Shobogenzo

(Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma)

VOLUMEN 3

EIHEI DOGEN

Traducción y edición española de
Pedro Piquero y Gudo Wafu Nishijima

Sirio

Shobogenzo

(Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma)

VOLUMEN 3

Si este libro le ha interesado y desea que lo mantengamos informado de nuestras publicaciones, puede escribirnos a comunicacion@editorialsirio.com, o bien registrarse en nuestra página web: www.editorialsirio.com

Título original: GENDAIGO-YAKU-SHOBOGENZO
Diseño de portada: Editorial Sirio, S.A.
Traducción y revisión: Pedro Piquero

© de la edición original
Gudo Wafu Nishijima

© de la edición en inglés
Gudo Wafu Nishijima y Chodo Cross

© de la presente edición
Pedro Piquero y Gudo Wafu Nishijima

© de la presente edición
EDITORIAL SIRIO, S.A.

EDITORIAL SIRIO, S.A.
C/ Rosa de los Vientos, 64
Pol. Ind. El Viso
29006-Málaga
España

NIRVANA LIBROS S.A. DE C.V.
Camino a Minas, 501
Bodega nº 8,
Col. Lomas de Becerra
Del.: Alvaro Obregón
México D.F., 01280

ED. SIRIO ARGENTINA
C/ Paracas 59
1275- Capital Federal
Buenos Aires
(Argentina)

www.editorialsirio.com
E-Mail: sirio@editorialsirio.com

I.S.B.N.: 978-84-16233-76-2
Depósito Legal: MA-799-2015

Impreso en Imagraf Impresores, S. A.
c/ Nabucco, 14 D - Pol. Alameda
29006 - Málaga

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Shobogenzo

(Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma)

VOLUMEN 3

EIHEI DOGEN

Traducción y edición española de

Pedro Piquero y Gudo Wafu Nishijima

editorial Sirio

Apuntes sobre la vida de Eihei Dogen

Eihei Dogen (también conocido como Dogen Kigen, Dogen Zenji y Koso Joyo Daishi como título póstumo) nace en Kioto, en el seno de una familia aristocrática, el 19 de enero del año 1200 (el 26 de enero según el calendario solar). Su padre es asesinado cuando tiene dos años, y su madre, cinco años después, le insta en su lecho de muerte a hacerse monje. Siguiendo su consejo, a los trece años, en el templo Enryakuji del monte Hiei, recibe la ordenación en la secta[1] Tendai bajo el nombre de Dogen («Origen de la Vía»).

En 1217 se desplaza al monasterio Kenninji, en Kioto, para estudiar el budismo de la escuela Rinzai bajo la instrucción del Maestro Eisai, quien había muerto dos años antes. Por ello, finalmente lo hace con su sucesor, Myozen Ryonen; pasados cuatro años recibe de él la transmisión del Dharma[2] en dicho linaje.

En 1223 Dogen y Myozen parten hacia China con el propósito de aprender el verdadero budismo tal y como había hecho Eisai anteriormente. Decepcionado tras haber entrado en contacto con distintos monasterios y escuelas, cuando en 1225 considera seriamente regresar a Japón, Dogen se encuentra con su maestro definitivo, Tendo Nyojo (ch. Tiantong Rujing),

quien le muestra el aspecto fundamental de la práctica budista en la escuela Soto, *shikantaza*,[3] y con quien realiza la liberación tras escucharle decir las palabras que adoptará de por vida como frase recurrente: «La práctica de zazen es dejar caer cuerpo-y-mente».[4] Dos años después el Maestro Nyojo le hará entrega del certificado de sucesión.

Dogen regresa finalmente a Japón en 1227 o 1228, redacta el *Fukanzazengi* y se instala de nuevo en el monasterio Kenninji, cuyo entorno religioso intenta dominar la secta Tendai. Al poco tiempo, en 1230, las diferencias con esta por su falta de compromiso con la práctica de zazen y la excesiva importancia que da a los actos ceremoniales le obligan a abandonar el monasterio y establecerse en una pequeña ermita en las montañas llamada Anyoin, en la cual escribirá los primeros capítulos del *Shobogenzo*. Más tarde, debido a la masiva llegada de estudiantes que solicitan sus enseñanzas, se traslada a Uji, al sur de Kioto, donde, con el fin de alojar pertinentemente a los practicantes budistas, comienza a restaurar un antiguo monasterio que acabaría denominando Kannondorikoshohorinji y sería el primer templo en la tradición del linaje Soto del budismo zen japonés. Entre sus numerosos discípulos destaca el que fuera su más devoto seguidor, Koun Ejo, a quien conferiría posteriormente la transmisión del Dharma, convirtiéndole de esa manera en su legítimo sucesor, y quien le ayudaría, entre otras cosas, en la tarea de la recopilación y edición de textos y charlas.

Como a pesar de todo continúan las tensiones con la secta Tendai, en 1243 un alumno adinerado de Dogen, Hatano Yoshishige, le ofrece un terreno para edificar un monasterio en la provincia de Echizen, en la costa norte de Japón. Marcha sin dudarlo, y al año siguiente construye el que, junto a Sojiji, en Yokohama, es actualmente el templo budista del linaje Soto más importante de Japón: Eiheiji. Allí fijará definitivamente su residencia.

Gozando ya Dogen de una gran celebridad, en 1247 el sogún Hojo Tokiyori le solicita la ordenación laica, por lo que el maestro ha de viajar hasta Kamakura, lugar de donde regresa poco después. En 1252, año en el que nombra a Ejo abad del templo, comienza a padecer una enfermedad pulmonar. Bajo la invitación y el consejo de Hatano Yoshishige, Dogen viaja por última vez a Kioto en 1253 para encontrar un remedio a su afección, pero

al poco de su llegada, el 28 de agosto, fallece dejando escrito, como era la costumbre, el siguiente poema de muerte:

Cincuenta y cuatro años iluminando el cielo.
Un estremecedor brinco destruye mil millones de mundos.
¡Ah! El cuerpo entero no busca nada.
Viviendo, me sumerjo en las primaveras amarillas.

Notas

1. En muchas ocasiones en el budismo, aunque no sean exactamente lo mismo, las palabras «secta», «linaje» y «escuela» aparecen indistintamente. En cualquier caso, cabe puntualizar que «secta» no tiene un significado negativo en este contexto.
2. En la tradición budista, la transmisión del Dharma es una aprobación o reconocimiento de un maestro que certifica tanto que el discípulo ha realizado la naturaleza original como que en un futuro estará capacitado para orientar a otros hacia la consecución de dicha experiencia. En el *Shobogenzo*, Dogen trata este tema, por ejemplo, en el capítulo 16 (volumen 1), «Shisho», y en el capítulo 57, «Menju».
3. Las cinco antiguas sectas budistas chinas eran Soto, Igyo, Unmon, Hogen y Rinzai. Solo las escuelas Soto y Rinzai tuvieron al final un importante desarrollo en Japón, con Dogen y Keizan Jokin como los más destacados exponentes de la primera y Eisai, de la segunda. La secta Soto está fundamentada en la práctica de *shikantaza* («simplemente sentarse»), por la cual se explica que el cuerpo y la mente en el estado de equilibrio y quietud son la iluminación en sí misma, y *mushotoku* («sin provecho», «sin intención» o «sin expectativa»), es decir, la ausencia de propósito alguno en la práctica budista. Por el contrario, la secta Rinzai se basa en la búsqueda del *kensho* («ver la naturaleza», «iluminación» o «despertar») y la utilización de koanes (historias budistas que los practicantes deben resolver de algún modo trascendiendo la lógica convencional, y cuyo uso en esta escuela Dogen criticó abiertamente). Por otra parte, la secta Tendai, donde Dogen había sido iniciado en el budismo, se apoya en las enseñanzas del Sutra del Loto, y fue fundada en Japón en el siglo IX por el monje Dengyo Daishi, quien la trajo de China.
4. Zazen es el nombre dado a la práctica en el budismo zen. *Za* significa «sentarse». *Zen* procede de la palabra china *chan*, que proviene a su vez del término sánscrito *dhyāna*, comúnmente traducido como «absorción» o «meditación» (véase *dhyāna* en el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1, y el *Fukanzazengi* [Apéndice II del volumen 1]: Guía universal para el método estándar de zazen).

   Según la apreciación de Nishijima Roshi, con «dejar caer nuestro cuerpo-y-mente» Dogen expresaba que en zazen nuestra mente y las sensaciones de nuestro cuerpo permanecen menos activas, y nuestro estado, por tanto, es más equilibrado y sereno (algo que sucede de manera natural, sin intención de logro, esfuerzo o control). Asimismo, es conveniente aclarar que en el pensamiento no dual budista del linaje Soto no hay división entre el cuerpo y la mente ni entre la práctica de zazen y la experiencia de la iluminación, por lo que en muchas ocasiones, como en esta frase, a lo largo del *Shobogenzo* aparecerán escritos como un solo término «cuerpo-y-mente» y «práctica-y-experiencia».

Notas al legado de Dogen y la lectura del *Shobogenzo*

No es de extrañar que en el mundo académico la filosofía de Eihei Dogen con frecuencia se equipare en profundidad y complejidad a la de relevantes pensadores occidentales como Heidegger, Hegel o Plotino, argumentando que sus ideas trascienden el propio contexto del budismo. Sin embargo, limitar su figura a su pensamiento pudiera ser un lamentable error, tal y como indican las valiosas palabras que escribió en el *Fukanzazengi*:

> El cambio del instante, por medio de un dedo, un poste, una aguja o un mazo de madera, y la experiencia del estado, a través de la manifestación de un espantamoscas, un puño, un bastón o un grito, nunca pueden comprenderse a través del pensamiento ni la discriminación.[1]

Esta cita recuerda indudablemente a la crítica del lenguaje de Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus* («sobre lo que no podemos hablar debemos guardar silencio» o «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo») y, aunque Dogen nunca refutara la importancia de la transmisión de las ideas ni el marco simbólico necesario para comunicarlas –como demuestran sus numerosos textos y charlas registradas–, ciertamente coincide de algún modo con el filósofo austríaco al manifestar

que la última verdad o naturaleza original es completamente incognoscible a través de la palabra. Su pensamiento, por consiguiente, se fundamenta en la experimentación de la realidad absoluta mediante la verificación directa no lingüística. En ese sentido no puede considerarse a Dogen, pese al valor literario e intelectual que su legado escrito pueda tener, un filósofo propiamente dicho, puesto que sus ideas siempre están al servicio de la autentificación de dicha verdad, a través de zazen, y no al de la pura teoría o al placer de la conjetura especulativa. Por todo esto, parece conveniente no condicionar al lector, y recomendarle que, sin atenerse a prejuicios intelectuales, atraviese por sí mismo esta colosal obra tan solo con el apoyo del aparato crítico (determinante, en la mayoría de los casos, para una correcta comprensión hermenéutica, histórica, lingüística y referencial).

El *Shobogenzo*, conocido por ser no solo la obra más célebre de Dogen sino seguramente una de las más importantes de todo el budismo, abarca una ingente cantidad de temas tales como la epistemología, la ontología, la fenomenología, la ética, los usos y costumbres budistas, la naturaleza o el papel de la mujer en la sociedad, algo que dificulta notablemente la tarea de resumir su contenido en unas pocas líneas. Pese a ello, si hubiera que distinguir un solo concepto que vertebrara el texto, podría argumentarse que, junto al *Madhyamaka-kārikā* (Versos sobre los fundamentos del Camino Medio) de Nāgārjuna, muy posiblemente sea uno de los libros budistas más insistentes en la condición no dual de la realidad. Para Dogen, y el budismo en general, dicha realidad, manifiesta en la práctica de zazen, solo se evidencia en el tiempo y el espacio presentes, algo que subrayará una y otra vez a lo largo de sus diversos escritos.[2]

Por último, señalar que, además del *Shobogenzo*, el legado de Dogen comprende también los siguientes títulos:

Eiheikoroku (Crónica extensa de Eihei): una recopilación de las conferencias de Dogen en diez volúmenes, registradas y editadas después de su muerte por Koun Ejo.

Eiheishingi (Puros criterios de Eihei): incluye el *Bendoho* (Métodos de la búsqueda de la verdad), el *Fushukuhanho* (Método de tomar las comidas), el *Tenzokyokun* (Instrucciones para el cocinero) y otros escritos

–básicamente un compendio de textos que abordan la importancia de la vida comunal en el budismo y las reglas monásticas que Dogen estableció en Eiheiji.

