

## LA "ORACION" EN LOS MONJES BUDISTAS

### Introducción

Se habla y se escribe mucho sobre la "meditación" budista, y más en concreto sobre la meditación practicada por los monjes budistas<sup>1</sup>. Apenas si se ha estudiado el tema de la oración propiamente dicha, o sea de esa relación con Otro manifestada en actitudes o palabras o gestos de alabanza, o de petición o de acción de gracias<sup>2</sup>.

La oración, como en general toda la vida llamada espiritual, de los monjes budistas, hay que contemplarla dentro del "camino del conocimiento". De hecho, en la más antigua tradición espiritual de Oriente, y particularmente de India donde nacerá el budismo y se desarrollará durante los primeros siglos, se pueden distinguir el "camino de la acción (*karma*)", característico del primitivo hinduismo que subraya el valor de los ritos y de las acciones que son fruto de la gracia de Dios, el "camino del conocimiento" (*jñāna*)" que se desarrolló dentro de la literatura de las Upanishads y pone el acento en el conocimiento, que es verdadera gnosis, y tiene un valor soteriológico fundamental. Finalmente, en los primeros siglos de nuestra era adquirió relieve el "camino de la devoción o amor (*bhakti*)", que coloca el amor como camino para la unión con el Señor. En el budismo no es difícil encontrar algún eco de estas tres tendencias espirituales, aunque prevale el camino del conocimiento y de la iluminación. El mismo nombre de Buda significa "iluminado", "despertado"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Una bibliografía sobre la meditación budista en nuestra obra *La Mística del Budismo*, Madrid (BAC) 1974, pp. XVIII-XIX, más los capítulos 6 y 7 que tratan de la meditación budista.

<sup>2</sup> No faltan algunos estudios: uno de los mejores es de ANESAKI MASAHARU, *Buddhist Prayer* publicado en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X, Edinburgh 1918, 166-1970, y más tarde, de una forma más completa, en *Katam Karaniyam. Lectures, Essays and Studies*, Tokyo 1934, 215-230. PE MAUNG TIN, *Buddhist Prayer*, Rangoon 1960. El vol. 24 de "Studia Missionalia" (1975) está dedicado a la Oración, con artículos de J. MASSON, W. WALDENFELS, M. ZAGO y E. PEZET, sobre la oración budista. F. STORY, *Prayer and Worship*, Kandy 1969.

<sup>3</sup> Sobre estos tres caminos, J. LÓPEZ-GAY, *La oración en la espiritualidad oriental no-cristiana*, dentro del vol.: *Oración y Vida Cristiana. II Semana de Teología Espiritual*, Madrid 1977, 2222ss.; R. PANIKKAR habla de *Las tres vías*

El budismo atribuye al conocimiento un valor de salvación o liberación. Todos sus esfuerzos están orientados a superar la ignorancia o ese mundo de ilusiones y falso conocimiento (*māyā*), y encontrar la luz. El Ser de Dios es substituido por la Verdad, no una verdad lógica sino transcendental. Conocer la verdad es la cumbre de la perfección. El concepto personal de Dios se desdibuja. En este esquema la meditación y la contemplación adquieren un relieve extraordinario. El monje vive de una forma radical la búsqueda de la iluminación, y el monasterio es sin duda el lugar privilegiado para recorrer este camino del conocimiento y practicar la meditación. Pero en estas páginas, dejando a un lado el tema de la meditación, vamos a centrarnos en el problema de la oración.

*La oración en el budismo.* ¿Se puede hablar de oración en el budismo? Todos los autores ofrecen una respuesta negativa, si la oración es interpretada dentro de nuestros esquemas religiosos, o de aquellos propios de las religiones primitivas o de otras religiones teístas de Asia. Más de una vez, algún laico fervoroso se acercó a Buda pidiendo que le enseñara a orar o le instruyese sobre el valor de la oración. A uno de éstos respondió Buda: "Existen cinco cosas que siempre son bienvenidas y hay que buscar, aunque con dificultad pueden ser encontradas en este mundo: vida larga, la belleza, la felicidad, el honor y los mundo celestiales. Ahora bien, estas cinco cosas no se deben obtener ni con deseos (votos) ni con las oraciones, yo te lo digo. Porque si existen, ¿qué significa desearlas? Para poder efectuar una vida larga, no tiene sentido para un discípulo noble de Buda el desearla o rezar por ella o pensar demasiado en ella; el camino que conduce a la vida larga tiene que ser recorrido por el noble discípulo, y cuando este camino es recorrido por él, le conduce a obtener una vida larga, así el discípulo llega a obtener la vida celestial y la vida humana. De la misma forma, la belleza..."<sup>4</sup>. Todos los bienes ya existen y están a nuestro alcance. No tiene sentido, por lo tanto, desearlos o pedirlos a Alguien fuera de nosotros.

En el llamado "budismo fundamental" o núcleo esencial del budismo, no existe la noción de un Dios supremo, separado del hombre, a quien se llama para que acuda en ayuda del hombre.

---

*de la espiritualidad (las tres margas)* dentro de la *Historia de la Espiritualidad*, V, Barcelona 1969, 464ss. TROY W. ORGAN, *The Hindu Quest for the Perfection of Man*, Ohio 1970, dedica los cc. VII-IX a estos tres caminos.

<sup>4</sup> *Anguttara Nikāya*, V,V, 43. Mientras no digamos lo contrario, utilizamos siempre los textos de la "Pali Text Society. Translation series". Traducimos por "noble" discípulo el término *ariya* (en la trad. inglesa viene conservado, "the Ariyan disciple") que designa al budista; el hombre ordinario, que no vive según las enseñanzas de Buda es llamado *puthujjana*.

El hombre recorre su camino con sus propias fuerzas. Falta también la noción de pecado como ofensa a un Dios personal, que un día concede su perdón. La liberación del hombre no tiene nada que ver con el concepto de "gracia" o ayuda externa que viene de Otro. "Sed lámparas para vosotros mismos, refugio en vosotros evitando buscar un refugio fuera de vosotros"<sup>5</sup>, "solos vosotros os debéis esforzar; los budas son sólo maestros; los que siguen el camino y meditan se liberan de las cadenas de Mara"<sup>6</sup>. ¡Qué lejos estamos de la concepción religiosa del hinduismo, y en concreto de hinduismo de Rāmānujā, que tanto insiste en la necesidad de la gracia (*prasada*) que viene de Dios que es la única que nos puede salvar! Dentro de la concepción filosófica y religiosa del budismo (no hay que olvidar su reacción contra ciertos extremismos del hinduismo) existe un concepto de unidad cósmica, porque todos y todo participa de la budeidad o natura de Buda, indefinible, pero presente en todas partes. El hombre ya posee todo aquello que puede liberarlo y salvarlo. Esta ida explicará muchos elementos de la así llamada oración budista. No tiene sentido buscar fuera de nosotros un objeto de adoración, o una ayuda para obtener la salvación y los otros bienes que siempre están unidos a ella.

