṇaṃ nappakāseti tāvad ev' assa sīsaṃ chindāpessāmīti" purise olokesi, "kiṃ karoma devā" 'ti ca vutte "esa kūṭatāpaso maṃ kiñci yācitukāmo āgacchati maññe, etassa kāḷakaṇṇikatāpasassa maṃ passituṃ adatvā va etaṃ gahetvā*
[p. 326]

9. *{pacchābāhaṃ} bandhitvā catukke catukke paharantā nagarā nikkhāmetvā āghātane sīsam assa chinditvā sarīraṃ sūle uttāsethā" 'ti āha. Te "sādhū" 'ti sampatiçchitvā gantvā niraparādhaṃ Mahāsattaṃ bandhitvā catukke catukke paharantā āghātanaṃ netuṃ ārabhiṃsu. Bodhisatto pahaṭapahaṭaṭṭhāne "amma tātā" 'te akanditvā nibbikāro imaṃ gātham āha:*

Ja_I,8.3(=73).1: Saccam kir' evam āhaṃsu narā ekacciya idha:

kaṭṭhavipalāvitam seyyo na tv-ev' ekacciyo naro ti. || Ja_I:72 ||

10. *Tattha saccam kirevam āhaṃsū 'ti avitatham eva kira evaṃ vadanti, narā ekacciya idhā 'ti idh' ekacce paṇḍitapurisā, kaṭṭham nipalāvitam seyyo ti nadiyā vuyhamānaṃ sukkhadāruṃ nipalāvitam uttāretvā thale thapitam seyyo sundaratarāṃ etan ti vadamānā te purisā saccam kira vadanti, kiṃkāraṇā:*
11. *tam hi yāgubhattādīnaṃ pacanatthāya sītaturānaṃ visīvanatthāya aññesam pi ca parissayānaṃ hāranatthāya upakāraṃ hoti, na tvevekacciyo naro ti ekacco pana*

mittadūbhi akataññū pāpapuriso oghena vuyhamāno hatthe gahetvā uttārīto n' atth' eva varam, tathā hi aham imaṃ pāpapurisaṃ uttāretvā imaṃ attano dukkhaṃ āharin ti.

12. *Evam pahaṭapahaṭaṭṭhāne imaṃ gātham āha. Taṃ sutvā ye tattha paṇḍitapurisā te āhaṃsu: "kiṃ pana bho pabbajita tayā amhākaṃ rañño {atthi} koci guṇo kato" ti. Bodhisatto taṃ pavattiṃ ārocetvā "evam imaṃ mahoghato uttārento aham eva attano dukkhaṃ akāsiṃ, 'na vata me porānakapaṇḍitānaṃ vacanaṃ katan' ti anussarivā evaṃ vadāmīti" āha. Taṃ sutvā khattiyabrāhmaṇādayo nagaravāsino "sv-āyaṃ mittadūbhī rājā evaṃ guṇasampanassa attano jīvitadāyakaṃ guṇamattam pi na jānāti, taṃ nissāya kuto amhākaṃ vaḍḍhi, ganhatha nan" ti kupitā samantato uṭṭhahitvā ususattipāsānamuggarādippahārehi hatthikkhandhagatam eva naṃ ghātetvā pāde gahetvā kaḍḍhitvā parikhāpiṭṭhe chaḍḍetvā Bodhisattaṃ abhisiñcitvā rajje patiṭṭhāpesuṃ. So dhammena rajjaṃ kārento puna ekadivasaṃ sappādayo parigaṇhitukāmo mahantena parivārena sappassa vasanaṭṭhānaṃ gantvā "dīghā" 'ti pakkosi.*

[p. 327]

13. *[...] Sappo āgantvā vanditvā "idan te sāmi dhanam, gaṇhā" 'ti āha. Rājā cattālīsahiraññaṅkoṭidhanaṃ amacce paṭicchāpetvā undurassa santikaṃ gantvā "undurā" 'ti pakkosi. So pi āgantvā vanditvā tiṃsakoṭidhanaṃ niyyādesi. Rājā tam pi amacce paṭicchāpetvā suvassa vasanaṭṭhānaṃ gantvā "suvā" 'ti pakkosi. So pi āgantvā pāde vanditvā "kiṃ sāmi sālīṃ āharāmīti" āha. Rājā "sālīhi atthe sati āharissasi, ehi gacchāmā" 'ti sattatiyā hiraññaṅkoṭiṃ saddhiṃ te tayo pi jane gāhāpetvā nagaraṃ gantvā pāsādavare mahātalaṃ āruyha dhanam saṃgopāpetvā sappassa vasanaṭṭhāya suvaṇṇanāliṃ undurassa phalikaḡuham suvassa suvaṇṇapaṇjaraṃ kārāpetvā sappassa ca suvassa ca bhojanaṭṭhāya devasikaṃ kañcanaṭṭhake madhulāje undurassa gandhasālitaṇḍule dāpesi, dānādāni ca puññāni karoti. Evan te cattāro pi janā yāvajīvaṃ samaggā sammodamānā viharitvā jīvitakkhaye yathākammaṃ agamaṃsu.*

14. *Satthā "na bhikkhave Devadatto idān' eva mayhaṃ vadhāya parisakkati, pubbe pi parisakkati yevā" 'ti vatvā imaṃ dhammadesanaṃ āharitvā anusandhiṃ ghaṭetvā jātaḡaṃ samodhānesi: "Tadā Duṭṭharājā Devadatto ahosi, sappo Sāriputto, unduro Moggallāno, suvo Ānando, pacchā rajjaṃ patto dhammarājā pana aham evā" 'ti. Saccamkirajātaḡaṃ.*

Fuente primaria en lenguaje *pāli*, Fausbøll, V. (ed.). 1877–1896. *The Jātaka Together With its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*. 6 vols. London: Trübner and Co. vol. I, pp. 322-327, recuperada desde *University of Edinburgh* (2021): <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/jatakathavannana-73/>

Versión sánscrita

[*Mvu 2244*] *Kacchapa-jātaka*

1. *bhikṣū bhagavantam āhansuḥ // buddhiviśeṣeṇa bhagavān śakuntabhūto mārasya hastagato vaśagato paṃjaragato mukto // bhagavān āha // anyadāpi buddhiviśeṣeṇa etasya mārasya hastagato vaśagato karaṇḍakagato mukto // bhikṣū āhansuḥ // anyadāpi bhagavaṃ // bhagavān āha // anyadāpi bhikṣavaḥ //*
2. *bhūtapūrvam bhikṣavo atītam adhvānaṃ nagare vārāṇasī kāsījanapade paripātrikā nāma nadī // tasyā kūle aparamālākārasya vanamālaṃ / asau dāni mālākāro mālasyaiva taṃ velam vanamālam āgatvā puṣpāṇi udviciya puṣpakaraṇḍakam ādāya mālākāraṇāto nirdhāvati grāmābhimukho ca prasthito // tato ca nadīto kacchapo uddharitvā gomayaṃ bhakṣayati tasya mālākārasya avidūre // so taṃmālākāreṇa drṣṭo / tasya etad abhūsi / śobhano mama ayaṃ adya kacchapo olaṃko bhaviṣyati // tena dāni taṃ puṣpakaraṇḍam ekānte sthapiya so kacchapo grhīto // so taṃ tahiṃ puṣpakaraṇḍe prakṣipati / taṃ ca so kacchapo mānuṣikāye vācāye āha //*
3. *imāhaṃ kardamamrakṣito tato mayetaṃ puṣpaṃ kardamena vināśisyati / atra me udate dhovitvā karaṇḍe prakṣipa / tad ete puṣpā na vināsyanti // so dāni mālākāro paśyati // śobhano khalv ayaṃ kacchapo gacchāmi taṃ atra udate dhovāmi / tato eṣā puṣpāṇi na vināśisyanti kardamena //*
4. *so paitṛkaviṣaye śuṇḍikāpaṃcamāni aṃgāni prasāretvā tasya mālākārahastāto bhraṣṭo // tahiṃ udate gāḍho tāye nadīye avidūre taṃam udetvā taṃ mālākāraṃ gāthāye dhyabhāṣati //*

5. [Mvu 2245_] *nirāmayā pāripātri kṛṣikāraṇā ca kūlena śaktito / kardamakṛto 'smi mālika dhoviya pelāya māṃ prakṣipa // atha khalu bhikṣavaḥ sa mālākāro kacchapam gāthāye pratyabhāṣati // bahukā maye saṃcitāsu rājñā trigaṇo bahuko samāgato / tatra tuvaṃ kacchapa karaṇde mālakṛte ramīsyasi //*
6. *atha khalu bhikṣavaḥ sa kacchapas taṃ mālākāram gāthāye 'dyabhāṣe // bahukā tava saṃcitāsu rājñā trigaṇo bahuko samāgato / matto pralapasi mālika taile bhujjatha bhadrakacchapam //*
7. *bhagavān āha // syāt khalu bhikṣavaḥ punar yuṣmākaṃ evam asyād anyah sa tena kālena tena samayena bhadrakacchapo abhūṣi / naitad evaṃ draṣṭavyam / tat kasya hetoḥ / ahaṃ so bhikṣavaḥ tena kālena tena samayena kacchapo abhūṣi // anyah sa tena kālena tena samayena mālākāro abhūṣi / na khalv etad evaṃ draṣṭavyam / tat kasya hetoḥ / eṣo so bhikṣavo māro pāpīyāṃ tena kālena tena samayena so mālākāro abhūṣi // tadāpi ahaṃ etasya mālākārasya hastāto buddhiviśeṣeṇa mukto / etarahiṃ pi ahaṃ etasya mārasya viṣayāto buddhiviśeṣeṇa mukto //*
8. *samāptaṃ kacchapajātakaṃ //*

Fuente primaria en lenguaje sánscrito, Senart, (1890: 244-245), recuperada el 18 de junio de 2021 desde *University of Edinburgh* (2021): <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/mahavastu-2244/>

Versiones chinas analizadas (UJI 164)

Rok 3-25

T0152_.03.0015a16: (二五)昔者菩薩。爲大理家。積財巨億。常奉三

T0152_.03.0015a17: 尊。慈向衆生。觀市觀鼈。心悼之焉。問價

T0152_.03.0015a18: 貴賤。鼈主知菩薩有普慈之德尚濟衆

T0152_.03.0015a19: 生。財富難數貴賤無違。答曰。百萬。能取

T0152_.03.0015a20: 者善。不者吾當烹之。菩薩答曰。大善。即

T0152_.03.0015a21: 雇如直持鼈歸家。澡護其傷。臨水放之。

T0152_.03.0015a22: 觀其遊去。悲喜誓曰。太山餓鬼衆生之類。
T0152_.03.0015a23: 世主牢獄早獲免難。身安命全如爾今也。
T0152_.03.0015a24: 稽首十方。叉手願曰。衆生擾擾。其苦無量。
T0152_.03.0015a25: 吾當爲天爲地。爲旱作潤。爲漂作筏。
T0152_.03.0015a26: 飢食渴漿。寒衣熱涼。爲病作醫。爲冥作
T0152_.03.0015a27: 光。若有濁世顛倒之時。吾當於中作佛度
T0152_.03.0015a28: 彼衆生矣。十方諸佛皆善其誓。讚曰善哉。
T0152_.03.0015a29: 必獲爾志。鼈後夜來齧其門。怪門有聲使
T0152_.03.0015b01: 出觀鼈。還如事云。菩薩視之。鼈人語
T0152_.03.0015b02: 曰。吾受重潤身體獲全。無以答潤。
T0152_.03.0015b03: 蟲水居物知水盈虛。洪水將至必爲巨害
T0152_.03.0015b04: 矣。願速嚴舟。臨時相迎。答曰大善。明晨
T0152_.03.0015b05: 詣門如事啓王。王以菩薩宿有善名。信
T0152_.03.0015b06: 用其言。遷下處高。時至鼈來曰。洪水至。
T0152_.03.0015b07: 可速下載。尋吾所之。可獲無患。船尋
T0152_.03.0015b08: 其後。有蛇趣船。菩薩曰取之。鼈云大善。
T0152_.03.0015b09: 又觀漂狐。曰取之。鼈亦云善。又觀漂人
T0152_.03.0015b10: 搏頰呼天。哀濟吾命。曰取之。鼈曰慎
T0152_.03.0015b11: 無取也。凡人心僞。尠有終信。背恩迫
T0152_.03.0015b12: 勢。好爲兇逆。菩薩曰。蟲類爾濟。人類吾
T0152_.03.0015b13: 賤。豈是仁哉。吾不忍也。於是取之。鼈
T0152_.03.0015b14: 曰悔哉。遂之豐土。鼈辭曰。恩畢請退。答
T0152_.03.0015b15: 曰。吾獲如來無所著至真正覺者。必當相
T0152_.03.0015b16: 度。鼈曰大善。鼈退蛇狐各去。狐以穴
T0152_.03.0015b17: 爲居。獲古人伏藏紫磨名金百斤。喜曰。當
T0152_.03.0015b18: 以報彼恩矣。馳還曰。小蟲受潤獲濟微
T0152_.03.0015b19: 命。蟲穴居之物。求穴以自安。獲金百斤。