Fukanzazengi (Guía universal para el método estándar de zazen): un breve escrito que resume los fundamentos de la práctica de zazen.

Gakudoyojinshu (Colección de asuntos sobre el aprendizaje de la verdad): un grupo de textos independientes, probablemente recopilados por el propio Dogen, que tratan algunos puntos que se deben tener en cuenta en la práctica del budismo.

Hogyoki (Crónica de la era Hogyo): una colección de preguntas y respuestas entre Dogen y su maestro Tendo Nyojo.

Shinji-shobogenzo (Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma, en caracteres chinos originales): una recopilación de Dogen, en chino, de trescientos un koanes sin comentarios añadidos.

Shobogenzo Zuimonki (Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma fácil de entender para los oídos): una colección de charlas informales impartidas por Dogen entre los años 1235 y 1237, transcritas, recopiladas y editadas por Koun Ejo.

Notas

1. Véase el Apéndice II del volumen 1.
2. Véase, por ejemplo, el capítulo 6 (volumen 1), «Soku-shin-ze-butsu».

El significado de *Shobogenzo*

Sho quiere decir «correcto» o «verdadero»; *ho* (que aquí se lee *bo*), «ley», representa el término sánscrito *Dharma*, que significa aquello a lo cual todos pertenecemos y que, siendo anterior a lo que podamos nombrar o pensar, ya está ahí;[1] *gen*, «ojo», se refiere a la facultad distinta del pensamiento que experimenta al Dharma (*shobogen*, «verdadero ojo del Dharma», quiere decir, por tanto, la experiencia directa y real de aquello que siempre está presente); por último, *zo*, «tesoro» o «almacén», sugiere algo que contiene y preserva esa verdadera experiencia de lo que ya está ahí. Por ello, Nishijima Roshi interpreta *Shobogenzo*, «el tesoro del verdadero ojo del Dharma», como una expresión de zazen en sí mismo.

Nota

1. En el budismo, expresiones como «lo que ya está ahí», «este lugar» o «este mismo instante» sugieren una mayor concreción del momento presente.

Notas sobre la traducción

La fuente del presente libro es el *Gendaigo-yaku-shobogenzo*[1] (*Shobogenzo* en japonés moderno) del Maestro Gudo Wafu Nishijima. Este contiene el texto original de Dogen, las notas y la adaptación al japonés actual de Nishijima Roshi. Los números indicados entre corchetes al comienzo de algunos párrafos de esta traducción hacen referencia a la página correspondiente del *Gendaigo-yaku-shobogenzo* donde estos se encuentran.[2] Asimismo, gran parte del material de las notas a pie de página aquí utilizado proviene de él (algunas han sido revisadas y otras, añadidas o suprimidas). Esta fuente está basada a su vez en la edición de noventa y cinco capítulos del *Shobogenzo*, el cual fue reordenado cronológicamente por el Maestro Hangyo Kozen entre los años 1688 y 1703. Dicha versión es la más comprensible, e incluye capítulos fundamentales como «Bendowa» (capítulo 1 [volumen 1]) u «Hokke-ten-hokke» (capítulo 17 [volumen 1]) que no aparecen en otras publicaciones. Además, durante la era Bunka (1804-1818), se imprimió por primera vez en bloques de madera, por lo que el contenido definitivo quedó fijado en aquel momento (todavía se conservan en Eiheiji, el templo en la prefectura de Fukui que Dogen fundó).

Como regla general, los términos sánscritos tales como *samādhi* («estado de equilibrio»), *prajñā* («verdadera sabiduría») y *bhikṣu* («monje») –que Dogen reproduce fonéticamente con caracteres chinos y son leídos en japonés como *zanmai*, *hannya* y *biku*, respectivamente– se han conservado en

su escritura original. Además de ello, algunos caracteres chinos que representan el significado de términos sánscritos ya conocidos por los lectores, o que lo serán en el transcurso de la lectura del *Shobogenzo*, han sido restituidos al sánscrito. Por ejemplo, *ho* («realidad», «ley», «método», «cosas y fenómenos») habitualmente se traducirá como «Dharma» o «*dharmas*»; *nyorai* («iluminado»), como *Tathāgata*, y *shomon* («escuchador de voces»), como *śrāvaka*. Hay lugares en el *Shobogenzo* donde incluso el mismo autor, confiando en su amplio conocimiento de los sutras chinos, devuelve los caracteres en este idioma a los originales en sánscrito. Un ejemplo importante se muestra en el párrafo primero del capítulo 70, «Hotsu-bodaishin», en el cual Dogen explícitamente identifica *do* («vía» o «verdad») con el término sánscrito *bodhi*.

Por otra parte, el conocimiento del sánscrito puede ser de gran utilidad para la traducción de aquellos términos chinos cuya proveniencia de aquel Dogen no reconoce explícitamente. Un ejemplo temprano es el adjetivo *mui* que se usa en la primera frase del capítulo 1 (volumen 1), «Bendowa», como epíteto de zazen. Los diccionarios japoneses definen *mui* como «ocioso» o «inactivo», pero Nishijima Roshi lo traduce como «natural» o «sin intención», es decir, algo tal y como es. En los sutras budistas, *mui* representa la palabra sánscrita *asaṃskṛta*, que se traduce en el diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams como «no preparado, sin adornos, sin pulir, tosco (de habla)». Esta definición, por tanto, aunque en ningún caso sea un criterio absoluto, apoya la interpretación de Nishijima Roshi. Otro ejemplo es el carácter *ro*, «fuga», que aparece en las primeras frases del Sutra del Loto representando la palabra sánscrita *āsrava*. El diccionario sánscrito-inglés la define como «la espuma del arroz hervido; una entrada abierta que permite a una corriente de agua descender a través de ella; (para los jainistas) la acción de los sentidos que impulsa al alma hacia los objetos externos; angustia, aflicción, dolor». De este modo, en el segundo párrafo del capítulo 10 (volumen 1), «Shoaku-makusa», la palabra *muro*, «sin fugas», aparece para describir el estado emocional carente de angustia o estado satisfecho y equilibrado del cuerpo-y-mente. Esto no quiere decir que *muro* deba traducirse como «estado sin angustia emocional» o «estado satisfecho y equilibrado del cuerpo-y-mente», por lo que, en casos como estos, el significado

se transmitirá mediante una traducción literal, tal y como «[el estado] sin exceso» o «[el estado] sin lo superfluo», apoyada por una nota y una referencia al Glosario de términos en sánscrito.

En general, los nombres propios chinos han sido romanizados de acuerdo con su pronunciación japonesa (tal y como Dogen los hubiera articulado para el público de su país). Por eso, como complemento, se ha añadido un apéndice comparativo entre las romanizaciones china y japonesa de los nombres de los maestros chinos. Para otros nombres propios chinos que en su versión original pudieran resultar familiares a los lectores, solo se utiliza la romanización china. Este es el caso del templo Shaolin, cuya romanización japonesa es Shorinji.

Dogen escribió el *Shobogenzo* en japonés, utilizando una combinación de ideogramas chinos y el alfabeto fonético nipón, que es más abreviado. En la fuente original, cuando menciona un pasaje o toma prestada una frase de un texto chino, algo que ocurre a menudo, llama la atención la utilización de caracteres chinos a los que les siguen ininterrumpidamente trazos japoneses. En esta edición intentamos reflejar dicho procedimiento, en la medida de lo posible, utilizando comillas para dichos pasajes y frases, aunque puedan también aparecer para otros usos convencionales.

Un modelo que frecuentemente sigue el *Shobogenzo* es la cita de una conversación entre dos maestros, o de un sutra, escrita en caracteres chinos que adoptan un nuevo significado en el comentario posterior de Dogen. Un ejemplo lo tenemos en el segundo párrafo del capítulo 2 (volumen 1), «Maka-hannya-haramitsu», donde el autor hace referencia al Sutra de la Gran Sabiduría (*Mahāprajñāpāramitā-sūtra*). El sutra dice «*setsu sa ze nen*», literalmente «[el monje] hace en secreto este pensamiento». Como frase común, su significado es «[el monje] piensa en secreto»; sin embargo, el símbolo de *setsu* («secreto») induce a algo más allá del pensamiento y la percepción sensorial, es decir, a algo real;[3] el carácter *sa* («hacer» o «trabajar») indica una acción; *ze* («este») denota una realidad concreta, y *nen* («idea», «atención plena») no solo sugiere un pensamiento, sino también el estado real de la mente del monje. Por eso, el comentario de Dogen acerca de la frase, ahora traducida como «la mente concreta que trabaja en secreto», señala que se trata de la verdadera sabiduría del monje. Este caso

ejemplifica que las palabras de los sutras y los maestros a quienes él admira no tienen por qué comunicar un significado exclusivamente convencional, sino que podrían devolvernos a la realidad anterior a ellas mismas. Muy particularmente esto queda reflejado en sus menciones al Sutra del Loto, donde encontramos un buen ejemplo en los caracteres *zekyo*, comúnmente traducidos como «este sutra». En varios capítulos del *Shobogenzo* (específicamente en el capítulo 52, «Bukkyo», pero también en el capítulo 17 [volumen 1], «Hokke-ten-hokke»), dicho significado y «el universo real en el que vivimos» se solapan. Siendo así, parece que Dogen trate los caracteres del Sutra del Loto no como una corriente conceptual rígida, sino como una serie de espejos instantáneos o bloques independientes de la forma real, que trae a colación y readapta tal y como ve que podrían encajar.

Notas

1. Consúltese la Bibliografía.
2. El lector ha de advertir que en muchas ocasiones aparecen dos números de párrafos iguales seguidos, indicando que en el *Gendaigo-yaku-shobogenzo* se encuentran en la misma página.
3. Cuando en el budismo se habla de «realidad» o «realismo», como en el caso de Nishijima Roshi a lo largo de sus notas y comentarios introductorios a cada capítulo, se hace alusión a la última verdad o realidad absoluta. Para una comprensión apropiada del texto, es importante no confundir este significado con lo que convencionalmente pudiera entenderse como realidad.

Prefacio de Gudo Wafu Nishijima

El *Shobogenzo* fue escrito por Dogen en el siglo XIII. Considero que su lectura es la mejor manera de llegar a un entendimiento exacto de la filosofía budista, puesto que su autor destacó por su habilidad para comprender y explicar racionalmente el budismo.

Por supuesto, Dogen no partió de la filosofía budista tradicional. El pensamiento expresado por él en el *Shobogenzo* sigue su propio método de exposición. Si entendemos este procedimiento, no nos resultará complicado de leer, pero si no lo hacemos, nos será imposible comprenderlo.

Los budistas veneran a Buddha, Dharma y Sangha. Buddha quiere decir el Buddha Gautama; Sangha, aquella gente que busca la verdad del Buddha; Dharma, la realidad. El método particular de pensamiento utilizado por Dogen residía en su manera de explicar el Dharma.

Básicamente, Dogen se enfrenta a un problema desde dos perspectivas, para más tarde intentar sintetizarlas en una vía intermedia. Este procedimiento tiene similitudes con el método dialéctico de la filosofía occidental, particularmente el utilizado por Hegel y Marx. La dialéctica hegeliana está basada en la idea del espíritu, mientras que la de Marx lo está en la de la materia. Dogen, a través de la dialéctica budista, quiere liberarnos de pensamientos fundamentados en el espíritu o en la materia.

El método de pensamiento de Dogen se basa en la realidad de la acción, algo distinto tanto del pensamiento intelectual como de las percepciones de nuestros sentidos, y por ello presenta algunas características particulares.

En primer lugar, Dogen indica que las cosas que comúnmente separamos en nuestra mente son, en la acción, una sola realidad. Para expresar esta unicidad entre sujeto y objeto, por ejemplo, dice:

> Si un ser humano, incluso tan solo por un instante, manifiesta la postura del Buddha en las tres formas de conducta, mientras [esa persona] se sienta erguida en el *samādhi*, el mundo entero del Dharma asume la postura del Buddha y todo el vacío se convierte en el estado de realización.

Esta frase, tomada del capítulo 1 (volumen 1), «Bendowa», no es ilógica sino que refleja un nuevo tipo de lógica.

Segundo, Dogen destaca que en la acción el único tiempo realmente existente es el tiempo presente y el único lugar que en verdad existe es este lugar. Por consiguiente, el momento presente y este lugar, el aquí y el ahora, son conceptos importantísimos para la filosofía de la acción de Dogen.