Desde los primeros momentos hay que hacer una clara distinción entre los monjes y los laicos budistas. Estos últimos han insistido y desarrollado una fuerte tendencia "religiosa" dentro del budismo, con un culto popular, con oraciones y fiestas, invocando en muchas ocasiones a los espíritus, a los "devas" o divinidades y a otros seres superiores, cuya existencia el mismo Buda aceptó<sup>7</sup>. Los "devas" son considerados como divinidades, pero inferiores a los budas, y sometidos por lo tanto a las reencarnaciones y pasiones. El hombre que ha alcanzado el estado de budeidad o el nirvana es superior a estas divinidades<sup>8</sup>.

En la evolución del budismo posterior, cuando aparece el budismo del gran vehículo o mahāyāna (hacia el s. I, d. C.), se acentúan algunas tendencias teísticas, especialmente con la aparición

<sup>5</sup> *Dīgha Nikāya*, 16,2,26. Se repite en 26,1, *Samyutta Nikāya*, 47 1,9; 2,3; *dīpa* puede significar isla o lámpara, hemos preferido esta traducción siguiendo la tradición chino-japonesa.

<sup>6</sup> *Dhammapada*, v. 276. "Mara", llamado a veces el maligno, es un ser real que representa el tentador, el enemigo del hombre en su progreso hacia la liberación.

<sup>7</sup> *Majjhima Nikāya*, n. 100.

<sup>8</sup> Muchas traducciones usan la palabra "dioses". Un capítulo del *Udāna* insiste que la vida del hombre iluminado es superior a la de los dioses, y termina con la estrofa: "Los dioses no pueden alcanzar con la mirada a aquel hombre en cuyo interior no existe cólera, que está más allá de cualquier forma de existencia o de inexistencia, cuyos temores han cesado, feliz y libre de pena" *Udāna*, II, 10.

de los "bodhisattvas", quienes después de haber obtenido muchos méritos, posponen su ingreso en el nirvana definitivo para poder ayudar a los demás comunicando sus propios méritos<sup>9</sup>. Más adelante, la figura del buda Amida, que es central en el budismo de China y Japón, abre un nuevo horizonte a la posibilidad de la oración. Este buda hizo el voto o promesa de ayudar a todos aquellos que le invocaran repitiendo su nombre. Los textos básicos del amidismo, escritos en sánscrito, recuerdan los votos salvíficos de Amida<sup>10</sup>. Parece que la invocación de Amida se convierte en verdadera oración. Pero, de hecho, esta forma aparentemente nueva del budismo no se aleja fundamentalmente de la forma original. Tanto los bodhisattvas como Amida sólo ayudan al hombre a que él descubra en su corazón la budeidad o naturaleza de Buda: un descubrimiento a través del vacío y de la luz consecuente. Y todo descubrimiento es realización.

Como fundamento del progreso espiritual, el budismo cree que todos los seres, participando en la misma naturaleza, contribuyen a la realización de la verdad que es luz y liberación. La oración dirigida a Buda tiene como fin despertar en el corazón o mente (*citta*) del monje la misma mente de Buda y ayudar a que despierte y se realice esa naturaleza cósmica (*bodhicitta*, en jap. *bushim*). De hecho, esa mente de la que hemos hablado se identifica con la naturaleza fundamental o budeidad universal. Quien ora y la Persona a la que se ora son una misma cosa en su propia naturaleza fundamental. La oración no es otra cosa que un ejercicio mental o corporal (gestos, palabras) para realizar la budeidad. La respuesta que se espera en la oración no es sino la consecuencia de la unidad de todos en la naturaleza de Buda. La li-

<sup>9</sup> Para una introducción al concepto de bodhisattva, ver B. L. SUZUKI, *Mahayana Buddhism. A brief Outline*, 3.<sup>a</sup> ed. New York 1959, pp. 65-74. Es clásica la obra de H. DAYAL, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanscrit Literature*, London 1952.

<sup>10</sup> Los sutras fundamentales sobre Amida están escritos en sánscrito, pero su gran difusión se debe a las traducciones chinas. El Gran Sutra del Paraíso, *Sukhāvati-vyūha* (en japonés *Daimuryōjukyō*) contiene los 48 votos (en el texto sánscrito 46) de Amida: el voto 18 dice así: "Cuando yo haya obtenido la budeidad, todos aquellos seres que viven en las diez diferentes partes del mundo si creen en mí con pensamientos tranquilos y desean renacer en mi Paraíso, deben repetir diez veces mi nombre; si ellos no renacieran en mi Paraíso, que no tengan ya la perfecta iluminación. Exceptuando sólo aquellos seres que hayan cometido los cinco pecados mortales y hayan hablado mal contra la recta Ley". Usamos el texto publicado por la serie "Sacred Books of the East", vol. XLIX, Oxford 1894; el texto de la traducción en la parte II, pp. 1-72; en la p. 73 y ss. Bunyio Nanjio añade unas notas sobre el texto y la traducción del famoso voto 18. Este mismo volumen contiene la traducción de la Pequeña *Sukhāvati-vyūha* (en jap. *Amida-kyō*) que insiste en la universalidad de la salvación para todos aquellos que mediten y repitan el nombre de Amida, texto: III pp. 87-106.

teratura Prajñāpāramitā (a partir del s. ( a. C.) ayudó a clarificar esta ideología, insistiendo en el concepto de "vacío" o "nada", quitando el valor de la substancialidad de las formas y de las cosas. En algunos movimientos monacales, como en el Zen, el influjo de esta literatura es claro<sup>11</sup>. Algo más tarde, alrededor del s. I, d.C., apareció un nuevo libro el Loto de la Verdadera Ley (*Saddharma-puṇḍarīka*, en jap. *Hokekyō*), que ha sido sin duda el libro más difundido dentro del budismo chino-japonés<sup>12</sup>. A partir del capítulo II, se habla de la unidad de los tres vehículos (*ekayāna*) del budismo, la unidad de todos los budas en sus propósitos y fines, etc. Este mismo libro insiste en el buda histórico, Sakyamuni (el Sabio —*muni*— de la familia de los Sakyas) era sólo una manifestación temporal del buda eterno, que apareció entre los hombres para mostrar el camino de la salvación.

Todas estas ideas fundamentales, no se distinguen claramente en el culto popular del budismo, que se concretiza en uan actitud de respeto y veneración ante los Budas y las deidades, y en una serie de oraciones ya sean espontáneas ya consagradas por el uso y la tradición, que revelan una verdadera petición a Alguien. Pero como indicamos, nosotros vamos a limitar nuestro estudio sólo a los monjes.

*Diversas formas de oración de los monjes.* Presentaremos una tipología de la oración propia de los monjes budistas.

1. — Oración *optativa*: así llamamos la forma de oración que manifiesta los deseos más profundos del monje, sus ideales a los que tiende, y su fe. Con frecuencia, este tipo de oración no tiene un objeto concreto o una Persona a la que se dirige. Ciertamente no se trata de deseos mundanos o sensibles; precisamente en el primer discurso de Buda, tenido en Benares, presentó las "cuatro nobles verdades", y después de exponer cómo todo es dolor, señaló la causa de este dolor en la sed y deseos del hombre.