T0152_.03.0015b20: 斯穴非塚非家非劫非盜。吾精誠之所致。

T0152_.03.0015b21: 願以貢賢。菩薩深惟。不取徒捐。無益於

T0152_.03.0015b22: 貧民。取以布施。衆生獲濟。不亦善乎。

T0152_.03.0015b23: 尋而取之。漂人覩焉。曰分吾半矣。菩薩即

T0152_.03.0015b24: 以十斤惠之。漂人曰。爾掘塚劫金。罪福

T0152_.03.0015b25: 應柰何。不半分之。吾必告有司。答曰。貧民

T0152_.03.0015b26: 困乏。吾欲等施。爾欲專之。不亦偏乎。

T0152_.03.0015b27: 漂人遂告有司。菩薩見拘無所告訴。唯

T0152_.03.0015b28: 歸命三尊。悔過自責。慈願衆生早離八難。

T0152_.03.0015b29: 莫有怨結如吾今也。蛇狐會曰。奈斯事

T0152_.03.0015c01: 何。蛇曰。吾將濟之。遂銜良藥開關入

T0152_.03.0015c02: 獄。見菩薩狀。顏色有損。愴而心悲。謂

T0152_.03.0015c03: 菩薩言。以藥自隨。吾將齧太子。其毒尤

T0152_.03.0015c04: 甚。莫能濟者。賢者以藥自聞。傳 26 則愈矣。菩

T0152_.03.0015c05: 薩默然。蛇如所云。太子命將殞。王令曰。

T0152_.03.0015c06: 有能濟茲。封之相國。吾與參治。菩薩上

T0152_.03.0015c07: 聞。傳之。即愈。王喜問所由。囚人本末自

T0152_.03.0015c08: 陳。王悵然自咎曰。吾闇甚哉。即誅漂人

T0152_.03.0015c09: 大赦其國。封爲國相。執手入宮並坐而

T0152_.03.0015c10: 曰。賢者說何書。懷何道。而爲二儀之仁。惠

T0152_.03.0015c11: 逮衆生乎。對曰。說佛經懷佛道也。王曰。

T0152_.03.0015c12: 佛有要決。曰有之。佛說四非常。在之

T0152_.03.0015c13: 者。衆禍殄。景祐昌。王曰善哉。願獲其

T0152_.03.0015c14: 實。曰乾坤終訖之時。七日竝列巨海都索。

T0152_.03.0015c15: 天地炯然。須彌崩壞。天人鬼龍。衆生身

T0152_.03.0015c16: 命。霍然焦盡。前盛今衰。所謂非常矣。明

T0152_.03.0015c17: 士守無常之念。曰天地尚然。官爵國土。

T0152_.03.0015c18: 焉得久存。得斯念者乃有普慈之志矣。

T0152_.03.0015c19: 王曰。天地尚然。豈況國土。佛說非常。我

T0152_.03.0015c20: 心信哉。理家又曰。苦之尤苦者。王宜知

T0152_.03.0015c21: 之。王曰。願聞明誠。曰衆生識靈微妙難

T0152_.03.0015c22: 知。視之無形。聽之無聲。弘也天下。高也

T0152_.03.0015c23: 無蓋。汪洋無表。輪轉無際。然飢渴于六欲。

T0152_.03.0015c24: 猶海不足于衆流。以斯數更太山燒煮諸

T0152_.03.0015c25: 毒衆苦。或爲餓鬼。洋銅沃口役作太山。或

T0152_.03.0015c26: 爲畜生。屠割剥裂。死輒更刃。苦痛無量。若

T0152_.03.0015c27: 獲爲人。處胎十月。臨生急窄。猶索絞

T0152_.03.0015c28: 身。墮地之痛猶高隕下。爲風所吹若火

T0152_.03.0015c29: 燒己。温湯洗之甚沸銅自沃。手菴摩身

T0152_.03.0016a01: 猶刃自剥。如斯諸痛甚苦難陳。年長之

T0152_.03.0016a02: 後。諸根竝熟。首白齒隕。內外虛耗。存之

T0152_.03.0016a03: 心悲。轉成重病。四大欲離。節節皆痛。坐

T0152_.03.0016a04: 臥須人醫來加惱。命將欲終。諸風竝興。截

T0152_.03.0016a05: 筋碎骨。孔竅都塞。息絕神逝尋行所之。

T0152_.03.0016a06: 若其昇天。天亦有貧富貴賤。延算之壽。福

T0152_.03.0016a07: 盡罪來。下入太山餓鬼畜生。斯謂之苦。

T0152_.03.0016a08: 王曰善哉。佛說苦要。我心信哉。理家又曰。

T0152_.03.0016a09: 夫有必空。猶若兩木相鑽生火。火還燒木。

T0152_.03.0016a10: 火木俱盡。二事皆空。往古先王宮殿臣民。

T0152_.03.0016a11: 今者磨滅不覩所之。斯亦空也。王曰善

T0152_.03.0016a12: 哉。佛說空要。我心信哉。理家又曰。夫身

T0152_.03.0016a13: 地水火風矣。強爲地。軟爲水。熱爲火。息爲

T0152_.03.0016a14: 風。命盡神去。四大各離。無能保全。故云非

T0152_.03.0016a15: 身矣。王曰善哉。佛說非身。吾心信哉。身且

T0152_.03.0016a16: 不保。豈況國土乎。痛夫我先王。不聞無上
T0152_.03.0016a17: 正眞最正覺非常苦空非身之教矣。理家曰。
T0152_.03.0016a18: 天地無常。誰能保國者乎。胡不空藏布施
T0152_.03.0016a19: 貧飢之人乎。王曰善哉。明師之教快哉。
T0152_.03.0016a20: 即空諸藏而布施貧乏。鰥寡孤兒令之
T0152_.03.0016a21: 爲親爲子。民服炫煌。貧富齊同。舉國欣
T0152_.03.0016a22: 欣。含笑且行。仰天歎曰。菩薩神化乃
T0152_.03.0016a23: 至於茲乎。四方歎德。遂致太平。佛告諸沙
T0152_.03.0016a24: 門。理家者是吾身也。國王者彌勒是。鼈
T0152_.03.0016a25: 者阿難是。狐者鶯鶯子是。蛇者目連是。漂
T0152_.03.0016a26: 人者調達是。菩薩慈惠度無極行布施如
T0152_.03.0016a27: 是

Hok 8 揚州嚴恭十

T2068_.51.0085c04: 揚州嚴恭者。本泉州人。家富於財。而無兄弟。
T2068_.51.0085c05: 父母愛恭。言無所違。陳大建初。恭年弱冠。請
T2068_.51.0085c06: 於父母。欲得錢五萬往揚州市。父母從之。恭
T2068_.51.0085c07: 乘船載錢而下。去揚州數十里許。逢江中一
T2068_.51.0085c08: 船載龜。將詣市賣之。恭問。知其故念龜當死
T2068_.51.0085c09: 因請贖之。龜主曰。我龜大頭別千錢乃可。恭
T2068_.51.0085c10: 問幾頭。答有五十。恭曰。我正有錢五萬。願以
T2068_.51.0085c11: 贖之。龜主喜取錢付龜而去。恭盡以龜放江
T2068_.51.0085c12: 中。而空船詣揚州。其龜主別恭行十餘里。船
T2068_.51.0085c13: 沒而死。是恭父母在家。昏時有烏衣客五十
T2068_.51.0085c14: 人。詣門寄宿。并送錢五萬。付恭父曰。君兒在
T2068_.51.0085c15: 揚州。附此錢歸。願依數受之。恭父怪愕。疑恭
T2068_.51.0085c16: 死因審之。客曰。兒無恙。但不須錢用故附歸

T2068_.51.0085c17: 耳。恭父受之。記是本錢而皆水濕。留客爲設
T2068_.51.0085c18: 食。客止明旦辭去。後月餘日。恭還家。父母大
T2068_.51.0085c19: 喜。既而問附錢所由。恭答無之。父母說客形
T2068_.51.0085c20: 狀及附錢月日。贖龜之日。於是知五十客皆
T2068_.51.0085c21: 所贖龜也。父子驚歎。因揚州起精舍。專寫
T2068_.51.0085c22: 法華經。遂從家揚州家轉富。大起房廊。爲
T2068_.51.0085c23: 寫經之室。莊嚴清淨供給豐厚。書生常數十
T2068_.51.0085c24: 人。揚州道俗共相崇敬。號曰嚴法華里。嘗有
T2068_.51.0085c25: 知親。從貸經錢一萬。恭不獲已與之。貸者受
T2068_.51.0085c26: 錢。以船載歸。中路傾船。一萬濕錢。如新出
T2068_.51.0085c27: 水。恭甚怪之。後見前貸錢。入乃知濕錢。是所
T2068_.51.0085c28: 貸者。又有商人。至宮亭湖。於神所祭。須肉食
T2068_.51.0085c29: 并上物。其夜夢。神送物還之謂曰。債君爲我
T2068_.51.0086a01: 持此奉法華。以給經用故也。且而所上神物。
T2068_.51.0086a02: 皆在其前。於是商人。歎異送達恭處。而倍
T2068_.51.0086a03: 加厚施。其後恭至市買經紙。適遇小錢。忽見
T2068_.51.0086a04: 一人。持錢三千授恭曰。助君買紙。言畢不見。
T2068_.51.0086a05: 而錢在其前。於是怪異。如此非一。隋開皇末
T2068_.51.0086a06: 恭死。隣人夢。恭死生淨天。夢問淨天何。答
T2068_.51.0086a07: 兜率內院。無雜穢故。恭死子孤傳其業。隋季
T2068_.51.0086a08: 盜賊至江都者。皆相與約勿入嚴法華里。里
T2068_.51.0086a09: 人賴之。獲全其處。至今寫經不已。州邑共見。
T2068_.51.0086a10: 京師人云。亦多知之。附馬宗公蕭。最所祥審
T2068_.51.0086a11: 矣記者曰。蔣州嚴恭。與揚嚴恭其事大同。彼緣出感通
錄等。此緣出冥報記等。依有廣略不同。前後出之。乞
T2068_.51.0086a12: 具尋始末悉之是

(T2068_.51.0085c04-T2068_.51.0086a12)

Versiones japonesas

KON 9-13 人、以父錢買取龜放河語 第十三 (UJI 164)

- 1 今昔、天竺ニ一人ノ人有テ、財ヲ買ハムガ為ニ、錢五千兩ヲ子ニ持テ、隣国ニ遣ル。子、然レバ、錢ヲ取テ行クニ、大キナル河ノ辺ヲ行ク。
- 2 其ノ時ニ、船ニ乗テ行ク人有リ。此ノ子、船ノ方ヲ見レバ、龜五ツ、船ヨリ頸ヲ指出デト有リ。此ノ錢持タル人、立ち留リテ、「其レハ何ゾノ龜ゾ」ト問ヘバ、船ノ人云ク、「殺シテ為キ要ノ有ル也」ト。此ノ錢持タル人云ク、「其ノ龜、我レニ売リ給ヘ。買ハムト思フ」ト。船ノ人ノ云ク、「無限キ要有テ、構テ鉤リ得タル龜也。然レバ、微妙ノ直也トモ、不可売ズ」ト。錢持ノ人、手ヲ摺テ強ニ乞ヒ請テ、此ノ持タル錢、五千兩ヲ以テ龜五ヲ買取テ、水ニ放テ去ヌ。
- 3 錢持ノ人、心ノ内ニ思フ様、「我ガ祖ノ、財ヲ買ハムガ為ニ隣ノ国ニ遣ツル錢ヲ以テ、龜ヲ買テ止ヌレバ、祖、何ニ腹立給ハムズラム」ト思ヘドモ、然リトテ亦、祖ノ許ニ還リ行ザルベキ非ネバ、祖ノ家ニ還リ行クニ、途中ニ人値テ告テ云ク、「ソコノ錢ヲ以テ龜買ヒ取り給ヒツル人ハ、不意ニ、水ノ中ニシテ、船打返シテ死ヌ」ト語ルヲ聞テ、祖ノ家ニ返来テ、「此ノ錢ヲ以テ龜ヲ買ツル由ヲ語ラム」ト思フ程ニ、祖ノ云フ様、「何デ、此ノ錢ヲバ、返シ遣セツルゾ」ト。子ノ答フル様、「我レ、更ニ錢不返奉ラズ。其ノ錢ヲ以テ、龜ヲ買テ、然ト龜ヲバ放ツ。然レバ、此ノ由ヲ申サムガ為ニ、返リ參ツル也」ト云ヘバ、祖ノ云フ様、「此ニ黒キ衣着タル、同様ナル人、五人、各錢千兩ヲ持テ来テ、「此ノ錢也」トテナム令得ツル。湿レテナム有ツル」ト云フニ、早フ、買テ放ツル龜五ガ、其ノ錢ノ水ニ落入ルヲ見テ、各千兩ヲ取テ、祖ノ家ニ、未ダ子ノ不返ザル前ニ、錢ヲ持行テ与フル也ケリ。
- 4 此レ、希有ノ事也。祖モ此ノ事ヲ聞テ、此ノ子ヲ喜フ事無限カリケリ。此レ、龜ノ命ヲ生タルノノミニ非ズ、極タル孝養也。
- 5 此ノ事ヲ聞ク人、皆、此ノ龜ヲ買テ放タル子ヲ讚メ感じケリトナム語り伝ヘタルトヤ。

Komine (1999: 197-198)

UJI 164 亀買放事 卷十三・四

1. 昔、天竺の人、宝をかはんために、錢五十貫を子にもたせたやる。
2. 大きな河のはたを行に、舟にのりたる人あり。舟のかたをみやれば、舟より亀、くびをさし出したり。錢もちたる人、立どまりて、「その亀をば、なにのれうぞ」ととへば、「殺して物にせんずる」と云。「その亀買ん」といへば、この舟の人いはく、「いみじき大切の事ありて、まうけたる亀なれば、いみじきあたひなりとも、うるまじき」よしをいへば、猶あながちに手をすりて、此五十貫の錢にて、亀を買取て、はなちつ。
3. 心におもふやう、親の、宝買に隣の国へやりつる錢を、亀にかへてやみぬれば、おや、いかに腹立給はんずらむ。さりとて又、親のもとへいかで有べきにあらねば、親のもとへ帰行に、道に人あひていふやう、「ここに亀売つる人は、この下の渡にて、舟うち返して死ぬ」となんかたるをききて、親の家に帰行て、錢は亀にかへつるよしかたらん、と思ふ程に、親のいふやう、「なにとて、此錢をば返しおこせたるぞ」ととへば、子のいふ、「さる事なし。その錢にては、しかしか亀にかへてゆるしつれば、そのよしを申さんとてまゐりつるなり」といへば、親のいふやう、「くろき衣きたる人、おなじやうなるが五人、おのおの十貫づつ持てきたりつる。これ、そなり」とて、みせければ、この錢いまだぬれながらあり。
4. はや、買て放しつる亀の、その錢、川に落入を見て、とりもちて、親のもとに、子の帰らぬさきにやりける也。

(Takahashi & Masuko, 2018b: 576-577)

ZOT 9 「万物精靈事」

1. 唐ノ泉州ニ嚴恭ト云者アリケリ。親ニ只一子也。法華ヲ信ジテ、読誦書写、其ノ功德シテ、人、「嚴法華」ト伝ケル。慈悲者也ケル。親ニ錢ヲ五万乞テ、為売買以船揚州へ渡リケル。

2. 海路ニ亀ヲ五十、船ニ入テ為売買者ニアヒテ、亀ハコトニ命ヲヲシム者也。助タク思テ、「我ニ有五万錢。彼ヲ買ハン」ト云う。即チ買了ヌ。
3. 彼船コギハナレテ、ヤガテ海ニ沈テ、人皆死了ヌ。恭ハ手ヲ空クシナガラ、楊州へ越テ、月日経テ帰ケル。親ガ家ニ、黒衣著タル客人、五十人来テ、「嚴恭ノ誂テヲハスル錢五万、請取給へ」トテ、湿タル錢ヲ持テ来ル。此ノ事不審ナガラ請取了ヌ。
4. 恭帰テ、此ノ事ヲ問ニ、「我誂タル事ナシ。但シ、亀ヲ買テ放タル事アリ」ト答フ。然モ其ノ日ノ夕方也ケレバ、五十人ノ客ハ亀也ケリト知テ、其所ニ寺ヲ建立セリ、ト。法華伝ニ在之。

(Itō, 2016: 91)

Anexo VII Transliteración del japonés antiguo y traducción al español del SAN 9

Texto original SAN 9	Traducción
<p>1. 昔シ広キ野ニ林在キ。ニツノ鹿ノ王有テ、各ノ多クノ鹿ヲ随ヘタリキ。国ノ王出テ狩シ給フニ、鹿シ皆逃ゲ走ル。穴ニ落ち入り、岩ニ当テ、身ヲ破リ命ヲ失フ。<u>人ツノ鹿ノ王此レヲ見テ悲ビヲ成シテ</u>、王ノ前ニ行ク。其ノ形高ク大キニシテ、<u>其ノ角五ツノ色也</u>。人皆驚キ奇ブ。鹿ノ跪ヅキテ王ニ申サク。</p>	<p>1. Antaño, había un bosque con una extensa pradera. Los ciervos contaban con dos reyes. Cada uno de ellos contaba con una gran manada de ciervos. [Cuando] el rey [humano] de aquel reino fue a cazar, los ciervos, todos, huyeron corriendo [despavoridos]. [Algunos de ellos], cayeron en un agujero, otros chocaron contra las rocas y perdieron su vida. <u>El rey de los ciervos que contaba con un cuerno, muy apenado al ver esto</u>, se presentó ante el rey [de los humanos]. Este ciervo, de los cuernos de cinco colores [se presentó ante el rey] con una presencia solemne aumentando su tamaño. Los humanos se extrañaron y sorprendieron mucho. Los ciervos, uno a uno, se postraron ante su majestad.</p>
<p>2. 王ノ自ラ狩リ給フニモ、王ノ使ノ狩ルニモ、吾ガ輩ラ多ク死ヌ。或野ハ母ト子ト乍生ナガラ相ヒ別ルヽヽ事深ク悲シ。仮使ヒ多クノ鹿ヲ今日フ皆殺セリトモ、一日ヒニクサリ捨て、日ヒ次ニ当ツル事小ナカリナム。王ノ厨ヤノ用スラム数ヲ承テ、日ヒ毎ニ勸ミテ進ツラム。王ハ常ニ鮮ナルヲ用チキ、吾レハ暫ク命ヲ延ベム。ト申ス。</p>	<p>2. “Muchos de mis congéneres más jóvenes han caído a causa de la cacería de su majestad y sus súbditos. Ver cómo han separado a las crías de sus madres me ha causado un profundo dolor. Aunque, no matase hoy a todos los ciervos, deseché su caza diaria y confórmese con los pocos que le correspondan ese día. De este modo usted recibirá en su cocina cierto número. Diariamente yo se los enviaré. Así, usted majestad tendrá siempre [carne] fresca y así nosotros podremos alargar nuestras vidas por un tiempo” — rogó [el ciervo al rey].</p>
<p>3. 王大キニ奇ビテ云ク、 4. 日次ギニ用キル事ハ一日ヒニ一ツニハ不過ズ。不知ザリツ、汝ガ常ニ多ク死ヌラム事ヲバ。今所云裁也。汝ガ事ニ従ハム。 5. ト讚メテ、不狩シテ還ヌ。 6. ニツノ鹿ノ王日ヒ交ゼニ互ヒニ進ツル。此ノ王ノ奉ルニハ次デニ当レル鹿シニ涙ダヲ垂レテ誘ラヘテ云フ、</p>	<p>3. El rey muy sorprendido le respondió: 4. Durante estos días, entonces traedme tan sólo un ciervo por día. Ya han muerto muchos de los tuyos. <u>Por lo que desde ahora te prometo detener mi cacería</u>. Seguiré tus palabras — dijo el rey 5. alabando al ciervo y se marchó sin cazar. 6. El rey de los ciervos que tenía dos cuernos, continuó actuando según lo acordado. Este rey ciervo llamó venir entre lágrimas al siguiente ciervo [que debía ser entregado al rey], y le dijo:</p>