La filosofía de la acción no es exclusiva de él. Esta idea también se hallaba en el núcleo del pensamiento del Buddha Gautama. Todos los patriarcas budistas de la antigua India y China se basaban en ella y realizaban el budismo. Por tanto, también reconocían la unicidad de la realidad y la importancia del momento y el lugar presentes.

Pero las explicaciones sobre la realidad son tan solo explicaciones. En el *Shobogenzo*, después de manifestar el problema de base de la acción, Dogen quería situar al lector en el campo de la acción en sí misma. Para ello, a veces utilizaba poemas, antiguas historias budistas que ilustraban la realidad e incluso expresiones simbólicas.

Los capítulos del *Shobogenzo* siguen habitualmente un modelo de cuatro fases: en la primera, Dogen elige y destaca una idea budista; en la segunda, ejemplifica esta idea muy concreta u objetivamente[1] para desechar interpretaciones idealistas o intelectuales de ella; en la tercera fase, la expresión de Dogen se hace todavía más concreta, práctica y realista, basándose en la

filosofía de la acción, y en la cuarta, intenta sugerir la realidad misma con palabras. En el fondo, estos intentos tan solo son intentos, pero cuando llegamos al final de cada capítulo, en sus sinceros intentos es posible percibir algo que puede llamarse realidad.

Creo que este modelo de cuatro fases está relacionado con las Cuatro Nobles Verdades[2] proclamadas por el Buddha Gautama en su primer discurso. Realizando el método de pensamiento de Dogen,[3] podemos comprender el verdadero significado de las Cuatro Nobles Verdades del Buddha Gautama. Por ello perseveramos en el estudio del *Shobogenzo*.

Notas

1. Cuando el Maestro Dogen y Nishijima Roshi hablan de «objetos concretos» o «realidades concretas», sugieren elementos o hechos físicos, específicos u objetivos como opuestos al idealismo del pensamiento, y también, a veces, la última realidad en sí misma de dichos elementos o hechos.
2. Las Cuatro Nobles Verdades del budismo son: *duḥkha* (la verdad del sufrimiento), *samudaya* (la verdad de la causa del sufrimiento: la acumulación), *nirodha* (la verdad del cese del sufrimiento) y *mārga* (la verdad del camino que detiene el sufrimiento: el Óctuple Noble Sendero).
3. Aunque se presuponga, es importante destacar que cuando en el budismo se habla de «realización», se hace referencia a llevar a cabo algo en la práctica (como en su acepción común), o al estado de comprensión o sabiduría de la última realidad o naturaleza original. Así, cuando Nishijima Roshi dice «realizando el método de pensamiento de Dogen», no se refiere a «pensar como Dogen» o «entender lo que Dogen piensa», sino a la práctica, en la acción misma y su comprensión, de dicho método.

Nota a la edición española

Esta publicación no hubiera sido posible sin el apoyo incondicional y el entusiasmo de Nishijima Roshi por difundir al público español la totalidad del *Shobogenzo*, el cual tardó cerca de veinte años en transcribir al japonés moderno y cuya edición, como se ha dicho, es la fuente original de la presente obra. El hecho de dar a conocer un texto tan complejo, vasto y relevante en la tradición budista supone un honor y una responsabilidad sin precedentes para cualquier traductor. El *Shobogenzo* despertará probablemente el interés de psicólogos, ecologistas, filólogos, historiadores, feministas, filósofos y literatos, quienes, en algunos casos, podrán incluso establecer un eje referencial en relación con escritos muy posteriores. Sin embargo, conviene reiterar que, ante todo, este es uno de los textos más representativos del budismo en particular y de la búsqueda de la última verdad en general.

Antes de desentrañar sus páginas, el lector ha de advertir que se enfrenta a una doble dificultad: por un lado, como así lo hace ver Nishijima Roshi en su prefacio, las palabras originales del Maestro Dogen tan solo pueden indicar dicha verdad, no mostrarla; y por otro, la propia traducción implica una interpretación y elección de términos, en este caso en castellano, que inevitablemente enturbian el alcance de la verdadera enseñanza, aunque jamás puedan llegar a deteriorarla. Recordemos, en cualquier caso, que el dedo que señala la luna, por muy preciso que este sea, no es la luna.

Agradecemos a la Editorial Sirio la colaboración, gentileza e interés que desde el comienzo mostró por el *Shobogenzo*, así como a todos los que de diversas formas nos ayudaron a realizar esta hermosa empresa.

PEDRO PIQUERO

Shobogenzo

(Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma)

VOLUMEN 3

Capítulo 42

Tsuki[1]

La luna

Comentario: *tsuki* quiere decir «la luna». En el presente capítulo, el Maestro Dogen utiliza esta como símbolo para ilustrar la relación entre un concepto y una entidad concreta. La luna existía ayer, existe hoy y existirá mañana. Podemos decir, por tanto, que es un ser único e independiente en un instante temporal. Aunque el origen del concepto «luna» sea la luna concreta, tendemos a discutir los problemas filosóficos en términos abstractos, olvidando los hechos reales y creando una división entre el pensamiento y la percepción sensorial. Aquí, sin embargo, el Maestro Dogen explica cómo el budismo sintetiza ambas facultades, y define la realidad, utilizando la metáfora de la luna y una nube que la rodea como la unicidad entre sujeto y objeto aquí y ahora.

****

[3] La redonda realización de las lunas no solo es tres y tres delante, y no solo [es] tres y tres detrás.[2] El estado en el cual las lunas son la redonda realización no solo es tres y tres delante, y no solo [es] tres y tres detrás.[3] Por eso...

El Buddha Śākyamuni dice:

El verdadero cuerpo del Dharma[4] del Buddha
es justamente como el vacío.
Manifestando su forma conforme a las cosas,
es como la luna [reflejada] en el agua.[5]

La «realidad tal y como es»[6] en este «es como la luna [reflejada] en el agua» puede ser la [unicidad de] «la-luna-y-el-agua», o puede ser «la realidad del agua»,[7] o «la realidad de la luna»,[8] o «estar en la realidad»,[9] o «la realidad de estar dentro».[10] «Ser como» no expresa semejanza: ser como es la experiencia completa.[11] «El verdadero cuerpo del Dharma del Buddha» es «la realidad en sí»[12] del «vacío». Este «vacío» es «el verdadero cuerpo del Dharma del Buddha» de «la realidad en sí». Puesto que [el vacío] es el verdadero cuerpo del Dharma del Buddha, toda la tierra, todo el mundo, todo el Dharma y toda la «manifestación» son en sí mismos el vacío de manera natural. «La realidad en sí» de los cientos de cosas manifiestas y la miríada de fenómenos es completamente el verdadero cuerpo del Dharma del Buddha, y «es como la luna [reflejada] en el agua». El momento de la luna no siempre es la noche, y la noche no siempre es oscura. No te limites a estrechas consideraciones humanas. Puede haber día y noche incluso donde no haya sol ni luna. El sol y la luna no son por el día ni [por] la noche. El sol y la luna son cada uno la realidad tal y como es; por tanto, [la luna] no es una luna o dos lunas y no [es] mil lunas o diez mil lunas. Incluso si la luna mantiene una visión de sí misma como una luna o dos lunas y se basa en ella, esa es la visión de la luna, pero no es necesariamente una expresión de la verdad del Buddha o la sabiduría de la verdad del Buddha. Así que aunque la luna estuviera ahí anoche, la luna de esta noche no es la luna de ayer. Deberíamos dominar en la práctica que la luna de esta noche, al comienzo, a la mitad y al final, es la luna de esta noche. Puesto que la luna sucede a la luna, la luna existe, y sin embargo no es nueva ni vieja.[13]

[6] El Maestro Zen Banzan Hoshaku dice:

Mente-luna, sola y redonda.
La luz se traga la miríada de fenómenos.
La luz no ilumina los objetos,
ni los objetos existen.
Tanto la luz como los objetos desaparecen.
¿Qué es esto?[14]

Lo que se ha expresado ahora es que los patriarcas budistas y los discípulos del Buddha siempre tienen el estado de la «mente-luna». Puesto que vemos la luna como la mente, no es la mente a menos que sea la luna, y no hay luna alguna que no sea la mente. «Sola y redonda» quiere decir que no carece de nada. Aquello que está más allá de dos y tres es llamado la «miríada de fenómenos». La «miríada de fenómenos», siendo la luz de la luna en sí, está más allá de la «miríada de fenómenos»;[15] por tanto, «la luz se traga la miríada de fenómenos». La miríada de fenómenos se ha tragado la luz de la luna de manera natural, y por eso expresa la luz tragándose la luz como «la luz se traga la miríada de fenómenos». Puede ser, como otro ejemplo, que la luna se trague la luna o que la luz se trague la luna. Siendo esto así, él dice: «La luz no ilumina los objetos,/ni los objetos existen». Puesto que [los *buddhas*][16] han conseguido el estado así, cuando «las personas deben ser salvadas a través del cuerpo de un *buddha*, manifiestan inmediatamente el cuerpo de un *buddha* y proclaman para ellos el Dharma».[17] Cuando las personas deben salvarse a través de un cuerpo físico común,[18] manifiestan inmediatamente un cuerpo físico común y proclaman para ellas el Dharma. No hay ningún ejemplo que no sea el giro de la rueda del Dharma en la luna. Incluso aunque la iluminación de los fenómenos por la energía yin y por la energía yang[19] sea producida por la perla de fuego y [por] la perla de agua,[20] al mismo tiempo ella es justamente la manifestación de la realidad. Esta mente es la luna en sí y esta luna es la mente de manera natural. Los patriarcas budistas y los discípulos del Buddha dominan los principios de la mente y dominan los hechos de la mente así.

[8] Un *buddha* eterno dice: «Una mente es todo el Dharma y todo el Dharma es una mente».[21] Así que la mente es todo el Dharma y todo el Dharma es la mente. Y, puesto que la mente es la luna, puede ser que la luna sea la luna. Puesto que todo el Dharma como la mente es completamente la luna, todo el mundo es toda la luna y «el cuerpo exhaustivamente realizado»[22] es, en su totalidad, la luna exhaustivamente realizada. Incluso entre los «tres y tres delante y detrás» –que pertenecen directamente a la eternidad–, ¿hay alguno que no sea la luna? Los *buddhas* con caras del sol y los *buddhas* con caras de la luna que son el presente cuerpo-y-mente o el objeto-y-sujeto pueden estar todos en la luna. Tanto vivir-y-morir como ir-y-venir están «en la luna». Todo el universo en las diez direcciones puede ser la parte superior, la parte inferior, la izquierda y la derecha de «en la luna».[23] Las funciones de cada día[24] son ahora los cientos de cosas estando absolutamente claras «en la luna», y son la mente de los maestros ancestrales estando absolutamente clara «en la luna».[25]

[10] Un monje, según cuenta la historia, le pregunta al Gran Maestro Jisai[26] de la montaña Tosuzan en el distrito de Joshu: «¿Cómo es la luna cuando todavía no está redonda?».

El maestro dice: «Se traga tres o cuatro [lunas concretas]».

El monje dice: «¿Y después de que esté redonda?».

El maestro dice: «Vomita siete u ocho».[27]

Los estados ahora investigados son «no estar todavía redonda» y «estar redonda». Ambos son instantes de la luna. Entre tres o cuatro [lunas concretas que hay] en la luna, hay una [luna conceptual] que todavía no está redonda.[28] Entre siete u ocho [lunas concretas que hay] en la luna, hay una [luna conceptual] que ha estado redonda. Tragar es [un asunto concreto de] tres o cuatro; este instante es la realización de «el momento en el que la luna todavía no está redonda». Vomitar es [un asunto concreto de] siete u ocho; este instante es la realización de «estar redonda». Cuando la luna se traga la luna,[29] eso es [un asunto concreto de] tres o cuatro. En el acto de tragar, la luna existe y es realizada. La luna es la realización de tragar. Cuando la luna vomita la luna, eso es [un asunto concreto de] siete u ocho. En el acto

de vomitar, la luna existe y es realizada. La luna es la realización de vomitar. Por tanto, es tragar totalmente y es vomitar totalmente. Toda la tierra y todos los cielos son el acto de vomitar, y los cielos enteros y la tierra entera son el acto de tragar. Deberíamos tragar el sí mismo y deberíamos tragar el mundo exterior. Deberíamos vomitar el sí mismo y deberíamos vomitar el mundo exterior.