<sup>11</sup> Una visión general en F. MATSUMOTO, *Die Prajñāpāramitā Literatur*, Stuttgart 1932. Más a la mano se puede consultar T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism*, III, London 1970, en el cap. 18 presenta el sutra del corazón —*Prajñāpāramitā-hrdaya*—; en el cap. 19 habla de la filosofía y religión de esta literatura. Son casi siempre diálogos entre Budas y bodhisattvas (y otros seres) claramente paradójicos y sin sentido para quien piensa con categorías occidentales.

<sup>12</sup> La traducción del sánscrito está publicada en la colección SBE, vol. 21, H. KERN, *The Saddharma-puṇḍarīka, or, The Lotus of the True Law*, Oxford 1884 (reimpresión N. Y. 1963). Una traducción del texto chino, que se usó en el Japón, W. E. SOOTHILL, *The Lotus of the Wonderful Law, or, The Lotus Gospel*, Oxford 1930. El tema de la unidad de todos los seres, y de todas las enseñanzas, se repite en otros lugares del sutra, como en el cap. II: "No existirá ningún ser, que habiendo oído la verdad, no llegue a ser Buda", en la trad. de Kern, p. 99.

A este tipo de oración pertenece, ante todo, la recitación del triple refugio que todos los días repiten los monjes, tanto al levantarse como luego en la introducción al oficio matutino y al de la tarde, y en las ocasiones más solemnes de la vida: "Yo tomo refugio en Buda, yo tomo refugio en la Doctrina (dharma), yo tomo refugio en la comunidad". La palabra "refugio" (*śarana*) puede ser interpretada como "morar", buscar un lugar donde permanecer, y así podría traducirse: "yo quiero permanecer en Buda, en la doctrina y en la comunidad". No se dice "en un Buda" concreto, histórico, sino en Buda indicando esa budeidad universal. Buda fundó su doctrina sobre la esencia misma de la verdad (*dhammatā*), y esta verdad es la esencia eterna y universal de todos los budas y de todos los seres. Ese descubrir la verdad es el ideal al que aspira todo monje, pues en esto está la salvación, y por esto sigue la doctrina de Buda y se ha unido a la comunidad de los otros monjes.

Muchas oraciones de los monjes entran dentro de esta categoría que revela un profundo deseo o propósito del espíritu. Es el momento de recordar los tradicionales "votos" (*paṇidhānā*, en jap. *hotsugan*)<sup>14</sup>, que en los momentos más importantes de la vida espiritual proclaman los monjes casi siempre delante de una imagen de Buda, que se convierte en testigo del voto y asegura su realización. Este acto de parte de Buda recibe el nombre de *vyākaraṇa* (en jap. *juki*), término que directamente significa la profecía de Buda asegurando la realización del voto u oración-deseo del monje. Con frecuencia, el contenido de esta oración es un propósito de permanecer en la historia para "ayudar a los demás con la propia luz y los propios méritos"; este propósito supone un esfuerzo en el camino de la perfección propia para obtener esa luz y esos méritos que un día servirán a otros. Una de las primeras historias sobre Sakyamuni, Buda histórico, que nos conserva el legendario libro *Jātaka*, presenta el momento de su conversión, en el que una vez decidido a emprender el camino de la perfección, hizo este voto: "A partir de este momento, yo hago el propósito en presencia del mejor entre los hombres (alude a Buda *Dīpamkara*): frenar el ciclo de (mis) renacimientos, destrozar los tres modos de existencia, y subir a bordo de la nave de la Doctrina, para trasportar a hombre y dioses"<sup>15</sup>; el Buda *Dīpam-*

<sup>13</sup> *Śarana* es traducido al chino (y japonés) con dos caracteres ideográficos, el de "volver" (como si se tratara de una "conversión"), y el de "apoyarse en, confiar".

<sup>14</sup> A. MASAHARU ha estudiado con detención el tema de este voto u oración, *Buddhist Prayer*, art. c., p. 218ss.

<sup>15</sup> En la introducción del *Jātaka*, *Nidānakattā*, versos 67-68. Toda la historia aparece en la boca del mismo Buda que habla en primera persona.

kara prometió que este voto o deseo se cumpliría. De hecho, el voto contenía tres propósitos; en el último es interesante el vocabulario que habla de ese subir a la "nave de la Doctrina" (*dhamma-nava*), para trasportar a la otra orilla a toda clase de seres; esta terminología permanece constante en la tradición budista<sup>16</sup>.

Dentro de la fenomenología religiosa del budismo, no hay que olvidar que "los votos son hechos por un budista, y la certificación o seguridad de su cumplimiento viene de un Buda, pero ambas partes son fundamentalmente una misma entidad"<sup>17</sup>.

Los bodhisattvas representan en el budismo mahāyāna el ideal de todo monje. Son aquellos "iluminados" que posponen su ingreso en el nirvana para poder ayudar a otros. La tradición budista recuerda cuatro votos que todos ellos han hecho y vienen repetidos constantemente por los monjes. Son votos que pertenecen a este tipo de oración optativa. No existe una persona a quien dirigirlos; a lo más se escoge como testigo una imagen de Buda, que asegure su cumplimiento. Demuestran un profundo deseo de perfección. Los famosos "cuatro grandes votos del bodhisattva" son los siguientes: "Existen un número sin fin de seres, hagamos el voto de trasportarlos a la otra orilla. Existe en nosotros un número sin límite de faltas, hagamos el voto de superarlas. Existe un número que no se puede contar de verdades, hagamos el voto de comprenderlas todas. Existe un camino incomparable de Buda, hagamos el voto de seguirlo fielmente". Además de estos cuatro votos, conocidos en la tradición como "oficiales", los monjes suelen repetir otros votos más breves, en forma de jaculatorias. Quizás el más frecuente recitado sea uno tomado del libro del Loto de la Verdadera Ley, que ya conocemos: "Que todos los méritos alcancen universalmente todas las cosas, y que nosotros, junto con ellas podamos realizar la vida de Buda"<sup>18</sup>.

2. — Oración de *invocación* o repetición del nombre de Buda. Este tipo de oración se ha desarrollado mucho dentro de las sectas amidistas, que han sido tan numerosas en la China y Japón. Ya en el año 575, el monje Chih-i inició una secta que tomó el nombre de la montaña T'ien Tai, introducida en el Japón hacia finales del s. VIII y es conocida con el nombre de Tendai. La prác-

---

Todo el texto lo tradujo H. C. WARREN, *Buddhism in Translations*, Cambridge 1953, 5-31; nuestros versos en la p. 14.

<sup>16</sup> Por ejemplo, *Majjhima Nikāya*, I, 225-226 (se trata de un discurso en las orillas del Ganges utilizando constantemente la metáfora); *Jātaka*, III, 370-373; *Dhammapada*, v. 369: "aligera, monje, la barca; aligerada irá más rápida; destruyendo la pasión y el odio, llegarás al nirvana". *Suttanipātā*, vv. 319-322.

<sup>17</sup> ANESAKI MASAHARU, art. c., p. 221.