<p>7. <u>命有ルモノハ皆死ヌ。誰カ是ヲ免レム。道々ニ仏ヲ念ゼヨ。根ミノ心ヲ成シテ人ニ向フナ。</u> ト教ヘテ遣ル。</p>	<p>7. <u>“Todo ser que posee vida, muere. Nadie puede escapar de esto. Allá donde vayas, percibe al Buddha desde tu corazón. No dirijas tu odio hacia los hombres”</u> — le explicó antes de enviarlo.</p>
<p>8. 今一村ノ中ニ孕メル鹿、次デニ当レル日己ノガ王ニ愁フ、子生マム事不久ズ。願ハ異ト鹿ヲ替ヘテ、後ノ日ニ吾レヲバ当ヨ。産メラム子モ生ヒ立ナバ、後ノ為ニ宛てニ吉ルベシ。 ト云ニ、<u>鹿ノ王瞋テ、</u> 9. 何ニ依カ心ニ任テ濫シク次ヲバ可遁。 10. ト云テ不免ズ成リヌレバ、侘ビテ亦側ノ王ニ愁ニ聞テ云フ、<u>悲イ哉ナ、母ノ心。未生レヌ子ヲサヘ悲ズ事。</u> 11. ト悲ビテ、我方ノ明日ノ鹿ヲ呼ビテ、 12. 今日替ハリテ行けケ。 ト語フニ、<u>夫レ又愁テ云ク、誰カ皆暫ノ命ヲ不惜ザラム。</u> 13. 明日ス行カム事ハ次デニ当レバ難遁シ。今夜ノ残ノ命ヲ捨テ、 今日死ナム事ハ愁ヘト有。 ト云ヘバ、鹿ノ王ノ云ク、 此ノ愁モ可然シ。<u>吾レ今日フ汝ニ替テ命ヲ捨テム。</u> ト云テ、自ラ出デ、行キヌ。国ノ王驚キ迷ヒ給フ。 14. 何ニ依テカ鹿ノ王ノ今日フ自ラ来レル。村ノ鹿ノ失セニタルカ。</p>	<p>8. La siguiente fue una hembra embarazada. Se presentó ante este rey de los ciervos compungida de no poder tener a su cría, diciendo que ésta nacería pronto. Rogó al ciervo que la cambiara por otro, ofreciéndose a ser sacrificada otro día. Le dijo que estaría encantada de que le ofreciera a ella tras haber dado a luz a su cría. <u>[El ciervo], enfadado,</u> 9. se sintió conmovido de algún modo [creyó] que esta madre ciervo debía ser liberada. 10. Si no se puede escapar a este destino aciago, junto al rey de los ciervos, rogó su perdón diciendo: “Ah, cuánta tristeza puede tener una madre que ha de despedirse de su hijo, aun cuando éste no ha nacido todavía. ¡Qué gran pena!” 11. [el rey de los ciervos] afligido [de escuchar esto] llamó al siguiente ciervo: 12. “Seas tú quién parta hoy por esta cierva” — [indicó el rey ciervo], pero aquél también apenado mostró su reticencia a ser cazado, todos los seres temen perder su vida, aunque ésta dura tan sólo un tiempo. 13. “Parece complicado enviar al ciervo que había de ser enviado mañana. Éste, también se aferra a su vida con amargura, a pesar de que se le había encomendado vivir una noche más tan sólo” — pensó el rey de los ciervos que pasó a decir: “Es comprensible también la tristeza [de este ciervo]. <u>Yo me cambiaré hoy por ti y me sacrificaré.</u> [ofreciéndome yo mismo al rey de los hombres]” — dijo y partió. 14. El rey del reino se sorprendió [al verlo] y comenzó a dudar [sobre cómo actuar] diciendo: “¿Qué habrá hecho que se presente aquí el mismísimo rey de los ciervos? ¿Quizá no quede ya ningún ciervo más en su aldea?” — a lo que el rey de los ciervos respondió: “<u>En nuestra aldea había una hembra</u></p>

<p>ト宣マヘバ、鹿ノ王ノ云ク、傍ノ村ニ一ツノ孕メル鹿シ有リ。今日ノ次イデニ当レリ。孕メル子未ダ不生マズト愁フルヲ聞クニ、難忍ケレバ、吾レ替テ死ナムトスル也。</p>	<p><u>cierva embarazada. Tenía ella que serle entregada hoy, mas al escuchar su tristeza por perder a su cría que aún no había nacido, y tras complicarse cómo liberarla de esta situación, hoy he venido yo mismo a ofrecer mi vida a cambio de la de ella</u>".</p>
<p>ト云ヘバ、国ノ王大キニ悲テ涙ヲ流シテ宣ハク、</p> <p>15. <u>吾レハ、諸ノ命ヲ殺シテ己ガ身ヲ養フ。汝ハ物ノ命ヲ濟ヒテ己ガ身ヲ捨タリ。悲シクモ有ル哉。</u></p> <p>16. <u>我ハ是実ノ畜生也。名付テ人ノ頭ヲ也鹿ト可為シ。汝ハ是畜生ナリト雖モ、名付テ鹿ノ頭ヲナル人ト可為シ。実ヲ持テ人ト為ス。形ヲ持テハ人ト不為ズ。吾レ今日ヨリ始テ諸ノ鹿ヲ不食ハジ。</u></p> <p>此誓ヒヲ成シテ国ノ内ニ勅ヲ下シテ、狩リリ為ム者ノヲバ罪ミ為ム。</p> <p>17. <u>ト誠メテ、則此ノ野ヲ以テ鹿ノ円藪ト成テキ鹿苑ト云フ名ハ是レヨリ流シトナリ。仏始テ爰ニ趣テ法ヲ説キ給フ。又昔ノ鹿王ハ今ノ尺迦如来也。六度集經ニ見タリ。</u></p>	<p>Dijo [el ciervo] y el rey del reino rompió a llorar de la tristeza y proclamó:</p> <p>15. <u>Yo he acabado con cuantiosas vidas para mi propio beneplácito. Mas tú has arriesgado tu vida, aun siendo un animal, y te has sacrificado [por este hombre]. Este hecho me conmueve.</u></p> <p>16. “Yo soy en verdad un animal. Soy un animal con la apariencia de un hombre”— [dijo el ciervo].</p> <p>[Rey]: <u>“Tú, aparentas ser una bestia, mas en verdad eres un animal con el corazón de un [gran] hombre.</u></p> <p>Tras prometer esto, [el rey] dio la orden de que se castigará a quien osara a cazar un ciervo en su reino.</p> <p>17. Así fue decretado y esta pradera pasó a pasto de los ciervos y conocerse como Rokuen: la llanura de los ciervos. El Buddha mostró el Dharma por primera vez aquí. De este modo, antaño, el rey de los ciervos era el buddha Śākya, según lo indica el texto [clásico chino] del <i>Rokudojikyō</i>.</p>

Mabuchi, *et al.* (1997: 35-38)

Anexo VIII Transcripciones de otros relatos del UJI situados en la antigua India (Tenjiku)

UJI 137 達磨見天竺僧行事 卷十二・一

昔、天竺に一寺あり。住僧尤もおほし。達磨和尚、此寺に入て、僧共の行をうかひ見給に、或房には、念仏し、経をよみ、様々に様々おこなふ。或房をみ給に、八九十ばかりなる老僧の、只二人みて、囲碁を打。仏もなく、経もみえず。ただ囲碁を打外は他事なし。達磨、件房を出て、他の僧に間に、答云、「此老僧二人、若より囲碁の外はする事なし。すべて仏法の名をだにきかず。仍、寺僧にくみいやしみて、交会する事なし。むなしく僧供を受。外道のごとく思へり」と云々。

和尚、これを聞て、定て様あるらんと思て、此老僧が傍らにみて、囲碁打あり様をみれば、一人は立り、一人は居たりと見るに、忽然として失ぬ。あやしく思程に、立る僧は帰居たりとみるほどに、又居たる僧うせぬ。みれば、又出きぬ。さればこそ、と思て、「囲碁の外、他事なしと受けたまはるに、証果の上人にこそおはしけれ。そのゆゑを奉らん」とのたまふに、老僧答云、「年来、此事より外は他事なし。但、黒勝時は我煩惱勝ぬとかなしみ、白勝時は菩提勝ぬと悦ぶ。打に随て、煩惱の黒を失ひ、菩提の白の勝ん事を思ふ。此功德によりて、忽に証果の身と成侍なり」云々。

和尚、房を出て、他僧にかたり給ひければ、年来、にくしみいやしみつる人々、後悔して、みな貴みけりとなん。

Takahashi & Masuko (2018b: 400-401)

UJI 138 提婆菩薩參龍樹菩薩許事 卷十二・二

昔、西天竺に、龍樹菩薩と申上人まします。智恵甚深也。又、中天竺に提婆菩薩と申上人、龍樹の智恵深きよしを聞き給て、西天竺に行向て、門外に立て、案内を申さむとし給処に、御弟子、外より来給て、「いかなる人にてましますぞ」ととふ。提婆菩薩答給やう、「大師の智恵ふかくましますよしうけたまはりて嶮難をしのぎて、中天竺よりはるばるまゐりたり」。このよし申べきよし、のたまふ。御弟子、龍樹に申ければ、小箱に水を入れて出さる。提婆心え給て、衣の襟より針を一取りいだして、

此水に入れて返し奉る。これを見て、龍樹大に驚て、「はくいれ奉れ」とて、房中を掃清めて入奉り給ふ。

御弟子あやしと思やう、水をあたへ給事は、遠国よりはるばると来給へば、疲れ給らん、

喉潤さんためと心えたれば、此人、針を入れて返し給に、大師、驚給て、うやまひ給ふ事、心えざる事かな、と思て、後に大師に問申ければ、答給やう、「水をあたへつるは、我智慧は小箱の内に水のごとし。しかるに、汝、万里をしのぎて来る。智慧をうかべよとて、水をあたへつる也。上人、空に御心を知て、針を水に入れて返す事は、我針ばかりの智慧をもつて、汝が大海の底をきはめんと也。汝等、年来随逐すれども、此心をしらずして、これをとふ。上人ははじめて来れども、我心をしる。これ、智慧のあると無と也」云々。

則、瓶水をうつすごとく、法文をならひ伝給て、中天竺に帰給けりとなむ。

(Takahashi & Masuko, 2018b: 406-408)

UJI 171 渡天僧穴入事 卷十三・十一

今は昔、唐土にありける僧の、天竺にわたりて他事にあらず、ただ物のゆかしければ、物見にしありきければ、所々みゆきけり。

あるかた山に大きな穴あり。牛の有りけるが、此穴に入れるを見て、ゆかしくおぼえければ、牛の行くにつきて、僧も入りけり。はるかに行て、あかき所へ出ぬ。見まはせば、あらぬ世界をおぼえて、見もしらぬ花の色いみじきが咲みだれたり。牛、此花を食けり。試に此花を一房とりて食たりければ、うまき事、天の甘露もかくやあらんとおぼえて、目出かりけるままに、おほく食たりければ、ただ肥にこえふとりけり。

心えず、おそろしく思て、ありつる穴のかたへ帰行に、はじめはやすくとほりつる穴、身のふとくなりて、せばくおぼえて、やうやうとして、穴の口迄は出たれども、えいせずして、たへがたき事限なし。まへをとほる人に、「これたすけよ」と、よばはりけれど、耳に聞いるる人もなし。たすくる人もなりかりけり。人のめにも

なにとみえけるやらん、ふしぎ也。日比かさなりて死ぬ。後には石なりて、穴の口に頭をさし出したるやうにてなんありける。

玄奘三蔵、天竺にわたり給たりける日記に、このよし記されたり。

(Takahashi & Masuko, 2018b: 642-643)

UJI 174 優婆崛多弟子事 卷十三・十四

今は昔、天竺に、仏の御弟子に優婆崛多と云聖おはしき。如来滅後百年ばかりありて、其聖に弟子ありき。いかなる心ばへをか見給ひたりけん、「女人にちかづく事なかれ、女人にちかづけば生死にめぐる事、車輪のごとし」と、つねにいさめ給ければ弟子の申さく、「いかなる事を御覧じてたびたびかやうにうけ給はるぞ。我も証果の身にて侍れば、ゆめゆめ女にちかづく事あるべからず」と申す。

余の弟子共も、此中にはことに貴き人を、いかなればかくはのたまふらんと、あやしく思ひける程に、此弟子の僧、物へ行とて河をわたりける時、女人出来て、おなじくわたりけるが、ただ流れにながれて、「あらかなし、我をたすけ給へ。あの御房」といひければ、師ののたまひし事あり、耳にきき入じ、と思けるが、ただながれにうきしづみ流ければ、いとほしくて、よりにて手をとりにて引わたしつ。手のいと白くふくやかにて、いとよかりければ、此手をはなしえず。女、「今は手をはづし給へかし」、物おそろしき物かなと、思たるけしきにていひければ、僧のいはく、「先世の契りふかき事やらん、きはめて心ざしふかく思ひ聞ゆ。わが申さん事きき給てんや」といひければ、女こたふ、「只今しぬべかりつる命をたすけ給たれば、いかなる事なりとも、なにしにかはいなみ申さむ」といひければ、嬉しと思て、萩、すすきのおひしげりたる所へ、手をとりにて、「いざ給へ」とて、引いれつ。

おしふせて、ただ犯にをかさむとて、またにはさまりてあるをり、この女をみれば、我師の尊者なり。浅ましく思て、ひきのかんとすれば、優婆崛多、またにつよくはさみて、「なんのれうに、此老法師をば、かくはせたむるぞや。これや汝、女犯の心なき、証果の聖なる」との給ければ、物も覺ず、はづかしく成て、はさまれた

るをのがれんとすれども、すべてつよくはさみて、はづさず。さて、かくののしり給ければ、道行人あつまりてみる、浅ましき事限なし。

かやうに初人にみせて後、おき給て、弟子をとらへて、寺へおはして、鐘をつき、衆会をなして、大衆に此よしかたり給。人々わらふ事限なし。弟子の僧、いきたるにもあらず、死たるにもあらず覺けり。かくのごとく罪を懺悔してければ、阿那含果をえつ。

尊者、方便をめぐらして、弟子をたばかりて、仏道に入しめ給けり。

(Takahashi & Masuko, 2018b: 659-661)

目次

1. 序論
2. 『宇治拾遺物語』について
 - 2.1 本研究の目的
 - 2.2 研究方法
 - 2.3 研究対象として扱った一次資料
 - 2.4 『宇治拾遺物語』に関する先行研究のまとめ
- 3 仏教説話の文学分野であるジャータカをめぐって
 - 3.1 ジャータカ：東アジアに仏教の倫理を伝えた物語
 - 3.2 仏教文学の翻訳理論概観：インドから中世日本へ
 - 3.3 日本文学に影響を与えたジャータカ物語の事例
- 4 『宇治拾遺物語』のジャータカ継承物語の比較・分析
 - 4.1 UJI 85 「留志長者事」
 - 4.1.1 はじめに
 - 4.1.2 この説話の概要および主な論点
 - 4.1.3 研究対象とした一次資料
 - 4.1.4 仏典における在家者の理想象として仏法を支える役割の長者
 - 4.1.5 天部の神々による訓戒
 - 4.1.6 この説話の各バージョンの教訓比較
 - 4.1.7 帝釈天とカウシカ族との関連性について
 - 4.1.8 結論
 - 4.2 UJI 91 「僧伽多行羅刹国事」
 - 4.2.1 はじめに
 - 4.2.2 この説話の概要および主な論点
 - 4.2.3 研究対象とした一次資料
 - 4.2.4 主要な登場キャラクターとその過去生とされる人物
 - 4.2.5 前半：巨大馬（天王）の救済