> **[12]** El Buddha Śākyamuni se dirige al Bodhisattva Tesoro del Diamante:[30] «Al igual que, por ejemplo, los ojos que se mueven son capaces de agitar las aguas tranquilas y los ojos que no se mueven hacen parecer que el fuego se arremolina, también es así que [cuando] una nube vuela la luna se mueve y [cuando] una barca navega la orilla se desliza».[31]

Debemos clarificar y dominar en la práctica la presente proclamación del Buddha de que «[cuando] una nube vuela la luna se mueve y [cuando] una barca navega la orilla se desliza». No debemos comprenderla precipitadamente y no debemos compararla con los sentimientos de la persona común. Aun así, aquellos que ven y escuchan esta proclamación del Buddha conforme a la proclamación del Buddha son pocos. Cuando somos capaces de aprender conforme a la proclamación del Buddha, la redonda realización[32] no siempre es «el cuerpo-y-mente» y no siempre es «el *bodhi*» o «el nirvana». El *bodhi* y el nirvana no siempre son «la redonda realización» y no [siempre son] «el cuerpo-y-mente». Las palabras ahora dichas por el Tathāgata de que «[cuando] una nube vuela la luna se mueve y [cuando] una barca navega la orilla se desliza» significan que en el momento del vuelo de la nube la luna se mueve, y que en el momento del navegar de la barca la orilla se desliza. El asunto es que el movimiento conjunto de la nube y la luna –en la misma medida, a la vez, del mismo modo– está más allá del principio y el fin, y está más allá del antes y después. El movimiento conjunto de la barca y la orilla –en la misma medida, a la vez, del mismo modo– está más allá de comenzar y detenerse, y no es un ciclo. Igualmente, cuando aprendemos la acción humana, la acción de una persona está más allá de comenzar y detenerse, y la acción de detenerse y comenzar está más allá de la persona.

No pienses en la acción humana en los términos relativos de comenzar y detenerse. El vuelo de una nube, el movimiento de la luna, el navegar de una barca y el deslizarse de una orilla son todos así. No tengas ignorantemente pensamientos limitados según la pequeña visión. No olvides el principio de que el vuelo de una nube está más allá del este, el oeste, el norte y el sur, y que el movimiento de la luna es el día y la noche incesantes, el pasado y el presente. El navegar de una barca y el deslizarse de una orilla, estando ambos más allá de los tres tiempos, son capaces de utilizar los tres tiempos. Por este motivo, «habiendo llegado directamente al presente, estamos satisfechos y sin hambre».[33]

[15] Aun así, la gente ignorante ha entendido que la quieta luna parece moverse por el vuelo de una nube y que la inmóvil orilla parece deslizarse por el navegar de una barca. Si fuera como dice la gente ignorante, ¿cómo podría ser esa la enseñanza del Tathāgata? Los pequeños pensamientos de los seres humanos y los dioses nunca son el principio fundamental del Dharma del Buddha: aunque sea impensable, este es que solamente hay práctica en cada ocasión. ¿Quién no podría examinar cuidadosamente la barca y la orilla una y otra vez? ¿Quién no podría ponerse la nube y la luna en sus ojos y mirar de inmediato?

[16] Recuerda, la enseñanza del Tathāgata no compara una nube con algo más, no compara la luna con algo más, no compara una barca con algo más y no compara una orilla con algo más. Deberíamos considerar esta verdad tranquilamente y dominarla en la práctica. Un paso de la luna es la redonda realización del Tathāgata, y la redonda realización del Tathāgata es la acción de la luna, la cual está más allá del movimiento y la quietud y [está] más allá del avance y el retroceso. Puesto que el movimiento de la luna nunca es una metáfora, su esencia y su forma son «única y redonda». Recuerda, la andadura de la luna –incluso aunque sea una galopada– está más allá del comienzo, la mitad y el final. Por esta razón, la primera luna y la segunda luna existen.[34] Tanto la primera como la segunda son la luna en sí. Lo que es «verdaderamente estupendo para practicar» es la luna, lo que es «verdaderamente estupendo para realizar ofrendas» es la luna y lo que «se coloca

las mangas y se marcha de inmediato» es la luna.[35] Su redondez y su nitidez están más allá del crecer y el menguar. Utilizando y no utilizando el ciclo del crecer y el menguar, soltando y reteniendo, da vía libre a las maneras elegantes,[36] y lo mismo ocurre en muchas lunas.

Shobogenzo Tsuki

Escrito en Kannondorikoshohorinji, en el sexto día del primer mes lunar en [el cuarto año de] Ninji.[37]

Śramaṇa Dogen

Notas

1. Todos los capítulos del *Shobogenzo* tienen al menos dos caracteres chinos en su título. Así, en este el Maestro Dogen representa la palabra japonesa *tsuki*, «luna», con *tsu* y *ki* para mantener la continuidad. A lo largo de él, sin embargo, utiliza *getsu*, *tsuki*, un solo ideograma de uso convencional con el mismo significado.
2. *Zen sansan, go sansan*, «tres y tres delante, tres y tres detrás», sugiere hechos concretos aleatorios como opuestos a abstracciones generales. Véase, por ejemplo, *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 27: «Monju le pregunta a Mujaku: "¿De dónde vienes?". Mujaku dice: "Del sur". Monju dice: "¿Cómo vive y se mantiene el Dharma del Buddha del sur?". Majaku dice: "Pocos *bhikṣus* en la época del último Dharma cumplen los preceptos". Monju dice: "¿Cómo de grande es la *sangha*?". Mujaku dice: "En algunos casos cien, en otros casos quinientos". Mujaku le pregunta a Monju: "¿Cómo vive y se mantiene el Dharma del Buddha aquí?". Monju dice: "Lo común y lo sagrado viven juntos, y los dragones y las serpientes mezclados en la confusión". Mujaku dice: "¿Cómo de grande es la *sangha*?". Monju dice: "Tres y tres delante, tres y tres detrás"».
3. Las frases iniciales sugieren la unicidad de la realización de las lunas, negando así que la visión materialista sea el único punto de vista posible.
4. *Hosshin* representa el término sánscrito *dharmakāya*.
5. *Nyo-sui-shu-getsu*, o *suichu no tsuki no gotoshi*. Superficialmente, *nyo*, *gotoshi* significa «como» y *chu*, «en», pero en su comentario el Maestro Dogen investiga el significado de estos caracteres más profundamente. Esta cita proviene del volumen 24 del *Konkomyokyo* (Sutra de la Luz Dorada). El poema también aparece en el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 25, y en el capítulo 10 (volumen 1), «Shoaku-makusa».
6. *Nyo-nyo*. *Nyo* significa «como». Al mismo tiempo, este carácter se utiliza como sufijo para afirmar algo. Además, a veces también representa el estado de la realidad tal y como es (por ejemplo, en la palabra *nyorai*, «así-venido» o «uno que ha llegado a la realidad», proveniente del sánscrito *Tathāgata*). Por tanto, *nyo-nyo* quiere decir la realidad en sí misma o la realidad tal y como es.
7. *Suinyo*.
8. *Getsunyo*.
9. *Nyochu*.
10. *Chunyo*. *Chu* como preposición o locución preposicional significa «en» o «dentro de», y como sustantivo, «medio» o «centro». El Maestro Dogen a menudo utiliza este carácter para representar el estado concreto de la realidad. Para otros ejemplos de este uso, véanse las notas del capítulo 14 (volumen 1), «Sansuigyo», el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho», y el capítulo 38 (volumen 2), «Muchu-setsumu».
11. *Nyo wa ze nari*. Los diferentes significados de *ze* se comentan en profundidad en el capítulo 6 (volumen 1), «Soku-shin-ze-butsu».

12. En el poema, estos caracteres se leen como *nao... gotoshi*, «justamente como» o «verdaderamente similar a». En el comentario del Maestro Dogen, leídos como *yu-nyaku*, quieren decir «la realidad en sí».
13. Ya que la luna es tal y como es a cada instante, incluso aunque exista como una entidad continua, nunca es afectada por el tiempo.
14. *Keitokudentoroku*, capítulo 7.
15. En esta frase, la segunda vez que aparece «miríada de fenómenos» entre comillas se refiere a que es un pensamiento abstracto. La primera vez solamente indica que los caracteres están en chino.
16. Puede deducirse que el sujeto, proveniente de la frase inicial del comentario, es *busso busshi*, «los patriarcas budistas y los discípulos del Buddha».
17. Alude al capítulo 25 del Sutra del Loto, «Kanzeon-bosatsu-fumon» («La puerta universal del Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo»). Véase SL 3.252.

    Nota: a lo largo de este libro, las referencias SL hacen mención al Sutra del Loto. El Apéndice VI del volumen 1 de esta publicación (recomendado como consulta) consiste en una breve traducción de las partes más relevantes de dicho texto, a las cuales el Maestro Dogen hace mención con cierta frecuencia. Puesto que para ello se utilizó la versión Weatherhill/Kosei basada en la edición de Kumārajiva, en algunas ocasiones los pasajes del Maestro Dogen que aluden al Sutra del Loto pueden no coincidir exactamente con aquellas referencias, no solo por la divergencia de fuentes y traducciones de ambas versiones, sino por su expreso deseo de cambiar el texto para destacar algo que considera relevante.
18. «Común» es *fugen*, literalmente «universalmente manifiesto». «Los cuerpos físicos universalmente manifiestos» se refiere a aquellos que pueden ser vistos desde cualquier parte, tales como los citados en el Sutra del Loto: cuerpos de generales, reyes, monjes y laicos, dioses, dragones, etcétera.
19. *Onsho yosho*, «energía yin y energía yang». En general, el yin se asocia con la luna y el yang, con el sol.
20. El capítulo 7 del *Daichidoron* (la traducción china del *Mahāprajñāpāramitopadeśa)* dice: «Hay dos tipos de luminosidad: la primera es la energía del fuego; la segunda es la energía del agua. La perla del sol es la energía del fuego y la perla de la luna es la energía del agua». La perla de fuego sugiere, por tanto, el sol, y la perla de agua, la luna.
21. La cita puede encontrarse, por ejemplo, en el *Makashikan*, un texto que el Maestro Dogen estudió desde los doce años, cuando comenzó su vida monástica en la secta Tendai de Japón, en el monte Hiei. El *Makashikan* (Gran tranquilidad y reflexión) es un registro de veinte fascículos de las charlas del Maestro Tendai Chigi (538-597), a quien generalmente se le considera el fundador de la secta Tendai en China.
22. *Tsushin*. Véase el capítulo 33 (volumen 2), «Kannon».
23. *Getsuchu*, «en la luna», quiere decir «en la presencia de la luna» y, al mismo tiempo, «la realidad de la luna». Véase la nota 10.
24. *Nichiyo*. *Nichi* significa tanto «de cada día» como «el sol».

25. Alude al célebre dicho, atribuido a Hotei (Chinshu Fuke), el llamado Buddha Feliz: *mei-mei [taru] hyaku-so-to, meimei [taru] buso [no] i*, es decir, «claros-claros (o absolutamente claros) son los cientos de malas hierbas. Clara-clara es la voluntad de los patriarcas budistas».
26. El Maestro Tosu Daido (819-914), sucesor del Maestro Suibi Mugaku (un descendiente de tercera generación del Maestro Seigen Gyoshi). Antes de ser el discípulo del Maestro Suibi, estudió el Sutra de la Guirnalda. En la última etapa de su vida regresó a la montaña Tosuzan, en su distrito de origen, y construyó una choza donde vivió y recibió a muchos visitantes durante treinta años.
27. *Rentoeyo*, capítulo 21; *Hekiganroku*, nº 79.
28. «Tres o cuatro [lunas concretas]» es *sanko shiko*. «Una [luna conceptual]» es *ichi-mai*. En chino y en japonés se utilizan diversos contadores para cosas diferentes. *Ko* sirve para contar pequeños seres inanimados tales como patatas o guijarros, y *mai*, para los finos y planos como hojas de papel, pinturas o fotografías. En la historia se utiliza *ko*, pero el Maestro Dogen usa ambos en su comentario: *ko* para lunas concretas y *mai* para la luna como una abstracción o un cuadro.
29. Cuando la luna se realiza en la acción.
30. Llamado Vajragarbha en sánscrito.
31. *Daihokoengakushutararyogikyo* (Sutra Mahāvaipulya de la Redonda Realización).
32. *Engaku*, literalmente «redonda realización», sugiere la experiencia concreta de la totalidad en zazen.
33. El Maestro Reiun Shigon dijo: «He llegado directamente al presente y no tengo más dudas». Véase el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki».
34. *Daiichi-getsu, dai-ni-getsu*, literalmente «luna número uno y luna número dos» o «la luna principal y la luna secundaria», quiere decir el primer y el segundo mes, la luna y su reflejo o la mente concentrada y la mente dividida. Las palabras *dai-ni-getsu* aparecen en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 83.
35. «Una noche Seido, Hyakujo y Nansen estaban disfrutando de la luna. El Maestro [Baso] pregunta: "¿Cómo es ella en este instante?". Seido dice: "Es verdaderamente estupenda para realizar ofrendas". Hyakujo dice: "Es verdaderamente estupenda para practicar". Nansen se coloca las mangas y se marcha de inmediato [a la sala de zazen]» (*Gotoegen*, capítulo 3).
36. Alude a las palabras del Maestro Tendo Nyojo citadas en el capítulo 38 (volumen 2), «Muchu-setsumu», párrafo 175: «[Con] los sueños torciéndose y los sueños haciéndose realidad,/reteniendo y soltando,/damos vía libre a las maneras elegantes».
37. Esto es, 1243. El año aparece indicado, en el sistema del calendario chino, por los caracteres *kibo*. *Ki* es el décimo signo del calendario (el hermano menor de agua) y *bo*, el cuarto signo del horario (el conejo). Ambos identifican el año como el 1243, que en el sistema japonés era tanto el cuarto y último de la era Ninji como el primero de la era Kangen. Véase también el capítulo 16 (volumen 1), «Shisho», nota 74.