<sup>18</sup> En la traducción inglesa citada (en la nota 12), p. 171.

tica fundamental para obtener la iluminación y la salvación es “la repetición y meditación durante 90 días del nombre de Amida”; junto a esta práctica, existían otras tres más como métodos de concentración e iluminación. De hecho, esta secta recogía la antigua tradición hinduista que confería a la repetición de los *mantras*, sílabas o versos sagrados, un valor soteriológico personal y cósmico. “Un mantra etimológicamente hablando y juzgando por el uso prevalente en los antiguos textos, puede ser poco más o menos definido como: palabra(s) que se creen de origen sobrenatural, recibidas y transmitidas por visionarios, poetas o recitadores ‘inspirados’ en orden a originar poderes divinos, y vienen concebidas como medios de creación y de realización eficiente de pensamientos, y de poner en contacto o identificar a uno mismo con la esencia de la divinidad presente en el mantra”<sup>19</sup>. El mantra es por lo tanto en la tradición más antigua de la religión de la India, como la encarnación, en el sonido, de un dios o una diosa particular o del mismo Ser supremo. No es una fórmula mágica. Se requiere una concentración de la mente a fin que el fiel hindú se identifique con el objeto que venera y la fuerza del dios venga en su ayuda.

En el Japón del s. XIII, este tipo de oración llegó a ser el más común entre los monjes. La fórmula que se repetía era *Namu Amida Batsu*, Gloria al Buda Amida<sup>20</sup>. No faltan monjes que repetían esta fórmula miles de veces al día, y utilizaban un rosario (*nenju*) para hacer una recitación exacta y contar el número de veces. Se enseñaba la forma práctica de hacer esta “repetición del nombre” (*nembutsu*), al rito de la respiración de forma que las palabras pudieran penetrar en la mente, y en los más íntimo del corazón. El *nem* de *nembutsu* significa mente, corazón.

Sin duda, fue el fundador del Shinshū, Shiran (n. 1262), quien nos ha transmitido una doctrina completa sobre el *nembutsu*, corrigiendo los posibles errores de sus predecesores y contemporáneos<sup>21</sup>. De nuevo en sus explicaciones aparece el tema de la unidad de Amida y el fiel que ora repitiendo su nombre. La simple

<sup>19</sup> J. GONDA, *The Indian Mantra*, “Selected Studies”, vol. IV, Leinde 1975, 1975, p. 259.

<sup>20</sup> *Namu* es un término sánscrito, *namas*, *namo*; es un término de saludo, y podría ser traducido como “salve”, o “gloria”. Los mantras más usados en las escuelas o sectas hinduistas son: *Om namo Nārāyana* (Om gloria a Vishnu o Narayana), *Om namo bhagavate Vāsudeva* (Om gloria al Señor Vasudeva), *Om namah Sivāya* (Om gloria a Siva). (Para el hinduista, la sílaba OM es eterna, en ella se identifican todas las cosas y el Brahmán).

<sup>21</sup> D. T. SUZUKI ha estudiado detenidamente el significado del “*nembutsu*” o repetición del nombre de Amida en el Shinshū; ver p. e. sus *Collected Writings on Shin Buddhism*, Kyoto 1973, p. 51ss., 101-104, 206ss. una visión sintética muy buena en SHOJUN BANDO, *The Significance of Nembutsu*, “Contemporary Religions in Japan” 7 (1966) 193-208.

repetición de poco sirve, debe ser la manifestación es esta fe, que es un don del mismo Amida, que hace partícipe a sus fieles de sus méritos y de su naturaleza<sup>22</sup>. "Es evidente, dice Shinran, que el nembutsu no es un acto del propio poder ni puede ser originado por un ser ordinario aunque sea sabio; no se trata de una práctica originada de nuestro lado, sino una práctica originada desde el otro lado, de Amida"<sup>23</sup>. Cuando el *Namu* se añade al Nombre de Amida, comenta Suzuki, adquiere un nuevo significado, porque es ahora simbolizada la unión ("unification") de Amida y de quien lo invoca<sup>24</sup>. A la hora de hacer esta especie de oración, se establece "de hecho, no una relación estática sino se origina una realidad dinámica. No existe un 'yo' separado de 'Amida', y no existe un 'Amida' separado del 'yo'; ni tampoco existe, esencialmente hablando, un ego existente y real en un sentido substancial, sino el nacimiento de dos, yo y Amida, de una forma simultánea. En otras palabras, 'yo' en el acto de decir el *Namu* es real en el verdadero sentido del término, y sin ese acto de mi parte no existe el Amida; Amida significa el infinito, inconmensurable, eterno. Como Absoluto, según la enseñanza de Nāgārjuna, sólo puede ser expresado de forma negativa. El supremo Buda no tiene forma, es 'aquello'. El nombre de Amida Buda es sólo un medio de poder hacer que 'aquello' sea conocido y realizado por nosotros"<sup>25</sup>.

Dentro de esta tendencia budista, la repetición del nombre no es una "oración" como podemos entender nosotros la repetición del nombre de Jesús. Es la expresión y manifestación de una comunicación que nos hace Amida de sus méritos y de su taleidad. La oración hacia otro a quien se invoca viene considerada como

<sup>22</sup> El principal libro de Shinran tiene como título *Kyō-gyō-shinshō*, que significa los cuatro principales capítulos: la verdadera doctrina (*kyō*), la práctica (*gyō*), la fe (*shin*), y la realización (*shō*). Tenemos una reciente traducción inglesa de D. T. Suzuki, publicada con todo lujo en Kyoto, 1973. Toda la primera parte del capítulo II habla de la "oración" optativa de Amida y de los otros Budas. El traductor siempre habla de "prayer" cuando el texto usa los caracteres de "gan" o "kigan" que describen lo que nosotros hemos llamado oración optativa.

Shinran interpreta el "namu" sánscrito como "tomar refugio", "llegar a la otra orilla" (*kimyō*), y así quien repite el nombre de Amida renacerá en el paraíso de Amida, en la Tierra Pura. Por ejemplo, en la traducción citada, p. 41, 42, con las notas de Suzuki al final. En el cap. II. que sin duda es el mejor, aunque de difícil lectura por las citas que acumula, usa la terminología del océano y de la oración que nos lleva a la otra orilla, que ya conocemos (nota 16), en la traducción de Suzuki, p. 67ss.

<sup>23</sup> En la traducción citada, p. 59.

<sup>24</sup> Es la nota de Suzuki a la traducción de la obra de Shinran, p. 230. Explicando el término *eko*, habla de los méritos acumulados en Amida, que por la fuerza de la invocación de su nombre salen de él, actúan en quien lo invoca y vuelven después a ayudar a todos los seres, ib., p. 213-214.

<sup>25</sup> Art. cit. de SHOJUN BANDO, p. 205.

“obra mala” (*zōgyō*), porque si el Buda Amida está unido a nosotros, y El es todo, ¿qué significa pedirle algo? Con la repetición de su nombre, esa taledad o naturaleza de Buda nace en el monje que de esta forma se libera de la ignorancia y de la existencia.

3. — Oración de *alabanza*. Bajo este título queremos recordar algunas formas específicas de adoración y los himnos, tan usados en la tradición monástica budista. Sobre todo, vamos a examinar estos últimos por su originalidad.