4.2.6 後半：島の征服

4.2.7 結論

4.3 UJI 92 「五色鹿事」

4.3.1 はじめに

4.3.2 この説話の概要および主な論点

4.3.3 研究対象とした一次資料

4.3.4 釈尊の過去生としての鹿について

4.3.5 各バージョンの類似点と相違

4.3.6 結論

4.4 UJI 96 「長谷寺参籠男預利生事」

4.4.1 はじめに

4.4.2 この説話の概要および主な論点

4.4.3 研究対象とした一次資料

4.4.4 各バージョンの類似点と相違

4.4.5 結論

4.5 UJI 164 「亀買放事」

4.5.1 はじめに

4.5.2 研究対象とした一次資料

4.5.3 動物を倫理的な模範と位置づけるジャータカ

4.5.4 結論

5 総合的考察および結論

添付資料

添付資料 I 参考図

添付資料 II 本研究の比較分析で扱った UJI 85 に関する各言語での一次資料

添付資料 III 本研究の比較分析で扱った UJI 91 に関する各言語での一次資料

添付資料 IV 本研究の比較分析で扱った UJI 92 に関する各言語での一次資料

添付資料 V 本研究の比較分析で扱った UJI 96 に関する各言語での一次資料

添付資料 VI 本研究の比較分析で扱った UJI 164 に関する各言語での一次資料

添付資料 VII SAN 9 の中世日本語の一次資料の文字化およびスペイン語訳

添付資料 VIII 「宇治拾遺物語」で天竺物語として導入されたその他の事例

本論文の概要

参考文献

本論文の概要

『宇治拾遺物語』におけるジャータカを源流とする物語（天竺継承本生譚）の影響および仏教思想の展開

本論文は、13世紀当初に編纂されたと推定される『宇治拾遺物語（以下: UJI）』におけるジャータカ物語を源流とする物語を対象に、それらの物語の継承、そしてUJIに与えた影響および仏教的思想の変遷を検証するものである。古代インドの口承物語に遡るジャータは、インドで釈尊の過去生として纏められた。その原典からアジア各地を巡り、仏教の伝達に伴って伝わった、いくつかの有名な物語がUJIでも確認される。これらは、当時の世界観から中世の日本で親しまれていた古代インド、すなわち「天竺」に遡る説話物語で、主には天竺を物語の場面に設定されているのだが、UJIの中には、ジャータカ物語を源流とするもので、場面設定が日本の古都に移っている例もある。

インドのガンジス川周辺のマガダ—地域 (Bronkhorst, 2007) で、おおよそ2500年前に発祥した仏教は、現在世界三大宗教に至るまでは、とりわけ東アジアでの深層文化の基盤構築に多大な影響を与えてきた。インドで発展した仏教は、多岐にわたり幅広くアジアに伝達されていった (石井, 2019)。出家者集団のための哲学思想としてだけではなく、古来インド文化の複層的な要素を融合するジャータカ物語は、紀元前5世紀から既にインドで口承の民間伝承物語だったものを寄せ集め、仏教思想を説くために、再解釈された物語群を完成させたものである (Francis & Thomas, 1916: 5)。アジア各地で仏教が広まったのは、このジャータカ物語が内在する普遍的価値観や倫理と、

仏教の教えの実践的な模範像である菩薩行をわかりやすく伝えたことが要因に挙げられる(Francis, 1916)。倫理的なメッセージを含む寓話で、人類最古の説話文学の一つに数えられるジャータカは、『イソップ物語』など、多くの文学作品に多大な影響を与えてきた(Fausbøll & Davids, 1880: 32; Francis & Thomas, 1916: 8)。上座部仏教のパール仏典における経蔵の *Khudakkaniḳāya* (小部)に編み込まれているジャータカ物語の最も歴大なコレクションの *Jātakatthavaṇṇanā* (*Ja*)は、547 話から構成されている。仏教の教えを説き諭すためにインドの民話的な物語を取り入れ、再構築されたジャータカ物語は、仏教伝達と同時にアジア各地に広まった。これに伴い、古代インドから受け継がれる様々な要素と含意される複雑な思想が仏教と共に徐々にアジア各地の土着の文化と相互関係を持つようになる。仏教という枠組みの中でジャータカ物語の倫理メッセージが発展していったが、新たな輪郭を形成しつつ複雑に絡み合った結果、ジャータカ物語の原点との乖離が生じたのも想像に難くない。仏教は、漢字文化圏を通じて(船山, 2013)、6 世紀において日本に伝来されて以来、日本の中心思想となった(仏教史学会, 2017)。ジャータカ物語を源泉とし伝わったインドの古典文学は、当時の中世日本では、口承により人気を博したため、日本文学の『今昔物語集(以下: KON)』や『三宝絵』など、早い段階から日本の中世文学の各作品において導入された(中村, 2006; 平岡, 2002; 金, 1998; Khanna, 1999; Khishigjargal, 2018)。

UJI は、197 話の物語から成り、様々なモチーフや主人公から多岐にわたる幅広い説話物語を取り上げている。しかし、その中で、日本の古典文学には稀で、UJI ではとりわけ破戒僧と脱仏教色的な話が特長に挙げられる(広田, 2016: 37; 高橋・増古, 2018b: 370, 伊藤(編), 2015: 482; 石田, 1988: 303)。仏僧を風刺する物語の教訓では、在家者の主人公を皮切りに、当時の社会風流の妄信を批評する意図を明確に示し、論理的な思考を呼びかけている傾向にある。そこには、鎌倉時代までの社会秩序の頂点に

あった官僧の非道徳性を訴え、文化人と在家者の観点からみた仏教の実践をめぐる理想像が議論されており、UJI では日本における仏教思想のパラダイムシフトが確認できる (Villamor, 2021b)。しかし、インド原典と日本の古典のそれぞれの一次資料を読み解く作業の困難さなどにより、これまでは基本 UJI を扱った研究は、日本国内の国文学研究に留まっている。そのため、UJI におけるジャータカ物語の継承や仏教思想の展開考察に関しては、今まで先行研究では注目されることはなかった。UJI に編み込まれた天竺伝承説話のジャータカ物語の原型、パーリ語仏典のジャータカの編集から UJI の成立まで、このジャータカ物語はいかに UJI に伝わったか、またはどのように影響したのかなど、議論されることなく現在に至る。約 2000 年以上の長い歴史を有するこれらの仏教説話物語の説く倫理メッセージ、すなわちインド発祥の仏教思想がいかに UJI で展開し受容されたかは依然として解明されていない。

ジャータカを継承する物語の数や仏伝的な叙述を含む面では、日本の説話文学において KON が最も膨大な形で現存している文献である (柏木, 2009, 2010, 2011, 2014, 2016)。このテキストと 80 話以上の説話を共通している UJI においても、漢訳経典を通じて当時の日本に伝わったジャータカ物語のいくつかのバージョンが確認される。KON などと比べれば、UJI にみられるジャータカ物語の数はたしかにわずかである。しかし、そうでありながらも、KON と共通している UJI 91 と UJI 92 も、ジャータカ物語の中では最古段階のものに位置付けられ、紀元前 2 世紀中期に推定されている「パールフットの仏教説話図」にもう既に観察されている (杉本, 1961) ことから、少なくとも UJI のこれらのジャータカ物語に関していえば、インドジャータカの最古の説話に分類されるものもある、ことに留意されたい。UJI でのジャータカ物語を考察する本研究に、歴史的な価値のみならず、仏教思想の展開を鳥瞰的に捉える意義が見出されよう。

本論文の目的は、インドと日本古典文学の比較研究を通じて、UJI にみるジャータカ物語の原典およびそれらの物語の継承における倫理を中心に仏教思想の展開を考察することである。 これまでは直接の典拠とされてきた漢訳文献より遡り、本研究は古い時代のパーリ語やサンスクリット語、つまりこれらのインド古典民話の史料的な原点となるジャータカのいわゆる UJI に編成されたそれらの物語の原型を可能な限り探った。同類の説話が KON でも確認される場合は、その物語も比較の対象とし、中世の日本文学に壮大な影響を与えたジャータカ物語の姿を明らかにしつつ、幅広い視点から考察を行った。莫大なインド古典文学の独特の世界観やその知的な遺産を詳細に受け継ぐジャータカ物語は、どのように変遷し UJI まで伝わったのか。アジアに幅広く浸透し、多岐にわたって発展してきた仏教思想を中心に、インド古来の伝承物語に仏教の倫理的メッセージを繰り広げるジャータカ物語を検討している。本論文の各章の内容を以下の通りまとめられる。

第 2 章では、UJI について概観したうえで、本論文の主たる目的を明示している。一次資料や原典のそれぞれの言語を解読するに当たり参照した辞典など、研究材料と研究方法について明確に示している。また、ジャータカ物語の比較研究を行い、仏教文献を分析する際、主に文献学と歴史学というアプローチが併用されてきた。しかし、本論文では、この二つの手法を生かしつつ、莫大な量を持つ仏教文学を適切に分析するには、さらなる研究法が求められる先行研究での結果を踏襲し、その二項対立から脱却できると指摘されている「仏教解釈学」(Nagasaki, 1991; López, *et al.*, 1992; Thurman, 1998) も用いた。以上の研究方法で、本論文では、ジャータカ物語の原典における仏教的な教訓、倫理的メッセージを中心に、UJI に至るまでの物語の経緯を検証し、これらのジャータカ物語に内在する仏教思想が UJI に与えた影響およびそれに伴った変容を対象に考察を行った。

第3章には、まずジャータカという、仏教特有の文学ジャンルの概観が解説されている。ここで、インド思惟を基盤とし、インド固有の様々な要素の融合から複層的に発展していった仏教の哲学思想が初めて漢字文化圏に導入される過程で生じた様々な翻訳問題について論じている。さらに、インドから日本文学に最初に導入されたジャータカ物語のいくつかの実例を紹介している。

第4章において、いよいよ本題である UJI に伝わったジャータカ物語の比較分析を行った。パーリ語仏典のジャータカ物語をはじめ、UJI のそれらの物語の内容と照り合わせ、他に存在するサンスクリット語文献や漢訳文献での同類の説話物語とも照合させ、それぞれの仏教思想や倫理的メッセージを対象に比較し論考している。本論文の研究でパーリ仏典の *Ja* における仏教説話との比較分析を行なった結果、『宇治拾遺物語』との間に高い類似性が認められた、以下の物語を原典として提示している。

UJI 85	<i>Biḷārikosiyā-jātaka (Ja 450)</i>	KON 3-22
UJI 91	<i>Valāhassa-jātaka (Ja 196)</i>	KON 5-1
UJI 92	<i>Ruru-jātaka (Ja 482)</i>	KON 5-18
UJI 96	<i>Cullakaseṭṭhi-jātaka (Ja 4)</i>	KON 16-28
UJI 164	<i>Saccaṃkīra-jātaka (Ja 73)</i>	KON 9-13

UJI 85 についての考察と主な研究成果

最初にジャータカ継承物語として UJI 85 に関して考察を行った。この物語では、古代インドのヴェーダ時代から神々の王と祀られていたインドラ神（帝釈天）が登場し、傲慢な人間の姿として描かれている一人の長者が主人公となっている。帝釈天は、長者の貪欲深い心を戒めるために、天界から人間界に下り、その長者の姿に化けて現れるという。

仏典編集者は、当時のインド社会において宗教的な権威をもたらしたヴェーダの神々の中で、最も儀礼や祭祀で重んじられ、高い地位を有していた帝釈天や梵天を取り入れた。ヴェーダの神を仏教に帰依させる形式をとり、釈尊を讃えたりする。そのため、そのような場面を多く設定し、積極的に釈尊の位置づけを図った。本論文で、UJI 85の原型として論証したの *Ja* 450のジャータカ物語もそうである。このジャータカは、インド社会で仏教などの出家者集団を支えた在家者との相互関係をよく表している。在家者に対して布施行のもたらす功德、つまりその宗教的な行為の倫理を仏教の枠組み内から説かれていることがわかる。とはいえ、このジャータカ物語の原点も仏教者によって作られたのではなく、もともとバラモン教伝承の *Mhb* の物語からアレンジし、取り入れられた可能性が高い。なぜなら、このジャータカにヴェーダの神々が並ぶからだけではなく、そのような布施の功德、つまりその宗教的行為の倫理基盤に布施をすることが祖先供養となり、天国での祖先との再会につながるという、からである。つまり、バラモン教の影響が色濃く残っていると見えるのである。

パーリ仏典のこのジャータカ物語では仏教徒の在家者向けに、布施行の社会的活動の報いとして、輪廻転生の思想が生まれる前に発展していたヴェーダ思想のいわゆる祖先がすむ天界への往生が説かれていること明確である。過去にそのような利他行で、ボーディサットヴァとされる釈尊は、帝釈天に生まれ変わった後、婆羅門たちに対してお布施を断った子孫を懲らしめる。つまり、仏教文学のジャータカとしてインドで導入されたこの物語は、ヴェーダ伝統の祖先崇拜の影響が根強く、天国への往生談としての特徴がすこぶる目立つ。この文化的な背景とはかけ離れた UJI 85では、釈尊がわずか登場するものの、主役としてのボーディサットヴァではなく、この UJI の物語に登場する釈尊は、むしろ中世の日本でよりご利益が得られると考えられた古来インドの神の一つである帝釈天の脇役となっている。ジャータカ物語をたらしめる模

範的な人物、すなわち釈尊の過去生としてのボーディサットヴァは UJI にはない。主人公としてのジャータカ物語に登場する釈尊の姿の希薄化やお布施の波羅蜜実践によって実現し得る祖先との再会、天国への往生が説かれているパーリ仏典でのジャータカ物語とは、UJI は異なる教訓を見出している。よって UJI では、このジャータカは、明確な救済論、そしてそれに釈尊ではなく、帝釈天が重視されている点に物語の変容について述べている。つまり、*Ja* 450 に説かれる布施行、そのように業を清めることにより天国への往生が叶う、という倫理構想とは異なり、UJI 85 では、帝釈天のような特定の神からのご利益で地獄陥落から免れ得ると説き、神々の憤慨を誘った行動をとってはならないと教訓づけられている。

UJI 91 についての考察と主な研究成果

次のジャータカ物語に起点を持つのは、UJI 91 である。この説話は、スリランカの建国伝説にまつわる有名な物語で、大まかに二つの系統から構成されている。本論文で取り扱った一次資料の口承を含めた大まかな通史的な順は以下の通りである。

成立時期	物語のタイトル	作品名
紀元前 2 世紀前	<i>Valāhassa-jātaka (Ja 196)</i>	<i>Jātakatthavaṇṇanā</i>
紀元前～4 世紀	<i>Rākṣasīdvīpa-jātaka (Mvu 3067)</i>	<i>Mahāvastu</i>
6 世紀頃	<i>Aśvarājavarṇana (Kvy 2.1)</i>	<i>Kāraṇḍavyūha Sūtra</i>
6 世紀末頃	<i>Ma VII</i>	<i>Mahāvamsa</i>
7 世紀	<i>Daitō 11</i>	『大唐西域記』
10 世紀頃	<i>Mākandika-avadāna (Div 36)</i>	<i>Divyāvadāna</i>
12 世紀頃	「僧迦羅五百人商人、共至羅刹国語」	KON 5-1
13 世紀頃	「僧伽多行羅刹国事」	UJI 91

UJI版のこの物語は、ジャータカ物語 (*Ja* 196)で空を飛ぶ巨大な白馬が羅刹の住む島からインドの商人群団を救うと語る説話(前半)と、羅刹の島から救われた後、軍を引率し羅刹国を支配する英雄譚の物語群(後半)から成る。釈尊の過去生とされるボーディサットヴァは、それぞれのテキストでは異なっていて、前者の空を飛ぶ巨大な馬と後者の英雄の人物に分けて当てはめられており、注目される主人公の移転に仏教思想史における救済論をめぐる展開が確認できる。本研究の対象として取り扱った各一次資料では、以下の通り、様々な譬喩が読み取れる。