Capítulo 43

Kuge

Flores en el vacío

Comentario: *ku* significa «cielo» o «vacío» y *ge*, «flores». El Maestro Dogen utiliza la expresión «flores en el vacío» para referirse a todos los fenómenos o los fenómenos reales. El filósofo alemán Immanuel Kant rechazó tratar el problema metafísico de la «existencia real» y basó su filosofía en la razón humana. Según sus ideas, podemos garantizar que hay fenómenos, los cuales percibimos con nuestros sentidos, pero no podemos asegurar que existan los objetos de este mundo. Para él, por tanto, los primeros no se identifican necesariamente con la realidad, aunque se manifiesten verdaderamente. La misma idea estaba presente en el budismo ancestral. El Maestro Dogen pensaba que esta actitud escéptica era importante a la hora de considerar el sentido de la vida y, por ello, en este capítulo explicó el significado de «flores en el vacío».

****

[19] El patriarca fundador dice:

Una flor es cinco pétalos abriéndose,
los efectos se realizan de manera natural.[1]

Deberíamos aprender en la práctica este instante de una flor abriéndose, y su luminosidad, color y forma. La composición de una flor es cinco pétalos, y la apertura de cinco pétalos es una flor. La penetración de la verdad de una flor es «vine originalmente a esta tierra para transmitir el Dharma y salvar a los engañados seres emocionales».[2] El estado que es visitado por la luminosidad y el color puede estar presente en este aprendizaje en la práctica. «Encomiendo los efectos a los efectos mismos»: esto expresa «la realización natural».[3] «La realización natural» quiere decir promulgar las causas y aceptar los efectos. El mundo tiene causas, y el mundo tiene efectos. Nosotros promulgamos la causa-y-efecto que es este mundo, y aceptamos la causa-y-efecto que es el mundo. «El sí mismo [natural]»[4] es «él mismo»,[5] y el sí mismo eres justa e inevitablemente tú: en otras palabras, los cuatro elementos y los cinco agregados. Puesto que estamos «utilizando a un verdadero ser humano sin categoría»,[6] el estado no soy yo ni nadie más, y por ello llamamos a lo que es indefinido «el sí mismo».[7] «El estado de ser [natural]»[8] quiere decir «aprobación».[9] «La realización natural» es el instante mismo de abrirse las flores y dar los frutos,[10] y el instante mismo de transmitir el Dharma y salvar a los engañados. Por ejemplo, el tiempo y el lugar en el que las flores del loto azul[11] se abren y extienden están en medio del fuego en el momento del fuego.[12] Y todas las chispas y las llamas existen en el lugar y el tiempo en el que las flores del loto azul se abren y extienden. Más allá del tiempo y el lugar de las flores del loto azul, ni una sola chispa nace y ni una sola chispa tiene una vida intensa. Recuerda, en una sola chispa hay cientos y miles de racimos de flores del loto azul, y se abren y extienden en el vacío, se abren y extienden en el suelo, se abren y extienden en el pasado y se abren y extienden en el presente. Experimentar el tiempo real y el lugar real del fuego es experimentar las flores del loto azul. No deberíamos dejar pasar el tiempo ni el lugar de las flores del loto azul, sino que deberíamos experimentarlos.

[22] Un antepasado dice: «Las flores del loto azul se abren en el interior del fuego».[13]

De modo que «las flores del loto azul» se abren y extienden inevitablemente «en el interior del fuego».[14] Si queremos conocer «el interior del

fuego», este es el lugar donde las flores del loto azul se abren y extienden. No deberíamos rechazar, por apego a las visiones humanas y a las visiones de los dioses, investigar «el interior del fuego». Si dudáramos, podríamos dudar que las flores del loto hayan crecido en el agua, o podríamos dudar que otras flores estén presentes en las ramas y los brotes. Además, si dudáramos, podríamos dudar que el mundo objetivo[15] esté firmemente establecido, pero no dudamos esto. Nadie más que los patriarcas budistas sabe que «la apertura de las flores es la existencia del mundo».[16] «Las flores abriéndose» son «tres y tres delante, y tres y tres detrás».[17] Para hacer estos números, ellas han acumulado partículas materiales y las han exaltado. Permitiendo llegar a nosotros esta verdad, deberíamos considerar la primavera y el otoño. No solamente en la primavera y [en] el otoño existen las flores y los frutos: el tiempo existente siempre tiene flores y frutos. Cada flor [y cada] fruto ha mantenido un instante de tiempo y se ha basado en él, y cada instante de tiempo ha mantenido las flores y los frutos y se ha basado en ellos. Por este motivo, toda la variedad de cosas tiene flores y frutos: todos los árboles tienen flores y frutos; los árboles de oro, plata, cobre, hierro, coral, cristal, etcétera, todos tienen flores y frutos y los árboles de la tierra, el viento, el fuego, el agua y el vacío, todos tienen flores y frutos. Las flores están presentes en los árboles humanos, las flores están presentes en las flores humanas y las flores están presentes en los árboles marchitos. En tales circunstancias están las flores en el vacío[18] de las que habla el Honrado por el Mundo. Aun así, la gente de pequeño conocimiento y poca experiencia no sabe de los colores, la luminosidad, los pétalos y las flores de las flores en el vacío, y apenas puede escuchar las palabras «flores en el vacío». Recuerda, en el budismo hay una charla de las flores en el vacío. En el no-budismo ni siquiera conocen, [y] mucho menos entienden, la charla de las flores en el vacío. Solo los *buddhas* y los patriarcas conocen la floración y caída de las flores en el vacío y las flores en el suelo, solo ellos conocen la floración y caída de las flores en el mundo, etcétera; solo ellos conocen que las flores en el vacío, las flores en el suelo, las flores en el mundo, etcétera, son sutras. Esta es la norma para aprender el estado de *buddha*. Puesto que las flores en el vacío son el vehículo sobre el que montan los patriarcas budistas, el mundo budista y todas las enseñanzas de los *buddhas* son justamente flores en el vacío.

[26] Sin embargo, cuando los comunes e ignorantes escuchan las palabras del Tathāgata de que «lo que ven los ojos nubosos son flores en el vacío», imaginan que «ojos nubosos» quiere decir los ojos alterados de los seres ordinarios. Imaginan que los ojos enfermos, puesto que están alterados, perciben las «flores en el vacío» en un vacío puro. Puesto que [las personas ignorantes] se apegan a esta teoría, han concluido que ni el triple mundo, ni los seis estados, ni la existencia de la naturaleza búdica, ni la inexistencia de la naturaleza búdica existen, sino que se ven engañosamente como que existen. Consideran emocionadamente que si pudiéramos detener esta engañosa nubosidad de los ojos no veríamos esta floración en el vacío, y esto es por lo que decimos que «el vacío está originalmente sin flores». Es lamentable que la gente así no conozca el tiempo, o el principio y el final, de las flores en el vacío de las que habla el Tathāgata. La verdad dicha por los *buddhas* de los ojos nubosos y las flores en el vacío nunca es vista por la persona común ni [por] los no-budistas. Al practicar esta flor del vacío,[19] los *buddha-tathāgatas* reciben los mantos, el asiento [de la enseñanza] y la habitación [del maestro], y realizan la verdad y logran el efecto. Tomar una flor y guiñar un ojo son todo el universo, el cual es realizado por los ojos nubosos y las flores en el vacío. El tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana, los cuales han sido auténticamente transmitidos al presente sin interrupción, son llamados ojos nubosos y flores en el vacío. El *bodhi*, el nirvana, el cuerpo del Dharma, la condición del sí mismo, etcétera, son dos o tres pétalos de cinco pétalos abiertos por una flor en el vacío.

[29] El Buddha Śākyamuni dice:

Es como una persona que tiene los ojos nubosos
viendo flores en el vacío;
si la enfermedad de los ojos nubosos se cura,
las flores desaparecen en el vacío.[20]

Ningún erudito ha comprendido claramente esta declaración. Puesto que no conocen el vacío,[21] no conocen las flores en el vacío. Puesto que no conocen las flores en el vacío, no conocen a una persona que tenga los ojos

nubosos, no ven a una persona que tenga los ojos nubosos, no se encuentran con una persona que tenga los ojos nubosos y no se convierten en una persona que tenga los ojos nubosos. A través de encontrarnos con una persona que tenga los ojos nubosos deberíamos conocer las flores en el vacío y deberíamos ver las flores en el vacío. Cuando hemos visto las flores en el vacío también podemos ver «las flores desapareciendo en el vacío». La idea de que una vez que las flores en el vacío desaparecen nunca pueden reaparecer es la visión y la opinión del Pequeño Vehículo. Al mismo tiempo, cuando las flores en el vacío no se pueden ver, ¿qué puede existir? Sabiendo únicamente que las flores en el vacío pueden convertirse en un objeto del que deshacerse, [los eruditos] no conocen el gran asunto que se deriva de las flores en el vacío, y no conocen la siembra, la maduración y la caída libre de las flores en el vacío. Entre los eruditos de hoy que son gente común, la mayoría piensa que el lugar donde reside la energía yang puede ser el vacío, o que el lugar donde el sol, la luna y las estrellas están suspendidos puede ser el vacío, y así, por ejemplo, creen que «flores en el vacío» podría describir la aparición de formas coloridas que son como nubes flotantes en el claro cielo y como flores que vuelan siendo llevadas al este y al oeste, arriba y abajo por el viento. No saben que los cuatro elementos como el creador y la creación, junto con los verdaderos *dharmas*[22] del mundo objetivo, por un lado, y la realización original,[23] la naturaleza original, etcétera, por otro, son llamados «flores en el vacío». Además, no saben que los cuatro elementos, etcétera, que son los agentes de la creación, existen debido a los verdaderos *dharmas*, y no saben que el mundo objetivo permanece en su lugar en el universo debido a los verdaderos *dharmas*; solo ven que los verdaderos *dharmas* existen debido al mundo objetivo. Solo comprenden que las flores en el vacío existen debido a la nubosidad de los ojos; no comprenden la verdad de que se hace que exista la nubosidad de los ojos mediante la virtud de las flores en el vacío. Recuerda, en el budismo una persona de ojos nubosos es una persona de realización original, una persona de realización sutil, una persona de los *buddhas*, una persona del triple mundo y una persona en el estado ascendente de *buddha*.[24] No veas ignorantemente la nubosidad como la ilusión ni aprendas que la verdadera realidad existe en otra parte. Hacer eso sería la pequeña visión. Si la nubosidad y las flores fueran ilusiones, aquello

que se apega a la visión errónea de que son ilusiones, y el apego en sí, deben ser todos ilusiones. Si tanto [el sujeto como el objeto] fueran ilusiones, no habría ninguna posibilidad de establecer verdad alguna. Sin haber verdad alguna que establecer, [aseverar] que la nubosidad y las flores son ilusiones sería imposible.