La que podríamos llamar oración de alabanza, que acompaña los gestos de adoración ante las imágenes de Buda, subraya las ideas ya expuestas. La adoración, según la teoría del budismo puro, ayuda para elevar el “yo” a nivel de Buda y para descubrir (que es realizar) la naturaleza de Buda en nosotros. Adorar a Buda, a un bodhittsava o a una divinidad, —todo esto está permitido en el budismo mahāyāna—, no significa venerar un objeto externo al adorador, sino actuar en nosotros las cualidades de la persona que se adora. De nuevo, aquí habría que hacer una distinción entre el laico budista o el monje sencillo, y el monje que vive la verdadera ideología del budismo. Entre los primeros, la adoración está muy cerca de esa oración que se practica en las religiones monoteístas. Las fórmulas de adoración son múltiples y examinaremos algunas al hablar del oficio litúrgico de los monjes.

El prolífero escritor del siglo v, Vasabandhu, en un comentario a la sutra de la Tierra Pura, después de su conversión al mahāyāna, explica cinco formas de adoración a Amida: adoración mostrada con actos externos del cuerpo, adoración expresada en palabras, adoración que consiste en la fijación de los pensamientos de la mente deseando nacer en la Tierra Pura, y en visualizar con la mente o contemplación de Buda y de su Tierra Pura, y adoración consistente en ofrecer todos los buenos deseos y obras para ayudar a todos los seres<sup>26</sup>.

Colocamos junto a la oración de adoración, la oración de alabanza manifestada en una serie de himnos, que revelan sentimientos de adoración y de gratitud y de admiración. La oración de alabanza quiere dar a conocer esa unidad que une a todos y a todo en Buda y espera despertar en nosotros ese ideal que han alcanzado ya los budas o iluminados.

En la tradición monástica del budismo mahāyāna son frecuentes los himnos de alabanza. No se trata de una novedad, porque

<sup>26</sup> Se trata del comentario a la Gran Sutra del Paraíso (que hemos presentado en la nota 10), conocida en el Japón como *Jōdo-ron*; el texto chino obra de Bodhiruci (529) está publicado en la colección Taishō, vol. 26, bajo el n. 1524; existen ediciones moderna, como la de S. Yamaguchi, en Kyoto 1966. En el último modo de adoración se utiliza el término *eko* para explicar esa circulación de méritos (ver nota 24).

en los más primitivos textos de los libros canónicos del budismo, después de la relación de un hecho o una historia, aparece siempre al fin como un resumen ideológico un himno, casi siempre de alabanza. A veces se les llama *udāna*, y este término ha dado nombre a uno de los libros poéticos del canon budista, cuyos capítulos, después de contar una breve historia, terminan con un *udāna* en boca del sabio; dos ejemplos:

Son felices los que no tienen nada,  
 pues los que no tienen nada  
 han alcanzado el más alto conocimiento.  
 Mira cómo sufre el que tiene algo.  
 El hombre tiene su mente encadenada al hombre.  
 Se ha librado de arriba, de abajo, de todas partes,  
 ya no imagina "yo soy", y liberado de esta forma  
 ha atravesado la corriente que antes no atravesara  
 para no renacer más<sup>27</sup>.

Más frecuentemente se les llama *gāthā* (en jap. *ge*), que pueden ser interpretados como salmos, y suelen seguir unas reglas de versificación métrica con un número exacto de sílabas; o *geya* (en jap. *giya*), que indica más bien un verso recapitulador de toda la enseñanza anterior. Existen también los *śloka* (en jap. *shuroka*) "estrofas sueltas" de 32 sílabas<sup>28</sup>.

En Japón donde existía una larga tradición himnológica, debido sobre todo al shintoísmo, —basta recordar los *kagura-uta* de los relatos mitológicos y del ritual actual—<sup>29</sup>, la tradición monástica budista encontró un campo preparado para el desarrollo de sus himnos de alabanza. A partir del siglo XI, se imponen los himnos llamados *ima-yō*: son estrofas de 48 sílabas con cuatro versos de 12 sílabas cada uno. Casi siempre eran cantados dentro de los monasterios con una melodía perteneciente a la tradición indiana, como veremos. El contenido suele ser o alabanzas a Buda o leyendas budistas, y aun temas más cercanos al shintoísmo. Los

<sup>27</sup> *Udāna*, etimológicamente significa "declaración". Los dos *udanas* copiados pertenecen al I,6; VII,1. (De este libro existe traducción española de Carmen DRAGONETTI, Barcelona 1972).

<sup>28</sup> Los términos japoneses no son verdadera traducción, sino vocalización con los caracteres chino-japoneses del término sánscrito. Los *gathas*, vienen traducidos más exactamente como *kada* o *fūfu*; con todo, los himnos japoneses más cercanos a los *gathas* se suelen llamar *wasan*, como veremos.

<sup>29</sup> Ver ANESAKI MASAHARU, *Japanese Hymns*, en su o. c. *Katam Karaniyam*. pp. 210-214. (Se trata de un art. publicado en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. Hasting, vol. VII).

Dentro de la religiosidad del Japón, existen los himnos llamados *go-eika*, que se creen han sido compuestos por las mismas divinidades que habitan en los montes: son muy simples y con una sola idea. Los peregrinos los cantan cuando suben a estas montañas, verdaderos lugares de culto.

que tienen un contenido shintoista subrayan el valor de la felicidad terrena o la belleza de la creación; los de contenido budista proponen la no-substancialidad de las cosas y la llegada a la otra orilla. Un emperador del s. XII, Go-Shirakawa, logró hacer una preciosa colección. He aquí dos ejemplos, uno de contenido shintoista, el otro budista:

La divinidad del monte Mikasa que ahora adoramos,  
sin duda nos está mirando.

Y mientras El nos bendice está asegurada la prosperidad  
de nuestro señor que gobierna la tierra bajo el cielo.

¡Qué pena no poder contemplar a Buda cara a cara,  
aunque él está presente en todas partes y siempre!

Todavía, como en visión, El se nos manifiesta en la  
calma de la mañana cuando aún no existe el ruido humano.

Los himnos de alabanza más comunes en la tradición monástica japonesa son llamados *wasan*, que corresponden a los gathas de la literatura budista de la India, y hoy no pocos especialistas los clasifican dentro del género literario "salmódico". (*Wa* significa "en japonés", para distinguirlos de otros escritos en chino, *kansan*). Siguiendo la tradición de los *ima-yō*, contienen 48 sílabas. El contenido es profundamente doctrinal; por una parte se convierten en una alabanza de Amida, y por otra ofrecen el contenido fundamental del budismo amidista, que es el ambiente donde nacieron y se han desarrollado. Más de una vez pueden considerarse como una especie de catecismo.