人物・要素	<i>Ja</i> 196	<i>Kvy</i> 2.1	<i>Ma</i> VII	<i>Mvu</i> 3067	<i>Daitō</i> 11	<i>Div</i> 36	KON 5-1	UJI 91
海	<i>samsāra</i>	<i>samsāra</i>	<i>samsāra</i>	<i>samsāra</i>	<i>samsāra</i>	<i>samsāra</i>	-	-
羅刹	<i>avijjā</i>	<i>avijjā</i>	<i>avijjā</i>	<i>avijjā</i>	<i>avijjā</i>	<i>avijjā</i>	-	-
島 <i>Rākṣasīdvīpa</i>	<i>dukkha-dhātu</i>	<i>dukkha-dhātu</i>	<i>nirvāṇa?</i>	<i>dukkha-dhātu</i>	<i>dukkha-dhātu</i>	<i>dukkha-dhātu</i>	<i>dukkha-dhātu</i>	<i>dukkha-dhātu</i>
樹 <i>śirīṣavṛkṣa</i>	-	-	-	<i>bodhirukkha</i>	<i>bodhirukkha</i>	-	-	-
海を渡る	出家者のみ	釈尊のみ	島に引率された僧	出家者	釈尊のみ	釈尊のみ	十分な信仰を示す者	十分な信仰を示す者
天竺 <i>Jambūdvīpa</i>	<i>nirvāṇa</i>	<i>nirvāṇa</i>	-	<i>nirvāṇa</i>	<i>nirvāṇa</i>	<i>nirvāṇa</i>	現世利益	現世利益
商人	出家者?	出家者?	?	出家者	出家者?		信者	信者
奴隸	<i>taṇhā</i>	<i>taṇhā</i>	-	<i>taṇhā</i>	<i>taṇhā</i>	<i>taṇhā</i>	<i>taṇhā</i>	<i>taṇhā</i>

ジャータカの原型物語では、ボーディサットヴァの救いを慈悲談と位置付け、輪廻転生からの解脱を比喩として導入しているが、UJIには、天竺から難破した船人の救いに駆けつける馬王は、釈尊ではなく、大乘仏教での「花形菩薩」となった観音菩薩に置き換えられている。さらに、この物語の比較分析では、UJI 91の物語では、羅

刹国の島の支配を、羅刹に対する「正当」な復讐とみなす。ここにも、釈尊の過去生としてのボーディサットヴァは、どこにも登場せず、倫理的メッセージより、UJI では物語性や物語の展開が特徴的で、輪廻転生からの解脱を代表する、ジャータカの伝統的な菩薩像は描かれていない。物語の中心的な解釈やそれを裏付ける譬喩は UJI に反映されておらず、思想の変遷が読み取れる。このジャータカ物語では、インドでの編集初期段階からの倫理的かつ奇跡的な釈尊の姿として描かれたかったボーディサットヴァから、大乘仏教の宗教的枠組みで篤い信仰をあつめた観音菩薩への期待の転換が窺える。

人物	<i>Ja</i> 196	<i>Kvy</i> 2.1	<i>Ma</i> VII	<i>Mvu</i> 3067	<i>Daitō</i> 11	<i>Div</i> 36	KON 5-1	UJI 91
馬	<i>buddha</i> Gautama	Avalokiteś vara	-	<i>buddha</i> Gautama	-	-	観音 菩薩	観音 菩薩
名前	<i>vālāhassa</i> <i>rāja</i>	<i>bālāha</i> / <i>aśvarāja</i>	-	<i>aśvarāja</i> / <i>Keśin</i>	天馬	-	-	-
商人長	-	<i>buddha</i> Gautama	-	宗教的 指導者?	<i>buddha</i> Gautama	<i>buddha</i> Gautama	-	-
名前	<i>vāṇijā</i>	Siṃhalarāja	Vijaya	-	僧伽羅	Siṃhala	僧迦羅	僧伽多

このジャータカの原典は、様々な譬喩をもちいて修行の必要性を訴えていたと思われるが、やがて大乘仏教の普及に伴い、観音菩薩のような特定の菩薩にご利益や救いを求め、信仰する(Sk. *bhakti*) 傾向に呼応して、物語の継承過程で生じた変容だといえよう。つまり、それぞれの時代や文化背景に適応させた編集者は、聞き手の信仰背景を慮って物語を組み直し、言い伝えが変わっていったといえる。

UJI 92 についての考察と主な研究成果

UJI 92 はまた、ジャータカ物語の中で有名な説話である。ジャータカ物語が仏典に集成される以前から、口承民話として古代インドに存在していたものである。紀元前 2 世紀中期に既に仏教のジャータカ物語として注目を集めていたこの説話は、本来「真実語 (Sk. *satya*) の大切さを謳っていた。パーリ語仏典の原点物語 (*Ja* 482) では、大変裕福な生活を送るにもかかわらず、激流の川から悪行のため自殺にまで追い詰められた長者を救うボーディサットヴァの姿は慈悲深く、そして何よりも比類ない存在として強調されている。本論文の研究で取り扱った一次資料の大まかな継承事例は以下の通りである。

成立時期	物語のタイトル	コレクション
紀元前 2 世紀前	<i>Ruru-jātaka</i> (<i>Ja</i> 482)	<i>Jātakatthavaṇṇanā</i>
紀元前 3～1 世紀	<i>Rururāja-cariya</i> (<i>Cp</i> 16)	<i>Cariyāpiṭaka</i>
3 世紀頃	修凡鹿王本生 (<i>Rok</i> 6-58)	<i>Rokudojikkyō</i> 『六度集経』
2～3 世紀	佛説九色鹿 (<i>Bks</i> 181[No.152(58)])	『佛説九色鹿経』
4～6 世紀	<i>Ruru-jātaka</i> (<i>Ajat</i> 26)	<i>Āryaśūra Jātaka-mālā</i>
5 世紀前	<i>Mrga-jātaka</i> (<i>Hjm</i> 22)	<i>Haribhaṭṭa Jātakamālā</i>
12 世紀頃	「身色九色鹿、住山出河辺助人語」 (KON 5-18)	KON 『今昔物語集』
13 世紀頃	「五色鹿事」 (UJI 92)	UJI 『宇治拾遺物語』

中国の漢訳経典を通じて、この説話の報恩思想が強まった。恩返しを試みようとして、鹿を裏切る男性のその行動批判に何よりも重点をおいて倫理的なメッセージを説く UJI 92 も、漢訳文献での報恩からの影響を受け継ぎ、それをうったえる。しかし、UJI は再び主人公の鹿を、釈尊の過去の人生、すなわちボーディサットヴァとは

位置付けていない。結果、この UJI 版ジャータカでは、鹿を人間らしく描き、恩知らずの男性が恨まれ、そして他の文献にはない、死刑に晒される結末さえ正当化されている。UJI 92 のジャータカ物語の伝統からの希薄化を示唆するもう一つの点がある。それは、パーリ仏典における鹿、つまり裏切り者の男性と対照的な行いをすると紹介されるボーディサットヴァの慈悲深く悪行者男性を赦し身代わりに自ら王に侍うと誓った場面が UJI にはない、という部分である。UJI の教訓は、個人の行いの規範を目指すジャータカ物語と乖離しており、そのメッセージ性が乏しくなっている。恩知らずの男性に復讐を与え、鹿たちを保護する王の行いは、国家の鎮護に繋がったと、UJI では話の完結が整理されているが、この結末は UJI のみならず、KON や SAN 9 をはじめ、インドから漢訳を経て中世日本でも人気物語として伝承された、鹿を主人公とするジャータカ物語の特徴の一つである。これは、神々を司る神秘的な能力のある真実のことは、その具現化とされたヴェーダにまで遡るインドの *satya* 思想、つまり仏教の呪術的なはたらきに「日本」の皇族も統治の安泰を保ちうると認識して実施した鎮護国家の延長線上の解釈に他ならないのである。

パーリ仏典のジャータカに説かれる真実語と *dharma* に則った理想的な王朝とはたがい、UJI 92 では再びボーディサットヴァが導入されていない。倫理的なメッセージを多少ジャータカ伝承から根幹とし伝承されながら、ジャータカの仏教説話物語の伝統からの脱却化も窺える。それは、このジャータカの編集意図とは真逆に、仏教の教えに基づく理想的な統治ではなく、中世日本の支配者が仏教に求めた超自然な覇権、その観点が物語の変容をおよぼしたと考えられる。

UJI 96 についての考察と主な研究成果

次に考察の対象とした UJI 96 は、天竺に物語が設定されているわけではなく、UJI にはまるで京都社会から発生した説話物語のように導入されている。しかし、こちらの物語も、ジャータカの伝統との類似性が明確である。Ja 4 のジャータカ物語では、まず顕著に確認されるのがバラモン教で中心的な役割を果たした火の儀礼に関する注釈の比喻である。これと同時に、仏教の倫理的な利益をヴェーダの祭祀火と同列に並べていることが興味深い。

本論文でこの物語の一次資料として比較分析を行なったものは以下の通りである。

成立時期	物語のタイトル	コレクション
5 世紀頃?	<i>Cullakaseṭṭhi-jātaka (Ja 4)</i>	<i>Jātakatthavaṇṇanā</i>
251~280 頃	修凡鹿王本生 (<i>Rok 3-22</i>)	<i>Rokudojikkhyō</i> 『六度集経』
10 世紀頃	<i>Cūḍāpakṣa-avadāna (Div 35)</i>	<i>Divyāvadāna</i>
12 世紀頃	「参長谷男依観音助得富語」 KON 16-28	KON 『今昔物語集』
13 世紀頃	「長谷寺参籠男預利生事」 (UJI 96)	UJI 『宇治拾遺物語』

この物語で釈尊の伝統的な過去世とされるボーディサットヴァは、主人公というよりかは指導者のような星術師として語られる。UJI 96 は、釈尊の代わりとなる人物を登場させず、UJI 91 と同様に改めて観音菩薩との信仰が融合されていることが一目瞭然である。最初から物語の展開にそれが根強く結びつけられており、UJI にあるこのジャータカの日本語版では、観音菩薩からの救いを期待させる物語として紹介されている。UJI に伝わったこのジャータカの事例は、貧乏も長者になれるという庶民の祈願を促し、再び観音菩薩を信愛するメリットとして現世利益が強調された成功談として紹介されており、物語が展開しているが確認される。

UJI 164 についての考察と主な研究成果

UJI 164 もジャータカ物語の影響やその伝統的な原型から多くの要素を受け継いでいることを示した。河川での救助と亀というモチーフは、ジャータカの説話には決して珍しくない。UJI にも編まれたこの物語の原型は *Ja 73* と考えられる。この物語の倫理的な教訓に潜む仏教思想の相違が漢訳文献との比較を通じて浮き彫りとなった。本研究で比較分析を行なった一次資料は以下の通りである。

成立時期	物語のタイトル	コレクション
4 世紀前	<i>Saccaṃkīra-jātaka (Ja 73)</i>	<i>Jātakatthavaṇṇanā</i>
紀元前 2 世紀～ 4 世紀	<i>Kacchapa-jātaka (Mvu 2244)</i>	<i>Mahāvastu</i>
251～280	理家本生 (<i>Rok 3-25</i>)	『六度集経』
730～774	「揚州嚴恭十」 (<i>Hok 8</i>)	<i>Hokkedenki</i> 『法華伝記』
12 世紀頃	「人、以父錢買取亀放河語 第十三 (KON 9-13)	KON 『今昔物語集』
13 世紀頃	「亀買放事」 (UJI 164)	UJI 『宇治拾遺物語』
14 世紀頭	「万物精霊事」 (ZOT 9)	ZOT 『雑談集』

登場するキャラクターとその過去生とされる人物は以下のように分類される。

人物	<i>Ja 73</i>	<i>Ja 178</i>	<i>Ja 215</i>	<i>Rok 3-25</i>	<i>Mvu 2244</i>	KON 9-13	UJI 164
亀	-	Ānanda	Kokālika	Ānanda	Gautama B.	-	-
陶工	-	Gautama B.	-		Māra (花屋)	-	-
バラモン	Gautama B.	-	-		-	-	-
王		-	Ānanda		-	-	-
王子	Devadatta	-	-	Devadatta	-	-	-
大臣	-	-	Gautama B.		-	-	-

狐	-	-	-	Sāriputta	-	-	-
蛇	Sāriputta	-	-	Moggallāna	-	-	-
ガチョウ		-	出家者		-	-	-
ネズミ	Moggallāna	-	-		-	-	-
インコ	Ānanda	-	-		-	-	-
長者	-	-	-	Gautama B.	-	-	-

UJIは、お小遣いを預かっていた子どもが河で一匹の亀を買い取り、放って救った物語である。最終的にその亀が恩返しし、子どもに金銭を送り返すように人間を誘導する。この UJI 164 での亀は、ことごとく本論文で確認されたように、釈尊の前世譚に相応しくボーディサットヴァとしては位置付けられていないとはいえ、亀には動物ならぬ特殊な能力が認められる。ボーディサットヴァの面影の影響のみならず、漢訳文献を通じて報恩思想が一層深化した結果、UJI 164 では亀の偉業、つまり動物による恩返しに重点が置かれている。こちらは、インド発祥の民話がジャータカ物語のいわゆる倫理的メッセージ、つまり動物の道德心を強調することにより、人間の忘恩をより特徴づける狙いである。そして、この物語の継承で確固たる部分となる、見返りを期待せずに利他行を心がける大切さという教えも、仏教の倫理に基づく。

最後に考察したこの物語の変容は、釈尊の過去生かあらゆる人間の潜在能力といった仏教思想史で最も重要な概念の一つとして議論されたボーディサットヴァの各解釈と深く関わっていることがわかった。人間に不殺生を促している UJI 164 のメッセージには、やや物語の表面的な部分では変型が見られるものの、教訓を暗示させる倫理的基盤は、たしかにインド発祥のジャータカ物語の影響下にあると結論づけられる。

まとめ

本論文で行なった比較研究を通して、以下の通りまとめることができる。

UJI では、ジャータカに起源を持つ天竺継承物語は、中世日本で口承により普遍性に富む物語として高く評価されたため、UJI の編者が採択し編み込んだのだろう。これらの物語は、UJI に導入される 13 世紀まで、約 1500 年以上という長い沿革にわたってアジア諸地域で広く伝わり、仏教の能動的な実践となる倫理をわかりやすく多くの人に親しませた。しかし、ジャータカ物語のアジア伝承過程では、パーリ仏典の伝統的なジャータカ物語で神格化されたボーディサットヴァより、大乘仏教の発展につれて徐々に釈尊を上回る魅力のあるものとされ、篤い信仰の対象となった菩薩が、釈尊の過去生を代表する人物と置き換えられるようになった。本論文で詳細に立証された通り、UJI にあるこれらの物語では、ジャータカで伝統的に釈尊の過去生としてアレンジされたボーディサットヴァの脱文脈化が著しく顕著的である。UJI のこれらの物語は、基本的には普遍的なメッセージとして根底的な部分となる、インド仏教のジャータカの編集で促進された倫理的思想の影響を受けている。しかし、古代インドの民話からジャータカとして再構築されたプロセスと同様に、本論文で論考された通り、UJI に取り入れられたこれらの物語は、当時の日本社会、そしてその宗教観に適応した形で継承され、独自の展開に至った部分も立証した。換言すれば、UJI のジャータカ物語の継承では、仏教の説く倫理的思想の普遍性を吸収しつつ、当時の人々が仏教に期待したものが物語の変容に反映されており、相違をもたらしたと考えられる。UJI 版のこれらの物語は、ジャータカの古い伝承の骨組みをおさえつつ、教訓性に優れた「天竺」の昔話として集成されておきながら、古代インドでのジャータ物語により伝説化された釈尊に関して極めて無関心である。これが UJI 全般、そして本研究の考察対象であったジャータカ継承物語の特長なのである。

本研究を通して言えるのは、UJIにおけるジャータカ継承物語は、仏教の伝統的なボーディサットヴァを印象づけたインドのジャータカ物語の神話からかけ離れ、大乘仏教の高名な菩薩や守護神への祈願をうかがわせていることである。インドから漢訳を経て伝わったこのジャータカ物語は、徐々に中世日本で独自の変容形成を醸成し、ボーディサットヴァとしての釈尊をはじめ、日本土着の神聖な「もの」に勝る、インドの特定の神々から一層ご利益が得られると認識されるに至り、そのような救済論の言説にもっぱら人々の関心が向かれた。これがUJIに集成されたジャータカ継承物語の考察で浮かび上がった結論である。

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- Andersen, D. (1901). *A Pāli Reader: With Notes and Glossary*. London: Luzac & Co.
- Fausbøll, V., & Davids, T. W. R. (Eds.). (1880). *Buddhist Birth Stories: Jātaka Tales*. (Volume I). London: Trübner.
- Fausbøll, V. (ed.). (1877–1896). *The Jātaka Together with its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*. 6 vols. London: Trübner and Co.
- Francis, H. T., & Thomas, E. J. (1916). *Jataka Tales: Selected and Edited with Introduction and Notes*. London: Cambridge University Press.
- Hahn, M. (ed.) (2009). *Haribhaṭṭa in Nepal: Ten Legends from His Jātakamāla and the Anonymous śākyasimhajātaka*. Tokio: International Institute for Buddhist Studies of the ICPBS.
- GRETEL (2020). (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages) <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel.html>.
- Ikegami, J. 池上洵一 (2016). 『今昔物語集—天竺・震旦部』,東京: 岩波文庫.
- Kern, H. (ed.). (1891). *The Jātaka-māla or Bodhisattvāvadānamālā by Āryasūra*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kern, H. (ed.). (1946). *The Jātaka-māla: Stories of Buddha's former incarnations, otherwise entitled Bodhisattva-avadāna-mālā*. (Vol. 1). Cambridge: Harvard University Press.
- Kobayashi, Y. & Masuko, K. 小林保治, & 増古和子. (1996). 『新編日本古典文学全集 50・宇治拾遺物語』,東京: 小学館.
- Kobayashi, Y., Masuko, K. & Asami, K. 小林保治・増古和子・浅見和彦 (2007). 『日本の古典をよむ⑮ 宇治拾遺物語・十訓抄』,東京: 小学館.
- Kobayashi, Y. 小林保治. (2008). 『宇治拾遺物語絵巻』,東京: 勉誠出版.
- Komine, K. & Fujizawa, S. 小峯和明・藤沢周平 (1999). 『今昔物語集・宇治拾遺物語』,東京: 新潮社.
- Konno, T. 今野達 (1999). 『新日本古典文学大系 33: 今昔物語集一』,東京: 岩波書店.
- Mabuchi, K. 馬淵和夫・Koizumi, H. 小泉弘 & Konno, T. 今野達 (1997). 『新日本古典文学大系 31: 三宝絵・注好選』,東京: 岩波書店.