[33] Cuando la realización está nubosa, cada uno de los muchos *dharmas* en la realización es un *dharma* adornado con la nubosidad. Cuando la ilusión está nubosa, cada uno de los muchos *dharmas* en la ilusión es un *dharma* adornado con la nubosidad. Por ahora, podemos decir que cuando los ojos nubosos están equilibrados las flores en el vacío están equilibradas; cuando los ojos nubosos no aparecen[25] las flores en el vacío no aparecen y cuando todos los *dharmas* son la forma real las flores nubosas son la forma real. No deberíamos tratar esto como el pasado, el presente o el futuro, ni relacionarlo con el comienzo, la mitad y el final. Puesto que no es obstaculizado por el aparecer ni por el pasar, puede hacer que el aparecer y el pasar aparezcan y pasen –apareciendo en el vacío[26] y pasando en el vacío, apareciendo en los ojos nubosos[27] y pasando en los ojos nubosos, apareciendo en las flores[28] y pasando en las flores, etcétera, durante todos los otros tiempos y lugares–. El aprendizaje de las flores en el vacío puede tomar muchas formas: está lo que es visto por los ojos nubosos, lo que es visto por los ojos clarificados, lo que es visto por los ojos del Buddha, lo que es visto por los ojos de los patriarcas, lo que es visto por los ojos de la verdad, lo que es visto por los ojos ciegos, lo que es visto por tres mil años, lo que es visto por ochocientos años, lo que es visto por cientos de *kalpas* y lo que es visto por incontables *kalpas*. Todos estos ven flores en el vacío, pero el vacío en sí es múltiple, y las flores también son variadas. Recuerda que el vacío es una cosa.[29] Este vacío indefectiblemente produce flores al igual que todos los cientos de cosas[30] producen flores. Para expresar esta verdad, el Tathāgata dice: «El vacío está originalmente sin flores».[31] Aunque no haya flores originalmente, ahora hay flores –un hecho que es cierto para el melocotonero y el ciruelo, y [es] cierto para el albaricoquero y el sauce–.[32] [La expresión del Tathāgata] es como decir «el albaricoque estaba sin flores ayer, pero el albaricoque tiene flores en primavera». Aun así, cuando la estación llega y justamente entonces las

flores se abren, esto puede ser el tiempo de las flores o puede ser la llegada de las flores.[33] Este instante exacto de la llegada de las flores nunca es un suceso arbitrario. Las flores de albaricoque y de sauce se abren inevitablemente en el albaricoquero y en el sauce; mirando las flores [de albaricoque y de sauce] podemos identificar el albaricoquero y el sauce, y mirando el albaricoquero y el sauce podemos distinguir las flores [de albaricoque y de sauce]. Las flores de melocotón y de ciruelo nunca se abren en el albaricoquero ni en el sauce. Las flores de albaricoque y de sauce se abren en el albaricoquero y en el sauce, y las flores de melocotón y de ciruelo, en el melocotonero y en el ciruelo. Las flores en el vacío abriéndose en el vacío son también así: nunca se abren en otras cosas y nunca se abren en otros árboles. Mirando los diversos colores de las flores del vacío uno imagina la ilimitación de los frutos del vacío. Viendo las flores en el vacío abrirse y caer deberíamos aprender de la primavera y el otoño de las flores en el vacío. La primavera para las flores en el vacío y la primavera para otras flores puede ser semejante. Al igual que las flores en el vacío son variadas, del mismo modo las estaciones de la primavera deben ser de muchos tipos. En consecuencia, existen las primaveras y los otoños del pasado y el presente. La gente que entiende que las flores en el vacío no son reales, sino que otras flores son reales, son gente que no ha visto ni escuchado la enseñanza del Buddha. Para entenderlo, al escuchar la proclamación de que «el vacío está originalmente sin flores», que existen ahora flores en el vacío que originalmente no existían es la visión miope y la pequeña visión. Deberíamos dar un paso adelante y tomar la visión general. Un maestro ancestral[34] dice: «Las flores nunca han aparecido». La realización de este principio es, por ejemplo, la verdad de que las flores nunca han aparecido,[35] que las flores nunca han desaparecido, que las flores nunca han sido «flores» y que el vacío nunca ha sido «vacío». No deberíamos participar en la inútil discusión de la existencia y la inexistencia, confundiendo el antes y el después del tiempo de la flor. Las flores siempre parecen estar impregnadas con todos los colores. [Pero] los colores nunca se limitan a las flores: otras estaciones también tienen azules, amarillos, rojos, blancos y otros colores. La primavera trae las flores y las flores traen la primavera.

[38] El mandarín Cho Setsu[36] es un discípulo laico de Sekiso.[37] El poema que hace sobre la realización de la verdad es el siguiente:

La luminosidad está alumbrando serenamente todo el mundo de las-arenas-del-Ganges.

Esta «luminosidad» ha realizado claramente la sala de los monjes, la sala del Buddha, la sala de la cocina y la puerta del templo.[38] «Todo el mundo de las-arenas-del-Ganges» es realizado por la luminosidad y es luminosidad realizada.

[39] *Todas las almas, comunes y sagradas, son mi familia.*

No es que no haya gente común ni santos. [Pero] no insultes a la gente común ni a los santos mediante esta [discriminación].

[40] *Cuando una imagen no aparece,*[39] *el cuerpo completo se manifiesta.*

La imagen y la imagen son una por una.[40] Este estado es inevitablemente la no-aparición,[41] y es la total manifestación del cuerpo completo. Por esta razón dice que una imagen es la no-aparición.[42]

[40] *Si los seis órganos de los sentidos se mueven ligeramente, [la mente] se cubre de nubes.*

Aunque «los seis órganos de los sentidos» son los ojos, los oídos, la nariz, la lengua, el cuerpo y el sentido-centro, no siempre son dos veces tres; podrían ser «tres y tres delante y detrás».[43] «El movimiento» es como el monte Sumeru,[44] como la Tierra, como los seis órganos de los sentidos y como un ligero movimiento. Puesto que el movimiento es como el monte Sumeru, el no-movimiento es también como el monte Sumeru. Por ejemplo, forma nubes y produce agua.[45]

[42] *Al eliminar las aflicciones*[46] *intensificamos la enfermedad.*

No hemos sido liberados de la enfermedad hasta ahora: hemos tenido el virus del Buddha y el virus del patriarca. La exclusión intelectual se añade ahora a la enfermedad y aumenta la enfermedad. El instante mismo de «eliminar» es inevitablemente «la aflicción». Son simultáneos y están más allá de la simultaneidad. Las aflicciones incluyen siempre el hecho de [intentar] eliminarlas.

[43] *Acercarse a la verdad intencionalmente también es erróneo.*

Volver la espalda a la verdad es erróneo, y acercarse a la verdad también es erróneo. La verdad es el acercamiento y el rechazo, los cuales, en cada ejemplo de acercamiento y rechazo, son la verdad en sí. ¿Hay alguien que sepa que este «error también es la verdad»?

[43] *Al seguir las circunstancias mundanas no hay obstáculos.*

«La circunstancia mundana» y «la circunstancia mundana se siguen» la una a la otra, y «seguir» y «seguir» son «las circunstancias mundanas». Este estado es llamado «sin obstáculos». Deberíamos aprender el estado más allá del obstáculo y el no-obstáculo como aquello que es obstruido por los ojos.[47]

[44] *El nirvana, y vivir-y-morir, son justamente flores en el vacío.*

«El nirvana» quiere decir el estado de *anuttara samyaksaṃbodhi*. La morada de los patriarcas budistas y los discípulos de los patriarcas budistas es justamente este estado. «Vivir-y-morir» es «el cuerpo humano real».[48] Este «nirvana y vivir-y-morir» son esta realidad y, al mismo tiempo, son justamente «flores en el vacío». Cada una de las raíces y tallos, brotes y hojas, flores y frutos, y luminosidad y colores de las flores en el vacío, son la apertura de las flores en el vacío. Las flores-vacío inevitablemente dan frutos-vacío y dejan caer semillas-vacío. Puesto que el triple mundo que estamos ahora experimentando es «los cinco pétalos abriéndose» de las flores en el vacío, «es mejor ver el triple mundo como el triple mundo».[49] [El triple

mundo] es esta «forma real de todos los *dharmas*»,[50] es esta «forma de flor» de «todos los *dharmas*», y todos los *dharmas*, desde estos hasta otros más allá de la imaginación, son flores en el vacío y frutos en el vacío. Deberíamos aprender mediante la experiencia que son idénticos a aquellos en el albaricoquero, el sauce, el melocotonero y el ciruelo.

[46] El Maestro Zen Reikun[51] de la montaña Fuyozan en el distrito Fuzhou del gran reino de Song, cuando entra por primera vez en la orden del Maestro Zen Shishin[52] de Kisuji, [le] pregunta: «¿Qué es *buddha*?».

Kisu dice: «Si te lo digo, ¿me creerás o no?».

El Maestro [Reikun] dice: «¿Cómo podría no creer las honestas palabras del maestro?».

Kisu dice: «Tú mismo eres justamente eso».

El Maestro [Reikun] dice: «¿Cómo debería conservarlo?».

Kisu dice: «Cuando hay nubosidad en los ojos, las flores en el vacío se desploman».[53]

[47] Las palabras «cuando hay nubosidad en los ojos, las flores en el vacío se desploman»[54] que dice ahora Kisu expresan la conservación de *buddha*. Así que recuerda, el desplomarse de las flores nubosas es lo que los *buddhas* realizan, y las flores y los frutos de los ojos-y-vacío son lo que los *buddhas* conservan. Con la nubosidad hacen sus ojos reales. Las flores en el vacío se realizan en los ojos y los ojos se realizan en las flores en el vacío. Podría ser que «cuando las flores en el vacío estén en los ojos, una nubosidad se desplome»[55] y que «cuando un ojo esté en el vacío, todos los ejemplos de nubosidad se desplomen».[56] Siendo esto así, la nubosidad es «la manifestación de todas las funciones»,[57] los ojos son «la manifestación de todas las funciones», el vacío es «la manifestación de todas las funciones» y las flores son «la manifestación de todas las funciones». «Desplomarse» es los «miles de ojos» y es el «cuerpo exhaustivamente realizado» como un ojo.[58] En resumen, en el tiempo y lugar en el que existe un ojo, inevitablemente hay flores en el vacío y flores en los ojos. Llamamos flores en el vacío a las flores en los ojos. Y una expresión de ojos-y-flores siempre está abierta y clara.

[49] Por este motivo, el Gran Maestro Kosho[59] de Royasan dice:

¡Qué maravillosos son los buddhas *en las diez direcciones!*
Justamente son, de manera original, las flores en nuestros ojos.
Y si queremos conocer las flores en nuestros ojos,
justamente son, de manera original, los buddhas *en las diez direcciones.*
Si queremos conocer a los buddhas *en las diez direcciones,*
son distintos de las flores en nuestros ojos.
Si queremos conocer las flores en los ojos,
son distintas de los buddhas *en las diez direcciones.*
Y cuando comprendemos claramente esta situación,
el fallo es de los buddhas *en las diez direcciones.*
Sin comprender claramente esta situación,
los escuchadores de voces pueden bailar
y los despertados independientemente pueden ponerse maquillaje.[60]

[50] Recuerda, «los *buddhas* en las diez direcciones» no son irreales: son, de manera original, «las flores en nuestros ojos». El lugar donde permanecen los *buddhas* de las diez direcciones es «en los ojos», y cualquier otro sitio que no sea «en los ojos» no es la morada de los *buddhas*. «Las flores en nuestros ojos» no son la inexistencia ni la existencia; no son inmateriales ni reales: son justamente, de manera natural, «los *buddhas* en las diez direcciones». Ahora, si queremos conocer solo los *buddhas* de las diez direcciones, parcialmente, son distintos de las flores en nuestros ojos; y si queremos conocer solamente las flores en los ojos, parcialmente, parecen ser distintas de los *buddhas* de las diez direcciones. Tanto «la comprensión clarificada» como «la comprensión dudosa», puesto que son así, son flores en los ojos y *buddhas* en las diez direcciones. «Querer conocer» y «no ser eso así»[61] son la misma realización del «asombro»: son grandes maravillas. El significado fundamental de las flores en el vacío y las flores en el suelo, de las cuales hablan los *buddhas* y los patriarcas, es ese «dar vía libre a las maneras elegantes».[62] Incluso los profesores de los sutras y los profesores de los comentarios son capaces de escuchar el nombre de las flores en el vacío, pero ningún otro que no sea un patriarca budista tiene los medios o las

circunstancias para experimentar el elemento vital de las flores en el suelo. Uno que ha aprehendido el elemento vital de las flores en el suelo habla el estado de un patriarca budista.