De Ryōnin (m. 1132), conocido como el santo monje de los caminos, se dice que pasó toda su vida cantando las alabanzas de Amida en pequeños versos, por las calles y plazas. Pero fue sin duda Shinran, en pleno s. XIII, quien nos ha dejado una colección riquísima de *wasan*, unos 400, divididos en tres volúmenes. Muchos fueron compuestos por él mismo. El vocabulario y la estructura literaria es difícil, pero no han perdido popularidad ni actualidad. Hoy es fácil oír cantar los *wasan* de Shinran en los monasterios, sobre todo a la hora del oficio matutino y del vespertino. Se caracterizan por el profundo contenido doctrinal, y como objeto de la alabanza recuerdan ante todo a Amida, a los grandes maestros o monjes budistas, y a los famosos sutras o textos budistas<sup>30</sup>. Recordemos un ejemplo:

<sup>30</sup> Los tres volúmenes que recogen estos himnos son el *Jōdōwasan* (en honor de la Tierra Pura), *Kōsowasan* (dedicados a los grandes maestros), *Shōzōmatsuwasan* (sobre las tres edades). Una traducción en inglés por S. YAMABE y A. BECK, *Buddhist Psalms*, London 1921. Una selección está traducida en K. YAMAMOTO, *An Introduction to Shin Buddhism*, Tokyo 1963, 260-276. Suzuki T. traduce 32 *wasan* de los 48 que forman las "alabanzas de Amida", que pertenecen al primer volumen de los himnos, con un pequeño comentario:

Finalmente, una antorcha ilumina la noche oscura de la ilusión.

No preocuparos que vuestros ojos de la sabiduría esté como disturbados.

Ya está preparada la nave en este océano de nacimientos y suertes.

No os quejéis de vuestros pecados ni de las dificultades.

Aprovechemos esta ocasión para detenernos un momento y estudiar el tema de la "música" que acompaña estos himnos-oración en los monasterios. El uso del *canto* penetró en los monasterios desde los primeros días como un medio didáctico para aprender de memoria los textos doctrinales. Los primeros monjes comenzaron a "cantar el dhamma (la ley) con las trasposiciones repetidas propias de canciones cantadas"<sup>31</sup>. El pueblo se escandalizó, pues en la tradición monástica hindú estas técnicas eran desconocidas. Buda reprobó esta costumbre, continúa el texto citado, explicando a los monjes cinco peligros de una música como la que usaban: el que canta queda cautivado por el sonido más que por el contenido, la misma experiencia en el monje que escucha, al que quiere meditar le resulta imposible, los laicos se escandalizan, y es fácil caer en herejías no entendiendo bien el sentido de las palabras. Esto explica por qué Buda prohibió la música polifónica y de melodía, pero permitió expresamente salmodiar la doctrina "recitando el dhamma en un solo tono". Este tono uniforme y lento responde a las técnicas musicales hinduistas del "lenguaje-música" (*śabdavidya*, en jap. *shōmyō*). El texto prueba también la costumbre antigua de los laicos que acudían al monasterio para oír la recitación de la doctrina, y el gusto musical que iba desarrollándose en los monasterios. A través del antiguo canon conocemos algunos monjes, como Sona, que "recitó con ritmo entonado" una parte del Sutta Nipāta; Buda lo oyó y alabó su "pronunciación tan agradable, distinta, sin carraspera, y que hacía clara la significación de las palabras"<sup>32</sup>. Desde aquellos primeros días el canto ha perseverado en los monasterios, sobre todo dentro de los "oficios" o servicios de tipo oracional, conser-

---

*Collected Writings on Shin Buddhism*, o. c., 111-119: *The Songs of Shinran Shonin*.

<sup>31</sup> *Cullavagga*, 5,3,1-2. No hay que olvidar que entre los diez mandamientos impuestos por Buda a los novicios, el séptimo dice: "abstenerse de bailes, cantos, músicas y espectáculos", *Mahāvagga* 1,56. Entre los preceptos menores o prohibiciones para los monjes, desarrollados en el budismo mahayana, el número 33, dice "no oír música impropia". Ver el texto en nuestra obra *La Mística del budismo*, p. 176.

<sup>32</sup> *Mahāvagga*, 5,13,9. En el *Udāna*, 5,6, se cuenta la vocación de Sona, y en este contexto se habla de "Voz agradable, pura, clara, que hace comprender bien el sentido de lo que dice", cuando recita el *Sutta Nipāta*.

vando siempre una melodía ascética y penetrante. El aprendizaje de los textos está ligado al ritmo musical, y sobre todo se cantan los textos y los himnos durante el servicio de adoración a Buda o a los bodhittsavas. La técnica indiana del "lenguaje-música" se enriqueció dentro de los monasterios budistas chinos con las nuevas técnicas, como la de los "cinco tonos"; estas nuevas técnicas musicales fueron introducidas en el Japón; en concreto en los famosos templos de Hieizan, por Ennin, quien estudió el budismo en China hacia el 840; importó también de la China diversos instrumentos musicales para los monasterios. Ennin conoció en los monasterios chinos el entusiasmo por el *goe-nembutsu*, iniciado y propagado por el monje Fa-Chao. El *goe-nembutsu* es la recitación del nombre de Amida usando la escala de los cinco tonos ya citados<sup>33</sup>. En general, muchos laicos, creyendo en el sentido casi mágico y cósmico del canto budista, acuden a los monasterios para oírlo y alcanzar méritos. En los países de una tradición animista, rompiendo la austeridad musical, se han introducido dentro de los monasterios la polifonía, y aun las bandas, para celebrar ciertas fiestas<sup>34</sup>.

4. — La oración *asotérica*. Bajo este nombre, tomado en un significado amplio, queremos presentar un tipo concreto de oración que es muy frecuente en los monasterios. Se trata, en primer lugar, de la recitación comunitaria de los textos sagrados; la misma recitación material está cargada de valores soteriológicos tanto personales como sobre todo cósmicos. No importa entender el sentido de lo que se lee o canta; lo que cuenta es la lectura del texto, que contiene un poder casi mágico<sup>35</sup>. Son muy pocos los monjes que entienden perfectamente el significado de los sutras que se recitan cada día comunitariamente. Pero todos los monjes son conscientes que el fruto de esta recitación alcanza al mundo entero, sobre todo al inmaterial.

Ya desde el comienzo del monaquismo se hizo una colección de textos principales: Parittam es la colección más usada en el budismo del Sur, mientras que el sutra del Loto de la Verdadera

<sup>33</sup> Sobre Fa-Chao, una breve indicación en SUZUKI, *Kyō-gyō-shin-shō*, trad. c., p. 219; Ch. ELIOT, *Japanese Buddhism*, nueva ed. London 1959, p. 159.

<sup>34</sup> Ver S. J. TAMBIAH, *Buddhist and the Spirit Cultus in North-East Thailandia*, Cambridge 1970; el autor cree que el budismo "is aesthetically a musical religion", p. 124; sobre la música budista en Japón, existe una obra fundamental en japonés, FUJII, *Bukkyō Ongakushi gaisetsu*, Kyoto 19-49; para los primeros tiempos, muchas noticias en C. MARCEL-DUBOIS, *Les Instruments de musique de l'Inde ancienne*, Paris 1941.

<sup>35</sup> Por esta conciencia, recuerda J. Kitagawa que sólo raramente se planteó en el Japón el problema de la traducción de los textos budistas; el acto meritorio consistía en la materialidad de copiarlos o recitarlos: *The Buddhist Transformation in Japan*, "History of Religions" 4 (1964) 324.