Mabuchi, K. 馬淵 和夫, Kunisaki, F. 国東文麿 & Inagaki, T. 稲垣泰一 (1999). 『新編日本古典文学全集 35・今昔物語集①』, 東京: 小学館.

Mabuchi, K. 馬淵 和夫, Kunisaki, F. 国東文麿 & Inagaki, T. 稲垣泰一 (2000). 『新編日本古典文学全集 36・今昔物語集②』, 東京: 小学館.

Mabuchi, K. 馬淵 和夫, Kunisaki, F. 国東文麿 & Inagaki, T. 稲垣泰一 (2008). 『新編日本古典文学全集 35・日本の古典をよむ(12) 今昔物語集』, 東京: 小学館.

Miki, S. 三木紀人, Asami, K. 浅見和彦, Nakamura, Y. 中村義雄, Kouchi, K. 小内一明 (1990). 『新日本古典文学大系 42・宇治拾遺物語・古本説話集』, 東京: 岩波書店.

Nakagawa, S. (2022). 古典文学電子テキスト検索 β. <https://yatanavi.org/text/index.html>.

SAT Daizōkyō Text Database (2018). 大藏經テキストデータベース研究会. Department of Indian Philosophy and Buddhist Studies, Graduate School of Humanities and Sociology University of Tokyo. <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp>.

University of Edinburgh (2021). *Jātaka Stories*. Repositorio en línea de las diferentes colecciones indias clásicas de relatos *jātaka*. <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/>.

Senart, È (ed.) (1882). *Le Mahāvastu*. Vol 1. Paris: Imprimerie Nationale.

Senart, È (ed.) (1890). *Le Mahāvastu*. Vol 2. Paris: Imprimerie Nationale.

Senart, È (ed.) (1897). *Le Mahāvastu*. Vol 3. Paris: Imprimerie Nationale.

Takahashi, M. y Masuko, K. 高橋貢・増古和子 (2018a) 『宇治拾遺物語・上, 全訳注』, 東京: 講談社.

Takahashi, M. y Masuko, K. 高橋貢・増古和子 (2018b) 『宇治拾遺物語・下, 全訳注』, 東京: 講談社.

Vaidya, P. L. (ed.). (1959a). *Jātakamālā*. Darbhanga: Mithila Institute. Recuperado el 13 de enero de 2021 desde *Jātaka Stories - University of Edinburgh*: <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/aryasuras-jatakamala-26/>.

Vaidya, P. L. (ed.). (1959b). *Divyāvadāna*. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning. Recuperado el 8 de febrero de 2021 desde *Jātaka Stories - University of Edinburgh*: <https://jatakastories.div.ed.ac.uk/stories-in-text/divyavadana-36/>.

Vaidya, P. L. (ed). (1961). *Mahāyāna-Sūtra-Samgraha*. Darbhanga: The Mithila Institute.
Recuperado el 21 de enero 2021 desde: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/bsu019_u.htm.

Fuentes secundarias

Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: A history of philosophy without any gaps*. (Volume 5). Clarendon: Oxford University Press.

Anālayo, B. (2012). 'Canonical Jātaka Tales in Comparative Perspective'. *Fuyan Buddhist Studies*, (7), pp. 75-100.

Aoe, S. 青江舜二郎. (1951). 「鳴神と一角仙人」, 『民族學研究』, 16 (1), pp. 25-37.
https://doi.org/10.14890/minkennewsseries.16.1_25

Appleton, N. (2006). The story of the Horse-King and the Merchant Simhala in Buddhist Texts. *Buddhist Studies Review*. 23(2), pp.187-201.

Appleton, N. (2010). *Jātaka stories in Theravada Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*. Abingdon: Routledge.

Appleton, N. (2014). *Narrating karma and rebirth: Buddhist and Jain multi-life stories*. Cambridge: University Press.

Appleton, N (2015). 'The Buddha as storyteller: The dialogical setting of Jātaka stories' In L Patton & B Black (eds), *Dialogue in Early South Asian Religions: Hindu, Buddhist and Jain Traditions*. Farnham: Ashgate Publishing, pp. 99-112.

Arnau, J. (2011). ¿Qué fue el budismo mahāyāna? *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 16, pp. 33-46. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ILUR.2011.v16.2

Arnau, J. (2013a). 'Buda histórico y Buda legendario: tradiciones hagiográficas de Siddhārtha Gautama'. *Estudios de ASIA y ÁFRICA*, vol. 48 (3), pp.641-656.

Arnau, J. (2013b). *Cosmologías de India védica, sāmkhya y budista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Arnau, J. (trad.) (2019) *Upaniṣad. Correspondencias ocultas*. Gerona: Atalanta.

Asokan, N. (2018). *Mahāyāna Buddhism and Early Advaita Vedānta: a Critical Study*. Doctoral Thesis, University of Madras.

Baba, N. 馬場紀寿 (2018). 『初期仏教、ブツダの思想をたどる』, 東京: 岩波書店.

Baums, S. (2009). *A Gāndhārī Commentary on Early Buddhist Verses: British Library Kharoṣṭhī Fragments 7, 9, 13 and 18*. Doctoral Thesis: University of Washington.

Basham, A. L. (2005). 'Asoka and Buddhism: a Re-examination', In Williams, P. (ed.). (2005). *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Buddhist Origins and the Early History of Buddhism in South and Southeast Asia* (Volume I), pp. 54-63, Abingdon: Routledge Psychology Press.

Bogin, B. (2014). 'Locating the Copper-Colored Mountain: Buddhist Cosmology, Himalayan Geography, and Maps of Imagined Worlds'. *HIMALAYA Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies*, 34(2), pp. 3-17.

Bronkhorst, J. (1996). 'Sanskrit and reality: The Buddhist contribution' In *Ideology and status of Sanskrit: contributions to the history of the Sanskrit language* (Vol. 13), Houben, J. E. (Ed.), Leiden Brill, pp.109-135.

Bronkhorst, J. (1998b). 'Did the Buddha Believe in Karma and Rebirth?' *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1-19.

Bronkhorst, J. (2007). *Greater Magadha: Studies in the culture of early India*. Leiden: Brill.

Bronkhorst, J. (2009). *Buddhist teaching in India*. Somerville: Wisdom Publications.

Bronkhorst, J. (2011a). *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden: Brill Academic Pub.

Bronkhorst, J. (2011b). *Karma*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Bronkhorst, J. (2013). Buddhist nativism in its homeland, In Henk, B. & Mark, T. (Ed) *Challenging Paradigms: Buddhism and Nativism. Framing Identity Discourse in Buddhist Environments*. Leiden – Boston: Brill. pp. 195- 204.

Bronkhorst, J. (2016). *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*. Leiden: Brill Academic Pub.

Bronkhorst, J. (2017). 'Brahmanism: Its place in ancient Indian society'. *Contributions to Indian Sociology*, 51(3), pp. 361–369. <https://doi.org/10.1177/0069966717717587>.

Brown, B. E. (1991). *The Buddha nature a study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Bukkyōshigakkai 佛教史学会 (ed.) (2017). 『仏教史研究ハンドブック』, 京都: 法蔵館.

Burnouf, E., (2010) Buffetrille, K., & Lopez Jr, D. S. (trans). *Introduction to the History of Indian Buddhism*. Chicago: University of Chicago Press.

Candradhara, S. (1996). *The Advaita Tradition in Indian Philosophy A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshmirā Shaivism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Chaiyapong, M. (2013). The Concept of Avalokiteśvara and Buddhas in the Kāraṇḍavyūha Sūtra. *Manusya: Journal of Humanities*, 16(1), pp.1-22.

Chō, J.Y. 趙智英 (2017). 「『宇治拾遺物語』 夢説話の研究」, 『同志社大学・博士論文』.

Collins, S. (2003). 'What is Literature in Pali?' In Pollock, S. (ed.) *Literary cultures in history: Reconstructions from South Asia*. London: University of California Press, pp. 649-88.

Collins, S. (Ed.). (2016). *Readings of the Vessantara Jātaka*. New York: Columbia University Press.

Cowell, E. B. (ed.). (1895-1907). *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. (6 vols). Cambridge: Cambridge University Press.

De Esteban, J. (trad.) (2019). *Cuentos de un pasado lejano*. Gijón: Satori Ediciones.

Deleanu, F. (2018). 'The Lañkāvatārasūtra: A Bibliographical Survey'. *Bulletin of the International Institute for Buddhist Studies*, (1), pp. 15-43.

Egging, J. (ed.). (1885). *The Satapatha-Brāhmana: according to the text of the Mādhyandina School*. Oxford: Clarendon Press.

Ellis, G. (2021). *Early Buddhism and its Relation to Brahmanism*. A Comparative and Doctrinal Investigation. Doctoral Thesis, University of Warsaw.

Eubanks, C. (2011). *Miracles of book and body: Buddhist textual culture and medieval Japan* (Vol. 10). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Falero, A. (1997). 「カトリックと神道における罪理解の比較研究」, 『國学院大学・博士論文』.

Falero, A. (2007). *Aproximación al Shintoísmo*. Salamanca: Amarú.

Falero, A. (2015). "Hacia una historiografía literaria en Japón", In *Historiografía y teoría de la historia del pensamiento, la literatura y el arte*, ed. por Pedro Aullón de Haro, pp. 525-565, Madrid: Dykinson.

- Funayama, T. 船山徹 (2020). 『仏典はどう漢訳されたのか—ストラが経典になるとく—』, 東京: 岩波書店, 第8刷.
- García, R. E., (2015). *Jātakas Antes del Buddha: Relatos budistas de la India*. Ciudad de México: Aldus.
- Geiger, W. (1912). *Mahāvamsa: The Great Chronicle of Ceylon*. London: Pali Text Society.
- Gokhale, B. G. (1980). ‘"Bhakti" in Early Buddhism’. *Journal of Asian and African Studies*, 15(1), 16.
- Gombrich, R. F. (1980). ‘The significance of former Buddhas in Theravadin tradition’, *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, (ed). S. Balasooriya, et al., London, pp. 62-72.
- Gombrich, R. F. (2006). *How Buddhism began: The conditioned genesis of the early teachings*. Abingdon: Routledge.
- Gombrich, R.F. (2013). *What the Buddha thought*. London: Equinox.
- Gombrich, R.F (2018). *Buddhism and Pali*. Oxford: Mud Pie Books.
- Granoff, P. (2019). ‘How to make and spend money: Some stories from Indian classical literature’. *Hualin International Journal of Buddhist Studies*, 2(2), pp. 81-105.
- Habata, H. (2021). ‘Did the Bodhisattva-Vinaya Exist? The Situation of the Bodhisattva Precepts in India before their Systematization’. *The Eastern Buddhist*, 49, 1 & 2, pp. 13-24.
- Hans-Jörg, U. (2004). *The types of international folktales. A classification and bibliography* (Part I). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Harikai, K. 針貝邦生 (2000). 『人と思想 165 ヴェーダからウパニシャッドへ』, 東京: 清水書院.
- Hirabayashi, J. 平林二郎. (2018). 「アヴァダーナ文献に見られる経典読誦」, 『印度学佛教学研究』, 67 (1), pp.437-432.
- Hiraoka, S. 平岡聡 (2002). 『説話の考古学—インド仏教説話に秘められた思想—』, 東京: 大蔵出版.
- Hiraoka, S. 平岡聡 (2016). 『〈業〉とは何か、行為と道德の仏教思想史』, 東京: 筑摩書房.
- Hiraoka, S. 平岡聡 (2020). 『菩薩とはなにか』, 東京: 春秋社.

Hirota, O. 廣田收 (2001). 「『宇治拾遺物語』の編纂と物語の表現」, 『人文学』, (170), pp.111-154.

Hirota, O. 廣田收 (2002). 「『宇治拾遺物語』における同話と類話—説話分析の方法」, 『同志社国文学』, (56), pp.14-27.

Hirota, O. 廣田收 (2003). 「『宇治拾遺物語』 「世俗説話」の研究」, 『同志社国文学』, (174), pp.74-123.

Hirota, O. 廣田收 (2009). 『宇治拾遺物語の中の昔話』, 東京: 新曲社.

Hirota, O. 廣田收 (2014). 「孤立話から見る『宇治拾遺物語』の特質, 仏教の世俗化と本覚思想」, 『同志社国文学』, 81, pp.67-78.

Hirota, O. 廣田收 (2016). 「『宇治拾遺物語』 世俗の規範を探る」, in 京都仏教説話研究会 (2016). 『説話の中の僧たち』, 京都: 新曲社, pp. 36-63.

Hoernle, A. F. R. (1916). 'The *Sutta Nipāta* in a Sanskrit Version from Eastern Turkestan'. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pp. 709–732. <http://www.jstor.org/stable/25189480>.

Howladar, M. (2018). *Kāraṇḍavyūha Sūtra: An Evaluation. Karandyavyuha Sutra: An Analytical Study*. PhD thesis. Faculty of Arts Sidho-Kanho-Birsha University.

Huber, E. (1906). 'Études de littérature bouddhique'. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 6, pp.1-43.

Ichioka, S. 市岡聡 (2012). 「『法華伝記』の撰者と成立年代について」, 『人間文化研究』, 18, pp. 372-358.

Imamura, M. 今村みゆ子 (1994). 「『宇治拾遺物語』の世界: 聖なる世界と俗なる世界と」, 『飯山論叢』, 11(2), pp.134-117.

Imamura, M. 今村みゆ子 (1995). 「『宇治拾遺物語』の文脈: 序文をも視野に入れて」, 『飯山論叢』, 12(2), pp.165-145.

Ishibashi, G. 石橋義秀 (1971). 「「日本往生極楽記」と「今昔物語集」巻15—観念の念仏から口称の念仏へ」, 『大谷学報』, 50(3), pp.46-56.

Ishibashi, G. 石橋義秀 (1973). 「平安朝仏教説話集にみる観音信仰」, 『大谷学報』, 53(3), pp.61-72.