[52] El Maestro Zen Etetsu[63] de la montaña Sekimonzan, en el gran reino de Song, es un patriarca venerable en la orden de Ryozan.[64] En la historia, un monje le pregunta: «¿Qué es la joya de la montaña?». El asunto de esta pregunta es, por ejemplo, el mismo que al preguntar «¿qué es *buddha*?». Es como preguntar «¿qué es la verdad?». El maestro dice: «Las flores en el vacío se despliegan en el suelo. Incluso aunque compremos por todo el país, no hay ninguna puerta».[65] Esta expresión nunca debería compararse con otras expresiones. Los profesores comunes de muchos distritos, cuando tratan las flores en el vacío como «flores de la vacuidad»,[66] hablan solamente de surgir en la vacuidad y pasar en la vacuidad.[67] Ninguno ha comprendido «la dependencia del vacío»,[68] ¿cuánto menos podría cualquiera comprender «la dependencia del suelo»?[69] Solo Sekimon lo ha entendido. El significado de «depender del suelo» es que el comienzo, la mitad y el final son, en definitiva, «depender del suelo». «Desplegar» es abrir.[70] Justo en este instante, hay un despliegue «desde toda la Tierra» y hay una apertura «desde toda la Tierra».[71] «Incluso aunque compremos por todo el país, no hay ninguna puerta». No es que no haya ninguna «compra por todo el país»: es «comprar lo que está sin puerta».[72] Las flores en el vacío existen basándose en el despliegue desde el suelo, y todo el suelo existe basándose en la apertura de las flores. Así que recuerda, hay un principio de que las flores en el vacío hacen que tanto el suelo como el vacío se desplieguen.

SHOBOGENZO KUGE

Proclamado a la asamblea en Kannondorikoshohorinji, en el décimo día del tercer mes lunar en el primer año de Kangen.[73]

Notas

1. *Ikke-kai-go-yo/kekka-jinen-jo* son las líneas tercera y cuarta de un poema de cuatro versos del Maestro Bodhidharma citado en el *Keitokudentoroku*, capítulo 3. *Kekka* puede traducirse como «efectos» y como «dar los frutos».
2. *Ware moto sido ni kitari/Ho o tsutae meijo o sukuu.* Los dos primeros versos del poema del Maestro Bodhidharma.
3. *Jinen-jo.* Como compuesto, *jinen* significa «de manera natural» o «naturalmente», pero en su comentario el Maestro Dogen considera el sentido de los caracteres *ji* y *nen* separadamente.
4. *Ji.* Como nombre, quiere decir «sí mismo» y como adverbio, «por él mismo», «espontáneamente» o «de manera natural».
5. *Ko* quiere decir «sí mismo», y en su uso habitual solo aparece en compuestos (lo más común en *jiko*, «sí mismo»). Sin embargo, aquí el Maestro Dogen utiliza el carácter independientemente. Dice *ji wa ko nari*, literalmente «el sí mismo es él mismo».
6. *Shitoku mu-i shinjin*, las palabras del Maestro Rinzai. Véase el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 47.
7. *Ji.* Véase la nota 4.
8. *Nen* significa «como es», «siendo así» o «en tal o cual estado». Utilizado como sufijo, este carácter convierte a *ji*, «sí mismo», en el adjetivo «natural» o en el adverbio o locución adverbial «naturalmente» o «de manera natural». *Nen* no puede utilizarse normalmente como sustantivo, pero aquí el Maestro Dogen lo hace («el estado de ser así»).
9. *Choko*, «permiso», «aprobación» o «acuerdo», aquí sugiere la aceptación de las cosas tal y como son.
10. *Kekka*, traducido en las palabras del Maestro Bodhidharma como «efectos». Véase la nota 1.
11. *Ubara* es una transliteración del término sánscrito *utpala*, que se refiere a la flor del loto azul. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
12. Las flores del loto azul, las cuales se abren en los estanques durante el caluroso clima veraniego, son un símbolo de frescor. El fuego simboliza el calor.
13. Esta es la segunda línea de un poema de ocho versos del Maestro Josatsu (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Kyuho Doken. Dicho poema se cita en el *Keitokudentoroku*, capítulo 29.
14. *Kari. Ri* quiere decir la parte de atrás, el interior, y, por extensión, la parte concreta de algo (como en *shari*, «este lugar concreto»).
15. *Kiseken*, literalmente «mundo recipiente», es el mundo objetivo. Tradicionalmente, es lo opuesto de *ujo-seken*, «el mundo de lo sensible».
16. Estas son las palabras del Maestro Prajñātara, el maestro del Maestro Bodhidharma.
17. *Zensansan, gosansan* sugiere hechos concretos aleatorios como opuestos a abstracciones generales. Véanse las notas del párrafo inicial del capítulo 42, «Tsuki».

18. *Kokuge. Ku* significa «espacio tridimensional», «vacío» (las circunstancias del estado sin pensamiento emocional o sentimiento) y «lo inmaterial» (lo abstracto como opuesto a lo material o concreto). *Koku* sugiere un espacio concreto tridimensional (véase el capítulo 77 [volumen 4], «Koku»). Al utilizar dichos caracteres en este momento, el Maestro Dogen indica que *kuge* («flores en el vacío»), presente de aquí en adelante, quiere decir flores (es decir, fenómenos reales) en un lugar concreto.
19. *Kuge.* En general, esta expresión sugiere imágenes o fenómenos, y se ha traducido en plural. En este caso, es precedida por *kono*, «esta», y por tanto es singular. «La flor del vacío» o «la flor del estado de *śūnyatā*» sugiere el sistema de la filosofía budista.
20. *Shuryogonkyo* (*Śūraṃgama-sūtra*), volumen 4.
21. *Ku.* Como sustantivo, *ku*, *sora* quiere decir «el cielo» o «el vacío», y como adjetivo, «desnudo», «vacío» (*kara*) o «sin sentido» (*muna*[*shii*]). Al mismo tiempo, en los sutras budistas unas veces representa «lo inmaterial», como opuesto a la materia, y otras *śūnyatā*, «vacuidad» (es decir, el estado de desapego en el que las cosas son vistas tal y como son). Véanse el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1, el capítulo 2 (volumen 1), «Maka-hannya-haramitsu», y el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho».
22. *Shoho*, «verdaderos *dharmas*», no solo se refiere a los objetos de la percepción o a los conceptos subjetivos, sino a todas las cosas reales y a los fenómenos realizados en la acción aquí y ahora.
23. *Hongaku.* En la secta Tendai, donde el Maestro Dogen entró a los doce años, hay dos teorías contrapuestas: por un lado, la de que los seres humanos poseen la naturaleza búdica originalmente y, por otro, la de que esta puede obtenerse a través del esfuerzo. La idea de la realización original proviene de la primera.
24. *Butsu-kojo-nin.* Véase el capítulo 28 (volumen 2), «Butsu-kojo-no-ji».
25. *Musho* expresa el estado en el instante presente. Al mismo tiempo, a veces se utiliza como sinónimo de nirvana, el estado no perturbado por las condiciones transitorias.
26. *Kuchu ni* quiere decir «en el vacío», «en medio del vacío» o «en la realidad concreta del vacío». *Chu* literalmente significa «el medio». Como sufijo, se refiere al medio de algo y, por extensión, en el uso del Maestro Dogen, a la realidad concreta de algo.
27. *Eichu ni.*
28. *Kechu ni.*
29. *Isso*, literalmente «una mala hierba». El vacío es una cosa en el sentido, por ejemplo, de que forma parte de los seis elementos (la tierra, el agua, el fuego, el viento, el vacío y la conciencia).
30. *Hyakuso*, literalmente «cientos de malas hierbas», quiere decir diversas cosas concretas. Mientras los fenomenologistas tan solo consideran que las flores se abren (en otras palabras, que existen los fenómenos), el Maestro Dogen también insiste en la existencia de las cosas (es decir, que los fenómenos son cosas y las cosas, fenómenos).

31. *Ku-hon-muge.* La fuente no ha sido localizada. Para la explicación del carácter *mu*, «estar sin», véase la nota 27 del capítulo 2 (volumen 1), «Maka-hannya-haramitsu».
32. «Ciruelo» es *ri, sumomo*, y «albaricoquero», *bai, ume*. En Japón, el árbol al que se refiere *ume* se traduce concretamente como «albaricoquero japonés» (*Prunus mume*). Al mismo tiempo, este se incluye entre los árboles de la familia *Prunus* que pueden clasificarse como ciruelos. En este capítulo, se diferencian las dos especies. Sin embargo, aunque no se necesita distinción alguna para *bai*, se ha preferido traducir *ume* como «ciruelo» en lugar de «albaricoquero». Véase el capítulo 59, «Baike».
33. Las palabras describen la primavera simplemente como un hecho, pero este puede interpretarse de dos formas: como que las flores esperan a abrirse en primavera y como que la primavera espera a que se abran las flores.
34. El Maestro Taiso Eka. Véase el *Keitokudentoroku*, capítulo 3.
35. Puesto que los fenómenos reales existen en el instante presente.
36. Excepto por el hecho de que se hizo discípulo del Maestro Sekiso por recomendación del Gran Maestro Zengetsu, su biografía es desconocida. El poema aparece en el *Gotoegen*, capítulo 6.
37. El Maestro Sekiso Keisho (807-888), sucesor del Maestro Dogo Enchi.
38. Alude a las palabras del Maestro Unmon Bun'en citadas en el capítulo 36 (volumen 2), «Komyo»: «Unmon pregunta: "¿Qué es justamente esta luminosidad que está presente en toda la gente?". Los monjes [allí] reunidos no responden. [Unmon] dice en lugar de ellos: "La sala de los monjes, la sala del Buddha, la cocina y las tres puertas"». Véase también el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 81.
39. *Ichi-nen-fusho. Ichi* significa «uno»; *nen*, «imagen» o «pensamiento»; *fu* expresa negación, y *sho* quiere decir «surgir» o «aparecer». En el poema, leídos como *ichi-nen sho[ze] za[reba]*, o «cuando una imagen no aparece», estos cuatro caracteres sugieren el estado deseable en el cual ningún pensamiento aislado emerge en zazen, de modo que el cuerpo-y-mente es libre de reflejar la totalidad.
40. *Nen-nen ichi-ichi nari*, literalmente «imagen-imagen es una-una». Mientras el poema parece describir una situación ideal, el comentario del Maestro Dogen es una descripción precisa de hechos concretos: simplemente advierte de la existencia de una imagen en un instante. Esto es una reminiscencia de la instrucción para zazen contenida en la edición *Shinpitsubon* del *Fukanzazengi* del Maestro Dogen. Allí dice *nen oko[ra ba] suna[wachi] kaku[se yo]*: «Si aparece una imagen, simplemente sé consciente de ella».
41. *Fusho*, «no-aparición», aquí sugiere el estado en el instante presente, en el cual el tiempo permanece estático. Véase la nota 25. El Maestro Dogen explica este uso en el capítulo 3 (volumen 1), «Genjo-koan».
42. *Ichi-nen-fusho* puede interpretarse como la descripción de la realidad instantánea: «La única imagen [de la realidad] está más allá de la aparición, y el cuerpo completo [de la realidad] se manifiesta».
43. No deberíamos entender siempre «los seis órganos» como un concepto abstracto inclusivo.