Ley es el más utilizado en el del norte. Esta recitación sirve al mismo tiempo de profesión de fe, de himno, y sobre todo de ritual esotérico lleno de valores cósmicos. Uno de los tres misterios propios del budismo tántrico es la "palabra", junto con el pensamiento y el cuerpo (los gestos y posiciones corporales). La palabra tiene una repercusión cósmica, pero su pronunciación debe ser exacta y ejecutada con perfección. En casi todos los monasterios de las sectas esotéricas, no falta un monje vigilante para que la lectura sea hecha con perfección<sup>36</sup>. (Aun en los monasterios del Zen se practica esta especie de oración, y todos se reúnen en la sala principal para la lectura de un sutra, ceremonia llamada *donai fugin*). Ciertamente la meta a la que se dirige esta recitación no es una Persona sino la Realidad cósmica. La recitación de los mantras (en jap. *shingon*, verdad-palabra) es el medio de reintegración cósmica y de poder ayudar a esa realidad misteriosa que nos rodea y trasciende. Hablando de una secta japonesa de tipo esotérico, un historiador de la religión de Japón declara: "Los mantras son partes del lenguaje cósmico, que es constantemente proclamado por el Gran Iluminador"<sup>37</sup>, y resuena en los labios de tantos y tantos monjes. Al recitar el mantra, el monje se pone al ritmo de esa voz cósmica. Ningún sonido, según la filosofía del budismo esotérico es concebible sin el apoyo de la energía cósmica (*prāṇa*), que es como la respiración universal que tiene infinitas repercusiones y representa esa vida oculta no sólo de los budas e iluminados sino de todas las cosas. Cada sonido, por virtud de las *prāṇa*, se inserta dentro de esos poderes cósmicos que un día han puesto en marcha el mundo y hoy lo sostienen<sup>38</sup>. Kūkai, el iniciador de la secta Shingon en el Japón, finales del si. VII, ha explicado en sus obras con todo detalle cómo debe ser ejecutada la recitación de los mantras y de los textos budistas<sup>39</sup>.

Ciertamente este influjo cósmico y exotérico, de alguna forma, está presente en otros tipos de oración, que ya hemos presentado. Por ejemplo, el texto de la oración optativa o "voto" que hizo Sakyamuni para poder alcanzar el estado de Buda, concluye con esta frase: "así los 10 mil mundos temblaron", y se describen los

---

<sup>36</sup> Una introducción con amplia bibliografía sobre el budismo tántrico, en concreto el budismo propio de la secta del Shingon, en nuestro art.: *La "mística cósmica" del Shingon*, "Studia Missionalia" 26 (1977) 215-235.

<sup>37</sup> ANESAKI MASAHARU, *History of Japanese Buddhism*, nueva ed. Tokyo 1963, p. 128.

<sup>38</sup> En la concepción de esta oración esotérica, y del mantra en particular, el budismo es heredero de la más antigua tradición de la India. Ver el texto de la nota 19.

<sup>39</sup> Una síntesis de la exposición de Kūkai en su *Dainichi-kyō* (sutra sobre el Gran Sol), en nuestro art. citado sobre el Shingon, p. 230.

elementos de la naturaleza que se van conmoviendo y trepidando<sup>40</sup>. Uno de los textos del Loto de la Verdadera Ley que más se repite, casi como jaculatoria, dice: “que estos méritos que ahora adquirimos, alcancen todo el universo, y nosotros junto con todo podamos vivir el camino de Buda”.

5. — La oración de *purificación*. En todos los monasterios, en la vigilia del cambio de la luna, los monjes se reúnen para celebrar el *Uposatha* o días de Observancia<sup>41</sup>, que es un acto con valor didáctico, comunitario y litúrgico; la lectura de las reglas monásticas ocupa la parte central de este acto. Esta lectura no es sólo para recordar las reglas, sino que tiene todas las características de una especie de liturgia, que ofrece la ocasión para que los monjes puedan obtener el estado de pureza (*pārisuddhi*). Un monje anuncia la apertura de la celebración: “Reverendos, quiera oírme la Orden; hoy es el día de la observancia. Es justo que la Orden la celebre leyendo las reglas. ¿Cuál es la primera obligación de la Orden? Que los venerables (monjes) proclamen su entera pureza. Yo leeré las reglas, mientras que cada uno de los presentes las oye con atención. El que encuentra que ha cometido una ofensa, que la declare. Si no hay ofensa, que permanezca en silencio. El silencio es la prueba de la pureza”, y esta proclamación se repite hasta tres veces<sup>42</sup>. Los textos más primitivos colocan a Buda como presidente de estas celebraciones, y quien leía las reglas<sup>43</sup>. Ya las primeras descripciones que se conservan del acto, subrayan cómo cómo el uposatha además del valor didáctico (hace recordar el valor doctrinal encerrado en las reglas), tenía una especie de significado litúrgico, porque servía para obtener la pureza, la inocencia, al menos jurídica, por medio de la confesión pública de las culpas. Estas culpan abarcaban también las internas.

En la historia de las religiones el perdón de los pecados o el estado de pureza, va unido a la oración; en el budismo queda ligado a una declaración comunitaria, que pueden ser interpretada como una especie de oración ante todos aquellos que reflejan mejor en la tierra el estado de budeidad, la naturaleza de Buda. Antes de comenzar la lectura, se exigía una confesión previa, con la que se obtiene el estado de pureza, como una señal de respeto al texto casi sagrado de las reglas y a la comunidad de los que ya

<sup>40</sup> *Nidānakathā*, v. 176 y ss. En la traducción de Warren (citada en la nota 15), p. 29.

<sup>41</sup> Sobre este acto monástico, en nuestro libro *La Mística del Budismo*, p. 146-149.

<sup>42</sup> *Māhvagga*, 2,3,1-5.

<sup>43</sup> *Udāna*, 5,5: este capítulo explica cómo un hombre impuro se introdujo en la asamblea de los monjes y fue expulsado de ella; en esta ocasión Buda más que leer las reglas expuso la doctrina.

están cercanos a la perfección<sup>44</sup>. Luego seguía la confesión pública durante la lectura de las reglas, para obtener la purificación de los pecados cometidos, en concreto contra las reglas. Cuando sólo eran tres los miembros presentes, se podía omitir la lectura de las reglas, pero nunca la declaración de estado de pureza<sup>45</sup>. Cuando el uposatha era bien observado, venía considerado "como un acto fructuoso, de gran provecho, espléndido, conmovedor", y el poder espiritual que se podía recoger superaba al de las divinidades, asuras y otros seres mitológicos, con influjo también en todo el cosmos<sup>46</sup>.

Después, conforme los monasterios van cambiando de geografía, el sentido del uposatha ha sufrido cambios. En Tailandia la confesión específica ha perdido relieve<sup>47</sup>, en Birmania, al contrario, la confesión se conserva en muchos monasterios como el elemento esencial, separándola a veces del mismo acto del uposatha<sup>48</sup>. En el Tibet, como era de esperar, el acto externo de la recitación de una fórmula de confesión y purificación ha pasado a un primer plano. "No es una confesión propiamente dicha, sino una fórmula estereotipada cantada a coro", pero con ella se obtiene el estado de puridad<sup>49</sup>.