- Ishibashi, G. 石橋義秀 (1985). Aspects of Buddhist Practitioners in the *Konjakumonogatari*shū: vol.12~vol.15. 『大谷学報』, (37), pp.6-7.
- Ishibashi, G. 石橋義秀 (1987). 「『今昔物語集』における出家・遁世」, 『大谷学報』, 67(2), pp.13-27.
- Ishida, M. 石田瑞麿 (1988). 『日本古典文学と仏教』, 東京: 筑摩書房.
- Ishiguro, K. 石黒吉次郎 (2006) 「殺生譚の変貌 (一) 中世説話から近世説話へ」, 『専修国文』 79, pp.21-40.
- Ishii, K. 石井公成 (2019). 『東アジア仏教史』, 東京: 岩波書店.
- Itō, C. 伊藤千賀子. (2006). 『六度集経』 第一話 「菩薩本生」 の展開と変容. 印度學佛教學研究, 55(1), pp.404-400.
- Itō, C. 伊藤千賀子. (2016). 「『六度集経』 における康僧会の意図と受容 *Jātaka 73 Saccamkira-jātaka* の変容と広がり」, 『パーリ学仏教文化学』, 30, pp.87-105.
- Itō, H., Fukunaga, T. y Machida K. 伊藤比呂美・福永武彦・町田康 (2015). 『日本文学全集 08』, 東京: 河出書房新社.
- Itō, T. 伊藤孝子 (1980). 「『古本説話集』 下巻仏教説話の性格: その志向性と説話的視点」, 『日本文学誌要』, 23, pp.54-69. <http://doi.org/10.15002/00019267>.
- Iwamoto, Y. 岩本裕 (1974). 『仏伝文学・仏教説話』, 東京: 読売新聞社.
- Iyanaga, N. (2012). 'Buddhist Mythology and Japanese Medieval Mythology: Some Theoretical Issues', In Skilling, P. and McDaniel, J. (eds.), *Buddhist Narrative in Asia and Beyond*. Bangkok: Institute of Thai Studies, pp. 97-109.
- Jones, D. T. (2009). Why Did Brahmā Ask the Buddha to Teach? *Buddhist Studies Review*, 26(1), pp.85-102. <https://doi.org/10.1558/bsrv.v26i1.85>.
- Jones, J. J. (1949). *The Mahāvastu* (Vol 1). London: Luzac & Co.
- Jones, J. J. (1952). *The Mahāvastu* (Vol 2). London - Luzac & Co.
- Jones, J. J. (1956). *The Mahāvastu* (Vol 3). London - Luzac & Co.
- Kadokawa, T. 門川徹真 (1965). 「仏教説話の変容」, 『印度学仏教学研究』, 14(1), 146-147. <https://doi.org/10.4259/bk.14.146>.

Kajiyama, Y. 梶山雄一 (2021). 『大乘仏教の誕生—「さとり」と「廻向」』, 東京: 講談社.

Kamimura, K. 上村勝彦 (2004). 『始まりはインドから』, 東京: 筑摩書房.

Kanaoka, S. 金岡秀友 (2017). 『古代インド哲学史概説』, 東京: 佼成出版社.

Kaneko, K. 金子量重・Sakata, T. 坂田貞二・Suzuki, M. 鈴木正崇 (ed.) (1998). 『ラーマヤナの宇宙—伝承と民族造形』, 東京: 春秋社.

Karpik, S. (2019). 'The Buddha taught in Pali: A working hypothesis'. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 16, pp.10-86.

Kashiwagi, Y. 柏木寧子 (2006). 「人が神になるということ 『神道集』 物語的縁起の一読解 (3)」, 『山口大学哲学研究会』, 13, pp.31-51.

Kashiwagi, Y. 柏木寧子 (2007). 「石と化して在ること 謡曲「姨捨」の一読解」, 『山口大学哲学研究』, 14, pp.1-22.

Kashiwagi, Y. 柏木寧子 (2009). 「『今昔物語集』 天竺部における釈迦仏ならびに衆生の理解 (2)」, 『山口大学哲学研究』, 16, pp.1-19.

Kashiwagi, Y. 柏木寧子 (2010). 「『今昔物語集』 天竺部における釈迦仏ならびに衆生の理解 (3)」, 『山口大学哲学研究』, 17, pp.1-17.

Kashiwagi, Y. 柏木寧子 (2011). 「『今昔物語集』 天竺部における釈迦仏理解の一側面 神通力をめぐって」, 『日本仏教総合研究』, 9 巻, pp.105-130.
https://doi.org/10.20588nbs.9.0_105.

Kashiwagi, Y. 柏木寧子 (2012). 「『今昔物語集』 天竺部における釈迦仏ならびに衆生の理解 (4)」, 『山口大学哲学研究』, 19, pp.105-128.

Kashiwagi, Y. 柏木寧子 (2014). 「『今昔物語集』 天竺部にかかわる内容構成表」, 『山口大学哲学研究』, 21, pp.79-90.

Kashiwagi, Y. 柏木寧子 (2016). 「『今昔物語集』 天竺部を仏伝として読むために」, 『山口大学哲学研究』, 23, pp.41-68.

Kasuga, K. 春日和男 (1975). 「説話構文について 「今は昔」を中心に」, 『九州大学文学部』, (72), 1-20.

- Kataoka, R. 片岡了 (1980). 「宇治拾遺物語」と話主, 『大谷学報』, 60(1), pp.11-24.
- Katada, O. 堅田修 (1989). 「亀報恩説話の展開」, 『大谷学報』, 68(2), pp.1-13.
- Katsura, S. 桂紹隆 (2021). 『インド人の論理学: 問答法から帰納法へ』 京都: 法蔵館.
- Khanna, A. (1999). *The Jātaka Stories in Japan*. Delhi: BR Publishing.
- Khanna, A. (2009). The Attractions of Classical Japanese Literature for Indian Students. *International Research Center for Japanese Studies (International Symposium in India)* pp. 37-44. <https://doi.org/10.15055/00001227>.
- Khanna, A. (2010). 「『今昔物語集』に於ける「天竺付仏前」に関する幾つかの考察」, 『国際日本文学研究集会会議録』, (33), pp. 109-117 (研究発表).
- Khishigjargal, T. (2018). 「日本とモンゴルに伝承された説話の比較対照研究」, 『千葉大学大学院・博士論文』.
- Khoroché, P. (2017). *Once a Peacock, Once an Actress Twenty-Four Lives of the Bodhisattva from Haribhaṭṭa's Jātakamālā*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kim, T. 金泰光 (1997). 「『今昔物語集』天竺部考: 本生譚の特質を中心」, 『國文論叢』 (25), pp.12-23.
- Kim, T. 金泰光 (1998a). 「『三宝絵』上巻の構成: 菩薩の修行階位の説話的反映」, 『國文論叢』 26, pp.1-13.
- Kim, T. 金泰光 (1998b). 「日本文学における本生譚の研究」, 『神戸大学・博士論文』.
- Kim, E. 金恩愛 (2017). 「『宇治拾遺物語』昔話関連話群の研究」, 『同志社大学・博士論文』.
- Kimino, T. 君野隆久 (2019). 『捨身の仏教、日本における菩薩本生譚』, 東京: 角川選書.
- King, R. (1995). *Early Advaita Vedānta and Buddhism: The Mahāyāna Context of the Gaudapādīya-Kārikā*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Kobayashi, N. 小林信彦. (2001). 「内には菩薩の儀を密し, 外には聲聞の形を現す (1): 行基を賛美する景戒の言葉」. 『桃山学院大学総合研究所紀要』, 27(2), pp. 105-118.

- Kobayashi, N. 小林信彦. (2003). 「インド起源の話に描かれる日本の風景と文化」. 『国際文化論集』, (28), pp.39-76.
- Kobayashi, N. 小林信彦. (2004). 「兎が火に飛び込む話の日本版 他のヴァージョンにはない発想と筋運び」. 『国際文化論集』 (30), pp.3-50.
- Kobayashi, N. 小林直樹 (2015). 「無住と持経者伝: 『法華経顕応録』 享受・補遺」, 『文学史研究』, (55), pp.53-62.
- Kojima, T. 小島孝之 (2014). 「説話を読み解く: 宇治拾遺物語の戦略 (小島孝之教授退職記念)」, 『成城国文学論集』, (36), pp.1-24.
- Komine, K. 小峯和明 (1999). 『新日本古典文学大系 34 今昔物語集二』, 東京: 岩波書店.
- Konishi, J. (1986). *A History of Japanese Literature* (Vol. Two: The Early Middle Ages). New Jersey: Princeton University Press
- Kunisaki, F. 国東文麿 (1958a). 「宇治拾遺物語と先行説話集-その一部としての今昔物語集及び古本説話集との関係」, 『国文学研究』, (17), pp.67-79.
- Kunisaki, F. 国東文麿 (1958b). 「今昔物語集の成立事情について: 一つの亀報恩説話を通して」, 『國文學研究』 (18), pp.51-63.
- Kunisaki, F. 国東文麿 (1965). 「宇治拾遺物語評価の問題」, 『中世文学』, (10), 19-24.
https://doi.org/10.24604chusei.10_19.
- Kunisaki, F. 国東文麿 (2019). 『今昔物語集・天竺編, 全現代語訳』, 東京: 講談社.
- Kyotobukkyōsetsuwakenkyūkai 京都仏教説話研究会 (ed.) (2016). 『説話の中の僧たち』 京都: 新曲社.
- Lamotte, É. (1988). *History of Indian Buddhism from the origins to the Śāka era*. Louvain: Institut Orientaliste.
- Li, R. (trans.) (1996). *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*. Moraga: Bukkyō Dendō Kyōkai America.
- López, D. S. (Ed.). (1992). *Buddhist hermeneutics* (No. 6). Honolulu: University of Hawaii Press.

Maeda, S. 前田專学 (1992). 「シャンカラは本当に仮面の仏教徒か」, 『大谷大学佛教学会佛教学セミナー』, (55), pp. 67-88.

Maeda, S. (ed.) (2006). *A thousand teachings The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Maeda, S. 前田專學 (2018). 『インド的思考』 東京: 春秋社.

Maeda, S. 前田專學 (2021). 『インド思想入門: ヴェーダとウパニシャッド』 東京: 春秋社.

Mack, K. (2006). ‘The phenomenon of invoking Fudō for Pure Land rebirth in image and text’. *Japanese Journal of Religious Studies*. 33(2), pp. 297-317.

Manabe, T. 眞鍋智裕 (2021). ‘Śraddhā Found in Madhusūdāna Sarasvatī 's Bhakti Literature’. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 69(3), pp. 1013-1018.

Maraldo, J. C. (1986). ‘Hermeneutics and Historicity in the Study of Buddhism’. *The Eastern Buddhist*, 19(1), pp.17-43.

Marciniak, K. (2017). ‘The adventures of five hundred merchants as recounted in two versions in the *Mahāvastu*’. *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology* (21), pp.109-146.

Martín, S. (2015). *Norito: Texto, traducción y comentario*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca.

Mas, J. (trad.) (2010). *Cuentos de Ise*. Pliegos de Oriente. Madrid: Trotta.

Matsuo, K. (2007). *A history of Japanese Buddhism*. Folkstone: Global Oriental.

Mylius, K. (2015). *Historia de la literatura india antigua*. Madrid: Editorial Trotta.

Mills, D. E. (1963). *The Uji-shui-monogatari*. PhD thesis. SOAS University of London.

Mills, D. E. (1970). *A Collection of Tales from Uji: A Study and Translation of Uji shūi monogatari*. Cambridge: Cambridge University Press.

Minoura, N. 箕浦尚美 (2015). 「本地物語の研究—菩薩行と祈願を視座として—」, 文部省科学研究費補助金研究成果報告書 (課題番号: 23720124) .

Miyamoto, K. 宮元啓一 (2008). 『インド人の考えたこと—インド哲学思想史講義』, 東京: 春秋社.

- Miyata, N. 宮田尚 (1960). 「宇治拾遺物語の成立: 僧伝類との比較検討をとおして」, 『国文学研究』, 21, pp.63-75.
- Miyata, N. 宮田尚 (1979). 「『冥報記』の継承: 巖恭譚から『今昔物語集』九 13 へ」, 『日本文学研究』, (15), pp.49-60.
- Meech-Pekarik, J. (1981). 'The Flying White Horse: Transmission of the *Valāhassa Jātaka*: Imagery from India to Japan'. *Artibus Asiae*, 43(1/2), pp.111-128. <https://doi:10.2307/3249828>.
- Meyers, K. (2014) 'Free Persons, Empty Selves: freedom and agency in light of the two truths', In Dasti, M. R., & Bryant, E. F. (ed.) *Free will, agency, and selfhood in Indian philosophy* (pp. 41-67), New York: Oxford University Press.
- Moerman, M. (2009). 'Demonology and Eroticism Islands of Women in the Japanese Buddhist Imagination'. *Japanese Journal of Religious Studies*, 36(2), pp. 351–380.
- Mori, M. 森正人 (2019). 『龍蛇と菩薩・伝承文学論』, 大阪: 和泉選書.
- Mori, M. 森正人 (2013). 「もののけ考—現象と対処をめぐる言語表現」, 『国語国文学研究』, 48, 112-128.
- Moro, S. 師茂樹. (2018). 「言語論的転回以降の東アジア仏教研究の試み (特集 仏教学の前線と比較思想)」, 『比較思想研究』, (45), 47-51.
- Nagasaki, H. 長崎 法潤 (1991). 「仏教解釈学」, 『比較思想研究』, (18), pp.71-76.
- Nakamura, F. 中村史 (2006). 「ジャータカ説話の原型と展開」, 『桃山学院大学・博士論文』.
- Nakamura, F. 中村史 (2009). 「パーリ語『ジャータカ』の動物活躍譚: 現在物語・過去物語を往来する人類・異類の生存の交流」, 『日本文学』, 58(72), pp.20-28.
- Nakamura, H. (1983). *A history of early Vedānta philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Nakamura, H. (1987). *Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes* (No. 9). Delhi: Motilal Banarsidass Publications.
- Nakamura, H. (1991). *Ways of thinking of eastern peoples: India, China, Tibet, Japan*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Nakamura, H. 中村元 (1996). 『ヴェーダーンタ思想の展開』, 東京: 春秋社.
- Nakamura, H. 中村元 (2001). 『ブツダ最後の旅』, 東京: ワイド版岩波文庫.

- Nakamura, H. 中村元 (2015). 『ブッダ：悪魔との対話：サンユッタニカーII』, 東京: 岩波書店, 第 35 刷.
- Nakamura, H. 中村元 (2019). 『古代インド』, 東京: 講談社.
- Nakamura, H. 中村元 & Saigusa, M. 三枝充恵 (2020). 『バウッタ「仏教」』, 東京: 講談社.
- Nakamura, H. 中村元 (2020). 『慈悲』, 東京: 講談社.
- Nakazawa, S. 中沢 新一 (2015). 『日本文学の大地』, 東京: 角川学芸出版.
- Nagata, H. 永田久恵. (2005). 「インド説話 『一角仙人物語』 研究: 『マハーバーラタ』 から歌舞伎「鳴神」まで」, 『愛知学院大学文学部紀要』, 35, p. 222.
- Nara, Y. 奈良康明 & Shimoda, M. 下田正弘 (ed.) (2010a). 『新アジア仏教史 01 インド I: 仏教出現の背景』, 東京: 佼成出版社.
- Nara, Y. 奈良康明 & Shimoda, M. 下田正弘 (ed.) (2010b). 『新アジア仏教史 02 インド II: 仏教の形成と展開』, 東京: 佼成出版社.
- Nara, Y. 奈良康明 & Shimoda, M. 下田正弘 (ed.) (2010c). 『新アジア仏教史 03 インド III: 仏典からみた仏教世界』, 東京: 佼成出版社.
- Nara, Y. 奈良康明. (2010). 「ヒンドゥー世界の仏教」 In 『新アジア仏教史 01 インド I: 仏教出現の背景』, Nara, Y. 奈良康明 & Shimoda, M. 下田正弘 (ed.), 東京: 佼成出版社, pp.16-60.
- Nomoto, T. 野本東生 (2017). 「宇治拾遺物語と序」, 『北海道大学文学研究科紀要』, 153, pp.25-46.
- Norman, K. R. (1997). *A philological approach to Buddhism*. School of Oriental and African Studies: University of London.
- Obara, H. 小原仁 (2007). 『中世貴族社会と仏教』, 東京: 吉川弘文館.
- Ogiwara, M. 荻原美津子 (1980). 「『宇治拾遺物語』の特色 卷一・卷五の説話を中心に」, 『国文学科報』, 8, pp.21-31.
- Ohnuma, R. (2017). *Unfortunate Destiny: animals in the Indian Buddhist Imagination*. Oxford: University Press.

Okano, K. 岡野潔 [訳] (2021). 「ハリバッタ・ジャータカマーラー研究（四）第二二、二四、二六、三二話和訳」, 『哲学年報』, 80, pp.41-95.

Ōta, H. 太田紘子 (1984). 「三宝絵（上十二）と出典の文章」, 『岡大國文論稿』, (12), pp.15-26.

Okamoto, Y. 岡本嘉之. (1997). 「仏典冒頭の慣用句再考」, 『印度學佛教學研究』, 46(1), pp.164-171.

Okamoto, Y. 岡本嘉之 (2001). 「宇治拾遺物語と仏教」, 『印度學佛教學研究』, 49(2), pp.687-690.

Radich, M. (2015). *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine* (Hamburg Buddhist Studies 5, Edited by Michael Zimmermann). Hamburg: Hamburg University Press.

Rambelli, F., & Teeuwen, M. (eds.) (2003). *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a combinatory paradigm*. London: Routledge.

Rin, M. 林鳴宇. (2011). 「『重編諸天伝』 訳注記（四）」, 『駒沢大学仏教学部研究紀要』 (69), pp.143-159.

Reynolds, E. T. (1975). *On the relationship of Advaita Vedānta and Mādhyamika Buddhism*. M. A. Thesis: University of British Columbia.

Rodríguez, J. (1986). *Tsurezuregusa: ocurrencias de un ocioso*. Madrid: Hiperión.

Rokudo Jikkyō Kenkyūkai 六度集経研究会 (2021). 『全訳六度集経 仏の前世物語』, 京都: 法藏館.

Rotman, A. (2008). *Divine Stories: Divyavadana* (Vol. 1). Somerville: Wisdom Publications.

Rotman, A. (2017). *Divine Stories: Divyavadana* (Vol. 2). Somerville: Wisdom Publications.

Rubio, F. J. (2012). El pecado, la vergüenza y la culpa en el pensamiento védico. (Estudios sobre el mal, la culpa y el pecado en el R̥gveda y en el pensamiento brahmánico). *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, pp.149-171.
http://dx.doi.org/10.5209/rev_ILUR.2012.v17.39677.

Rubio, C. (ed.) (2015). *Colección de arenas y piedras (Shasekishū)*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Rubio, C. (ed.) (2016). *La gran pacificación (Taiheiki)*. Pliegos de Oriente. Madrid: Trotta.

Rubio, C. y Tani, R. (2018). *Kojiki. Crónicas de antiguos hechos de Japón*. Pliegos de Oriente. Madrid: Trotta.

Sarao K.T.S. (2017). *Divyāvadāna*. In Sarao K.T.S., Long J.D. (eds) *Buddhism and Jainism: Encyclopedia of Indian Religions*. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-024-0852-2_205.

Sekido, N. (1992). 'Bhakti and Śraddhā'. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 41(1), pp. 533-528.

Sen, S. (1976). 'The Ramayana: Its origin, Authorship and early development'. *Indian Literature*, 19(3), pp.122-130.

Shastri, J. L. (1985). *The Brahma Purāṇa Part 1: Ancient Indian Tradition and Mythology* (Volume 33). Delhi: Motilal Banarsidass Publications.

Shaw, S. (2006). *THE JĀTAKAS: Birth Stories of Bodhisatta*. London: Penguin Books.

Shaw, S. (2012). 'Crossing to the farthest shore How Pāli Jātakas launch the Buddhist image of the boat onto the open seas'. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, (3), pp.128-156.

Shibata, Y. 柴田芳成 (2010). 「カメの報恩・スッポンの報復」, 『日本語・日本文化』 (36), pp. 1-15. <https://doi.org/10.18910/10017>

Sasaki, S. 佐々木 閑 (2002). 「仏教における律蔵の役割」, 『戒律文化』 (1), pp. 3-17.

Satō, M. 佐藤まなみ (2012). 「宇治拾遺物語」における仏教否定の再考—第一〇四話「獵師、仏ヲ射事」—, 『立正大学大学院日本語・日本文学研究』, (12), pp.11-20.

Schopen, G. (1997). *Bones, stones, and Buddhist monks: collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India* (Vol. 2). Honolulu: University of Hawaii Press.

Schmithausen, L. (1991). *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Tokio: The International Institute for Buddhist Studies.

Schmithausen, L. (2009). *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.

Seneviratna, A. (ed.) (1997). *King Asoka and Buddhism: Historical and Literary Studies*. Kandy: Buddhist Publication Society.

- Shulman, E. (2018). 'Contemplating the Buddha in the *Jātakas*'. *Religions of South Asia*, 12 (1), pp. 9-33. <https://doi.org/10.1558/rosa.37510>.
- Soejima, M. 副島正光 (1996). 『大乘仏教の思想』, 東京: 清水書院.
- Sonobe, M. 菌部幹生 (2004). 「寂照説話の視点から宇治拾遺物語編者の意識」, 『駒沢短大國文』, (34), pp.55-74.
- Sonobe, M. 菌部幹生 (2005). 「海外渡航説話の視点から宇治拾遺物語編者の意識」, 『駒沢短大國文』, (35), pp.1-19.
- Sonobe, M. 菌部幹生. (2006). 「余慶説話の視点から: 宇治拾遺物語編者の意識」, 『駒沢短大國文』, (36), pp.1-22.
- Speyer, J.S. (trans.) (1895). *The Jātakamālā: Garland of Birth-Stories of Ārya-sūra*. London: Henry Frowde.
- Strong, J. (1983). *The Legend of King Asoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Sueki, F. 末木文美士 (ed.) (2010). 『新アジア仏教史. 11 日本 I-日本仏教の礎』, 東京: 佼成出版社.
- Sueki, F. 末木文美士 (2018). 『中世の神と仏』, 東京: 山川出版社, 第7刷.
- Sugahara, T. 菅原利晃 (1997). 「『宇治拾遺物語』の教訓の独自性: 評語から見る教訓的要素の可能性」, 『札幌国語研究』, 2, pp.21-30.
- Sugimoto, T. 杉本卓洲 (1961). 「ジャータカの原始的意義」, 『印度學佛教學研究』, (9), pp.188-191.
- Sugimoto, T. 杉本卓洲 (2007). 『ブッダと仏塔の物語』, 東京: 大法輪閣.
- Sutherland, G. H. (1991). *The Disguises of the Demon: The Development of the Yakṣa in Hinduism and Buddhism*. New York: State University Press.
- Suzuki, H. 鈴木治子 (2005). 「今昔物語集』仏伝説話の一齣」, 『佛教文化学会紀要』, (14), pp.160-180. <https://doi.org/10.5845/bukkyobunka.2005.160>.
- Suzuki, T. 鈴木隆泰 (2021). 『内在する仏 如来蔵』, 東京: 秋春社.
- Tachikawa, M. 立川武蔵 (2021). 『空の思想史: 原始仏教から日本近代へ』, 東京: 講談社.

Takagi, K. (trad.) (2016). *El cuento del cortador de bambú*. Pliegos de Oriente. Madrid: Trotta.

Takahashi, M. 高橋貢 (1960). 「説話の二系列について: 打聞集、今昔物語、古本説話集、宇治拾遺物語の関係」, 『国文学研究』, (21), pp.76-86.

Takahashi, M. 高橋貢 (1978). 「『宇治拾遺物語』の仏法説話」, 『日本文学研究』, (14), pp.81-90.

Takahashi, J. (ed.) 高崎直道 (2011a). Katsura, S. 桂紹隆, Shimoda, M. 下田正弘, Sueki, F. 末木文美士, Saitō, A. 斎藤明 (編) (2011). 『大乘仏教とは何か』. シリーズ大乘仏教 Vol. 1. 東京: 春秋社.

Takahashi, J. (ed.) 高崎直道 (2011b). Katsura, S. 桂紹隆, Shimoda, M. 下田正弘, Sueki, F. 末木文美士, Saitō, A. 斎藤明 (編) (2011). 『大乘仏教の誕生』. シリーズ大乘仏教 Vol. 2. 東京: 春秋社.

Takasaki, J. 高崎直道 (2019). 『仏性とは何か』, 京都: 法蔵館.

Takemura, S. 竹村信治 (2019). 「『宇治拾遺物語』の〈空所〉(1) 序を読む」, 『論叢国語教育学』, (15), pp.28-46.

Tanabe, K. 田辺和子 (2005). 「ジャータカの物語にみられる仏教思想についての一私見」, 『パーリ学仏教文化学』, 19, pp.85-97.

Tanaka, M. y Yamamoto, H. 田中牧郎・山元啓史 (2014). 「『今昔物語集』と『宇治拾遺物語』の同文説話における語の対応語の文体的価値の記述」, 『日本語の研究』, 10(1), pp.16-31.

Tatelman, J. (2005). *The Heavenly Exploits: Buddhist Biographies from the Divyāvadāna*. Vol 1. New York: New York University Press.

Thompson, L. N. (2017). *Returning to the Founder: Śākyamuni Devotion in Early Medieval Japan and Japanese Buddhist Conceptions of History*. Doctoral Thesis: Columbia University.

Thurman, R. A. F. (1978). Buddhist Hermeneutics. *Journal of the American Academy of Religion*, 46(1), pp.19-39. <http://www.jstor.org/stable/1462752>.

Tola, F., & Dragonetti, C. (2008). *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya: El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*. Barcelona: Kairós.

Ueki, M. 植木雅俊 (2012). 『仏教、本当の教え—インド、中国、日本の理解と誤』, 東京: 中央公論新社

Ueki, M. 植木雅俊 (2018). 『差別の超克—原始仏教と法華経の人間観』, 東京: 講談社.

Uokawa, Y. 魚山祐司 (2015). 『仏教思想のゼロポイント・「悟り」とは何か』, 東京: 新潮社.

Ury, M. (1993). *Tales of Times Now Past: Sixty-two stories from a medieval Japanese collection*. Michigan: University of Michigan Press.

Villamor, E. (2020). *Yamaguchi. Descubre el Japón desconocido*. Gijón: Satori Ediciones.

Villamor, E. (2021a) “El alma de las flores”, La compasión del Buda Gotama en la poesía de Kaneko Misuzu’. *Estudios de Asia y África*, 56, 2 (175), pp. 325-346. <https://doi.org/10.24201/ea.v56i2.2668>.

Villamor, E. (2021b). ‘La sátira de los monjes y la sabiduría por encima de la fe ciega: transición del pensamiento budista medieval japonés reflejado en el *Ujishūimonogatari*’. *MIRAI Estudios Japoneses*, 5, pp.135-150. <https://doi.org/10.5209/mira.73491>.

Villamor, E. (2022a) *Fábulas budistas: veinte jātakas*. Gijón: Satori Ediciones.

Villamor, E. (2023a). ‘Traducción de textos budistas: una aproximación histórica, filosófica y filológica —Antiguos desafíos y nuevos retos que supone su interpretación, tomando como ejemplo referencial el *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*—’ *CLINA Revista Interdisciplinaria De Traducción Interpretación Y Comunicación Intercultural*, 8(2), 107–133. <https://doi.org/10.14201/clina202282107133>.

Villamor, E. (2023b). *Historias de la antigua India en el Konjakumonogatarishū*. (forthcoming).

Villamor, E. (2023c). ‘El caballo volador al rescate de los autores budistas —Desde la formación de su arquetipo en la ideología védica hasta la (re)adaptación de la fábula india en los relatos medievales japoneses—’ En *ESTUDIOS BUDISTAS EN AMERICA LATINA Y ESPAÑA (Vol 2)* Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.

Villamor, E. (2023d). パーリ仏典における udaka の譬喩—ヴェーダやウパニシャッド思想の「世界」を譬喩で否定した釈尊の教えに遡って—『パーリ学仏教文化学』 36, pp.131-153.

Villamor, E. (2024a). *Colección de relatos de Uji (Uji Shūi Monogatari)*. Madrid: Cátedra Ediciones.

Villamor, E. (2024b). ‘Algunos conceptos significativos de la filosofía india en el *Uji Shūi Monogatari*, interpretados desde la perspectiva mahāyānica de budistas japoneses’. *Estudios de Asia y África*, 59 (1) (in press).

Walser, J. (2018). ‘When Did Buddhism Become Anti-Brahmanical: The Case of the Missing Soul’. *Journal of the American Academy of Religion*, 86(1), pp.94-125.

Warder, A. K. (2000). *Indian Buddhism* (Vol. 6). Delhi: Motilal Banarsidass Publ.

Watanabe, M. 渡邊守順 (1966). 「今昔物語における叡山佛教」, 『印度学仏教学研究』, 15(1), 262-265. <https://doi.org/10.4259/ibk.15.262>.

Watanabe, M. 渡邊守順 (1967). 「宇治拾遺物語における叡山仏教」, 『印度学仏教学研究』, 16(1), pp. 342-345.

Watanabe, K. 渡邊梢太 (2019). 「『宇治拾遺物語』教材論：高等学校国語科における教材価値」, 『国学院大学大学院文学研究科論集, (46), pp. 37-47.

Wynne, A. (2005). ‘The Historical Authenticity of Early Buddhist Literature: A Critical Evaluation’. *Vienna Journal of South Asian Studies*, 49, pp. 35–70.

Wenzel, H. (1888). ‘A Jātaka-Tale from the Tibetan’. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 20(4), pp. 503-511. Retrieved January 10, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/25208919>.

Wenzel, H. (1893). ‘Dr. Serge D' Oldenburg: On the Buddhist Jātakas’. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pp.301-356.

Williams, P. (ed.). (2005). *Buddhism: Critical concepts in religious studies. (Volume III) The Origins and Nature of Mahayana Buddhism; Some Mahayana Religious Topics*. Abingdon: Routledge Psychology Press.

Yamaguchi, Y. 山口康子 (1998). 「語られる夢: 『宇治拾遺物語』の夢の引用」, 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』, pp.57, 1-16.

Yamasaki, G. 山崎元一. (1983). 「古代インドの森林と林住族」, 『東洋学報』 64(3・4), pp. 359-387.

Yamasaki, K. (2013). 'The Story of Upagupta's Victory over Māra in the *Aśokāvadānamālā*'. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 61(3), pp. 1136-1142.

Yoshida, L. N. (1985). 'Anotações acerca de Uji Shūi Monogatari'. *Estudos Japoneses*, 5, pp.29-41.

Yoshie, A. 義江彰夫 (2019). 『神仏習合』, 東京: 岩波書店, 第 22 刷.

Yost, T. (2013). *Anthologizing Buddhists: A Study of Avadāna Narratives and the Communities that Read Them in Early Medieval China*. Doctoral Thesis: Cornell University.

Diccionarios y enciclopedias consultadas

Buswell, R.E. (ed.) (2004). *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference.

Davids, T. W. R & Stede, W. (ed.) (2015). *Pali-English Dictionary*. London: Pali Text Society.

Edgerton, F. (1953). *Buddhist hybrid Sanskrit grammar and dictionary* (Volume II). New Haven: Yale University Press.

Hiraoka, S. 平岡昇修 (2015). 『改訂新版・初心者のためのサンスクリット辞典』, 東京: 山喜房佛書林.

Hirakawa, A. 平川彰 (1997). 『佛教漢梵大辞典』. 東京: 霊友会.

Malalasekera, G. P. (1937). *Dictionary of Pāli proper names*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Mani, V. (1975). *Puranic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Puranic Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Mizuno, K. 水野 弘元 (2005). 『パーリ語仏教辞典』, 東京: 春秋社.

Monier-Williams, M. (1960). *Sanskrit-English Dictionary* [rev. 2008] Clarendon: Oxford University Press. Recuperado desde: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/webtc/indexcaller.php>

Nakamura, H. 中村元、Fukunaga, M. 福永光司、Tamura, Y. 田村芳郎、Konno, T. 今野達、Sueki, F. 末木文美士 (編) (2014). 『岩波仏教辞典』, 東京: 岩波書店.

Ogiwara, U. 荻原雲来(ed.) (1986). 『漢訳対照 梵和大辞典』, 東京: 講談社.