En el oficio comunitario no faltan invocaciones para que "el karma negativo que he acumulado faltando contra la comunidad con el cuerpo, palabras y con el corazón, pueda ser equilibrado por los méritos de la comunidad, de forma que en el futuro viva atento y obediente a la comunidad", o esta otra: "el mérito adquirido al honrar la Ley tenga el poder de alejar todo peligro de mí". Se puede decir, que dentro de los monasterios se ha desarrollado bastante este aspecto de purificación, propio de las plegarias de los monjes. La oración que podríamos llamar de "ofrecimiento" u ofertorio es muy frecuente en el pueblo, y menos entre los monjes<sup>50</sup>. Es verdad que en el oficio comunitario, que

<sup>44</sup> *Cullavagga*, 9,2; se especifican algunos pecadores públicos ante los que no se podían leer las reglas ni celebrar el Uposatha, *Mahāvagga* 2,36,3.

<sup>45</sup> *Mahāvagga*, 2,26,1ss.

<sup>46</sup> *Anguttara Nikāya*, 8,5,41,42.

<sup>47</sup> Una descripción completa en K. E. WELLS, *Thai Buddhism, its Rites and Activities*, Bangkok 1960, pp. 51-58.

<sup>48</sup> E. M. SPIRO, *Buddhism and Society*, London 1971, pp. 302-304.

<sup>49</sup> L. A. WADDELL, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, 2.<sup>a</sup> ed., Cambridge 1934, p. 443 (donde se copia el confiteor tibetano), ver también pp. 501. 502.

<sup>50</sup> Por ejemplo una oración de ofrecimiento de los laicos, muy conocida en el budismo de Laos: "Ofrecemos nuestros dos pies con sus diez dedos: que sean como el pedestal del candelabro de oro que se pone delante de Phra Muni (divino Sabio). Los ofrecemos a Buda, a la Ley y a la Comunidad que veneramos de todo corazón. Ofrecemos nuestras dos manos con sus diez dedos: que sean como una flor de loto puesta delante del divino Sabio; las ofrecemos a Buda, a la Ley y a la Comunidad, que veneramos de todo corazón. Ofre-

tienen que recitar todos los días, no falta esta dimensión de ofrecimiento.

6. — *El oficio comunitario de los monjes*. Dos veces al día, los monjes se reúnen para recitar juntos, lo que podemos justamente llamar, el oficio comunitario en la sala del monasterio que es el corazón de la arquitectura monástica. Todos llevan su libro propio, con frecuencia no impreso, sino escrito con una caligrafía preciosa, pero sobria. Es verdad que los monjes saben de memoria el contenido del oficio. En casi todos los monasterios una imagen de Buda preside la sala. No representa de hecho ni una persona histórica ni una especie de ídolo. "Si encuentran a Buda (o su imagen), mátao", repiten los monjes del Zen. Esta imagen recuerda una vez más que en la recitación comunitaria todos deben realizar la naturaleza de Buda o budeidad, que un día realizó el mismo Buda histórico. Durante la ceremonia se encienden granos de incienso, que perfuman el ambiente. La recitación del oficio suele durar media hora.

El oficio comienza con una postración profunda repetida tres veces. El corista entona solemnemente la fórmula del "triple refugio" en Buda, en la Ley y en la Comunidad, y es repetida por todos que permanecen arrodillados, sentados sobre los talones y con las dos manos juntas delante de la propia faz, manteniendo el cuerpo derecho. Ya hemos presentado esta invocación como "oración optativa". Sigue una lectura breve, hecha por el prior con mucho recogimiento. Después un salmo responsorial que comienza con el término *Namu*, o sea, *gloria a*. Todos recitan semitonados tres himnos que forman la parte central del oficio; son himnos de alabanza a Buda, a la doctrina y a la comunidad. El contenido cambia según las sectas y los monasterios. Algunos himnos del budismo del Sur son de una especial belleza y suelen alabar los tres nombres de Buda: el Perfecto (bhavagat), el Santo (arahat), y el Iluminado (Budda). De nuevo, se oye con reverencia la lectura de textos escogidos de los principales discursos de Buda, que pueden ofrecer materia de reflexión. Con todo, no hay que olvidar que mientras los himnos han sido traducidos o compuestos en la lengua del propio país, los textos canónicos son leídos en la len-

---

comos todos nuestros treinta y dos dientes: que sean como piedras preciosas puestas a la presencia del divino Sabio. Los ofrecemos a Buda, a la Ley y a la Comunidad, que veneramos de todo corazón. Ofrecemos nuestras dos orejas: sean hojas de oro puestas en la presencia del Divino Sabio. Las ofrecemos a Buda, a la Ley y a la Comunidad, que veneramos de todo corazón. Ofrecemos nuestros dos ojos: sean como lámparas alrededor del candelabro de oro puesto en la presencia del divino Sabio; las ofrecemos... Ofrecemos los nueve millones y ochocientos mil caballos que tenemos en nuestra cabeza: sean como una ofrenda colocada a los pies del divino Sabio, los ofrecemos..." etc. tomada del art. citado de M. Zago, p. 132-133.

guna original (*pāli*) o en una traducción antiquísima que es muy difícil de entender<sup>51</sup>. La estructura del oficio de la tarde es muy semejante al de la mañana, cambiando sólo el contenido de los himnos y la lectura de los textos.

El oficio comunitario es ante todo una oración de alabanza dirigida al triple ideal del budismo: a Buda, maestro iluminado, a la Doctrina recibida de él y proclamada como medio de salvación e iluminación, y a la Comunidad que él mismo inició. A esta triple realidad es necesario orientar toda la vida. Ciertamente, el examen detallado de los textos del oficio comunitario, no revelan ese aspecto de oración "optativa" que hemos examinado; pero casi todas las formas de oración monástica recordadas, encuentran dentro del oficio comunitario un lugar apropiado. Tanto la oración himnica como la cósmica y la de purificación. Se echa de menos un elemento concreto: la falta de una oración de "amor" personal en todas estas formas de oración. Una dimensión que estaba presente en las oraciones de algunas escuelas del hinduismo, pero que desaparece dentro de la espiritualidad budista que es menos personal y más empírica.

Mientras que la meditación de los monjes budistas ocupa muchas páginas de las investigaciones actuales, el tema de la "oración" propiamente dicha está casi olvidado, en parte por las dificultades intrínsecas que lleva consigo. Dejamos para otra ocasión el análisis de una modalidad de la oración que podríamos llamar de "examen de conciencia", muy usada dentro de los monasterios. Sobre todo al cerrarse el día, y en el retiro semanal (sobre las ocho observancias), y en el quincenal. Todos son caminos para conocer algo de la vida interior propia de los monjes budistas.

Roma

JESÚS LÓPEZ-GAY, S.I.

---

<sup>51</sup> Una traducción de estos oficios, p. e. en M. ZAGO, *La preghiera nel buddismo Theravāda Lao*, "Studia Missionalia", 24 (1975) 128-129, de hecho sólo transcribe el oficio vespertino; más completo, pues presenta el oficio matutino y el vespertino, E. PEZET, *L'office quotidien dans les monastères du bouddhisme theravāda*, ib. 151 ss.