44. El monte Sumeru, situado en el centro del universo, se entiende generalmente como un símbolo de estabilidad o no-movimiento. Sin embargo, la visión del Maestro Dogen trasciende la idea común del no-movimiento por la del movimiento relativo. Véase, por ejemplo, el capítulo 14 (volumen 1), «Sansuigyo».
45. El movimiento es la realidad en sí misma, simbolizada por las nubes y el agua.
46. *Bonno*, en japonés moderno, como lo define el *Kenkyusha's New Japanese-English Dictionary* (Nuevo diccionario japonés-inglés de Kenkyusha), quiere decir «pasiones terrenales» o «deseos carnales». Aquí, la expresión representa el término sánscrito *kleśa*, el cual es definido en el diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams como «dolor, aflicción, angustia, dolor de enfermedad, tormento; cólera, ira; ocupación mundana, preocupación, problema». Los *kleśas* son desequilibrios emocionales que obstaculizan la armonización con la verdad de un practicante budista (al igual que las interferencias dificultan la recepción de una señal de radio). Ejemplos tradicionales de *kleśa* son la codicia, la ira, la ignorancia, la arrogancia, la duda y las falsas visiones.
47. *Hi-gan-ge*, o *me* [*ni*] *saera*[*ru*], «ser obstruido por los ojos», sugiere el estado en el que los ojos ven inevitablemente las cosas tal y como son.
48. El Maestro Engo Kokugon dijo: «Vivir-y-morir, ir-y-venir son el cuerpo humano real». Véase el capítulo 50, «Shoho-jisso».
49. *Sangai no sangai o genzuru ni shika zu*, proveniente del capítulo «Nyorai-juryo» («La vida del Tathāgata») del Sutra del Loto. Los caracteres *bunyo* pueden leerse de dos formas: *shika zu* («es mejor») y *gotoku nara zu* («no como»). Esto dio lugar a tres interpretaciones tradicionales de dichas palabras. La del *Hokkeron* (Comentario de la Flor del Dharma) es que [el Tathāgata ve el mundo] «no como [la gente del] triple mundo viendo el triple mundo». La de la Danaryu (escuela Dāna) es similar, sugiriendo que el triple mundo que ve el Buddha es distinto del que ve la persona común. El Maestro Dogen, en cambio, apoya la interpretación de la Enshinryu (escuela de la Mente Dichosa) cuando afirma que «es mejor ver el triple mundo como el triple mundo». Es decir, para él no hay otro triple mundo visto por el Buddha que no sea el triple mundo que ve la persona común. Véase el capítulo 47, «Sangai-yuishin».
50. *Shoho-jisso*. Véase el capítulo 50, «Shoho-jisso».
51. El Maestro Fuyo Reikun (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Kisu Chijo. Su título póstumo es Gran Maestro Kosho.
52. El Maestro Kisu Chijo (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Baso Doitsu. Maestro Zen Shishin es su título póstumo.
53. *Keitokudentoroku*, capítulo 10.
54. *Ichi-ei-zai-gen-kuge-rantsui*, literalmente «una nubosidad que está presente en los ojos, las flores-vacío se caen». En otras palabras, en el momento en el que nos damos cuenta de nuestra propia ilusión, los fenómenos se vuelven reales.
55. *Kuge-zai-gen-ichi-ei-rantsui*, literalmente «las flores-vacío que están presentes en los ojos, una nubosidad se cae». Es decir, en el momento en el que miramos los fenómenos reales, trascendemos nuestra ilusión.
56. *Ichi-gen-zai-ku-shu-ei-rantsui*, literalmente «un ojo que está presente en el vacío, todas las clases de nubosidad se caen». Esto es, cuando nuestro cuerpo-y-

mente completo existe en el vacío o espacio concreto (por ejemplo, en zazen), trascendemos todas las clases de ilusión.

57. *Zenki no gen,* las palabras del Maestro Engo Kokugon. Véase el capítulo 41 (volumen 2), «Zenki».
58. En otras palabras, la trascendencia de la ilusión subjetiva y las imágenes objetivas es el estado vigoroso de la realidad simbolizada por el Bodhisattva Avalokiteśvara. Véase el capítulo 33 (volumen 2), «Kannon».
59. El Maestro Roya Ekaku (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Fun'yo Zensho. Cuando el primero era laico, su padre, el gobernador local, murió, de modo que decidió regresar a su hogar. Sin embargo, en su camino de vuelta se detuvo en la montaña Yakusan y se hizo monje. En su día fue elogiado, junto al Maestro Setcho Myokaku, como una de «las dos puertas del dulce rocío». Gran Maestro Kosho es su título póstumo.
60. Los *śrāvakas* (escuchadores de voces) y los *pratyekabuddhas* (despertados independientemente) pueden resarcirse de haber comprendido lo que no han entendido. Este poema se cita en el *Gotoegen,* capítulo 12.
61. *Fuze,* traducido en el poema como «son distintos de».
62. Alude a las palabras del Maestro Tendo Nyojo citadas en el capítulo 38 (volumen 2), «Muchu-setsumu», párrafo 175: «[Con] los sueños torciéndose y los sueños haciéndose realidad,/reteniendo y soltando,/damos vía libre a las maneras elegantes». Véase también el párrafo final del capítulo 42, «Tsuki».
63. El Maestro Sekimon Etetsu (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Sekimon Kenun.
64. Ryozan se refiere generalmente al Maestro Ryozan Enkan. Sin embargo, la relación exacta entre este y el Maestro Sekimon no está clara.
65. *Tenshokotoroku,* capítulo 24.
66. «Flores en el vacío» y «flores de la vacuidad» son originalmente la misma palabra, *kuge.* La segunda expresión sugiere la interpretación de *śūnyatā* que el Maestro Dogen ha negado en este capítulo (la de que los fenómenos están desprovistos de la realidad).
67. *O-ku,* «en la vacuidad», sugiere el esfuerzo intelectual para relacionar los fenómenos con el concepto de *śūnyatā. O,* o [*ni*] *oi*[*te*], significa «en» o «en relación con». Estos caracteres son distintos de la expresión *kuchu* («en el vacío»), utilizada anteriormente para dar más concreción, que quiere decir «dentro del vacío» o «dentro del espacio», o «en la realidad concreta del vacío». Véase la nota 26.
68. *Juku,* «desde el vacío», «dependiendo del vacío» o «sobre la base del vacío», sugiere un estado más concreto que *o-ku,* «en la vacuidad». *Ju,* o [*ni*] *yori*[*te*], quiere decir «después de», «dependiente de» o «sobre la base de».
69. *Juchi,* «desde el suelo», «en el suelo», «dependiendo del suelo» o «sobre la base del suelo», es la expresión del Maestro Sekimon. Sugiere un estado todavía más concreto.
70. El Maestro Dogen explica el carácter *hotsu* en las palabras del Maestro Sekimon con el término *kai. Hotsu* significa «emitir» o «desplegar». Se usa, por ejemplo, para describir el establecimiento de la voluntad para la verdad. Véase

el capítulo 70, «Hotsu-bodaishin». *Kai* quiere decir «abrir», aunque también, en ocasiones, «revelar». Véase el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke».

71. *Jujindaichi*, «desde toda la Tierra» o «sobre la base de toda la Tierra», es la expresión del Maestro Dogen. Por tanto, se pueden contrastar cuatro expresiones en esta parte: 1) *o-ku*, «en la vacuidad», 2) *juku*, «sobre la base del vacío», 3) *juchi*, «sobre la base del suelo», y 4) la sugerencia del Maestro Dogen de zazen que es *jujindaichi*, «desde toda la Tierra».
72. «Lo que está sin puerta» es *mumon*, traducido en las palabras del Maestro Sekimon como «no hay ninguna puerta». El Maestro Dogen no niega el esfuerzo por conseguir algo, y al mismo tiempo sugiere que asimos la realidad (en la cual no hay ningún concepto «puerta») justo en la acción (comprando).
73. Es decir, 1243.

Capítulo 44

Kobusshin

La mente de los *buddhas* eternos

Comentario: *ko* significa «viejo» o «eterno»; *butsu*, «*buddha*», y *shin*, «mente». De modo que *kobusshin* quiere decir «la mente de los *buddhas* eternos». En el presente capítulo, el Maestro Dogen cita diversos ejemplos al respecto aludiendo a las palabras del Maestro Tendo Nyojo, el Maestro Engo Kokugon, el Maestro Sozan Konin y el Maestro Seppo Gison. Después, explica un relato del Maestro Nacional Daisho (el Maestro Nan`yo Echu) y su discípulo, el cual sugiere la unicidad entre la mente de los *buddhas* eternos y diversas cosas concretas. Finalmente, alude a una historia del Maestro Zengen Chuko.

****

[55] La sucesión del Dharma de los patriarcas ancestrales son cuarenta patriarcas desde los Siete Buddhas hasta Sokei[1] y cuarenta *buddhas* desde Sokei hasta los Siete Buddhas. Puesto que cada uno de los Siete Buddhas posee las virtudes de ascender y descender,[2] se extienden hasta Sokei y se extienden hasta los Siete Buddhas. Puesto que Sokei tiene la virtud de ascender y descender, recibe la auténtica transmisión de los Siete Buddhas,

recibe la auténtica transmisión de Sokei y pasa la auténtica transmisión a *buddhas* posteriores. Pero eso está más allá de solamente lo anterior y lo posterior. En el tiempo del Buddha Śākyamuni, todos los *buddhas* de las diez direcciones están presentes; en el tiempo de Seigen, Nangaku está presente;[3] en el tiempo de Nangaku, Seigen está presente, etcétera –en el tiempo de Sekito, Kozei está presente–.[4] El no obstaculizarse los unos a los otros puede ser distinto del no tener conexión. Deberíamos investigar la presencia de tal virtud. Cada uno de los cuarenta patriarcas budistas mencionados arriba es un *buddha* eterno. Al mismo tiempo, cada uno tiene una mente, un cuerpo, un estado de luminosidad y una tierra nacional. Cada uno ha fallecido hace mucho tiempo y nunca ha fallecido en absoluto. Puede ser que tanto el no haber fallecido como el haber fallecido hace mucho tiempo sean igualmente la virtud de un *buddha* eterno. Aquellos que aprenden la verdad en la práctica de los *buddhas* eternos realizan en la experiencia la verdad de los *buddhas* eternos: ellos son los *buddhas* de cada época. Aunque lo «eterno» de los «*buddhas* eternos» sea exactamente lo mismo que lo «viejo»[5] en «lo nuevo y lo viejo», [los *buddhas* eternos] han trascendido completamente el pasado y el presente:[6] pertenecen directamente a la eternidad.

[58] Mi difunto maestro dice: «Me he encontrado con el *buddha* eterno Wanshi».[7]

Claramente, un *buddha* eterno está presente en la casa de Tendo y Tendo está presente en la casa de un *buddha* eterno.

[58] El Maestro Zen Engo[8] dice: «Me inclino hasta el suelo[9] ante el verdadero *buddha* eterno Sokei».

Recuerda, deberíamos inclinarnos ante el trigésimo tercer patriarca desde el Buddha Śākyamuni, inclinándonos ante él como un *buddha* eterno. Puesto que el Maestro Zen Engo tiene la resplandeciente luminosidad de un *buddha* eterno, en el estado de haberse encontrado con un *buddha* eterno es capaz de postrarse así. Siendo esto así, conscientes del estado de Sokei el cual es correcto de principio a fin, deberíamos recordar que los *buddhas* eternos son el asir un anillo de la nariz[10] así. Uno que tiene esta habilidad para asir un anillo de la nariz es justamente un *buddha* eterno.

[59] Sozan[11] dice: «En el pico de la montaña Daiyurei,[12] un *buddha* eterno está presente y está irradiando la luminosidad que brilla en este lugar».[13]

Recuerda, Sozan ya se ha encontrado con un *buddha* eterno. No necesitamos buscar en otra parte; el lugar donde un *buddha* eterno existe es el pico de la montaña Daiyurei. Aquellos que no son *buddhas* eternos en sí no pueden conocer el lugar donde aparecen los *buddhas* eternos. Uno que conoce el lugar concreto donde existe un *buddha* eterno puede ser un *buddha* eterno.

[60] Seppo[14] dice: «¡El *buddha* eterno Joshu!».[15]

Recuerda, incluso aunque Joshu sea un *buddha* eterno, si Seppo no ha sido dotado con su propia parte del poder de un *buddha* eterno, podría ser difícil que realizara el secreto de cómo rendir homenaje a un *buddha* eterno. En su acción ahora, mientras confía en la influencia de un *buddha* eterno y aprende de un *buddha* eterno, está el esfuerzo «más allá de hablar»,[16] el cual es, en otras palabras, el Viejo Seppo, el gran individuo, en sí mismo. Las costumbres de cada día de los *buddhas* eternos y la digna conducta de los *buddhas* eternos nunca son iguales, ni parecidas, a aquellas de las personas que no son *buddhas* eternos. Siendo esto así, al aprender en la práctica el estado de Joshu que es «bueno al comienzo, a la mitad y al final»,[17] deberíamos aprender en la práctica «la vida»[18] de un *buddha* eterno.

[62] El Maestro Nacional Daisho[19] de Kotakuji, en la Capital Occidental,[20] es un sucesor del Dharma de Sokei, reverenciado y venerado igualmente por los emperadores humanos y los emperadores celestiales, y uno poco visto y oído [incluso] en China. No solo es el maestro de cuatro generaciones de emperadores, sino que los mismos emperadores llevan su carruaje dentro de la corte imperial. Aún más, invitado al palacio del dios Indra, sube a lo alto de los cielos y, para Indra entre las multitudes celestiales, proclama el Dharma.

[63] Un monje le pregunta una vez al Maestro Nacional: «¿Qué es la mente de los *buddhas* eternos?».

El maestro dice: «Las vallas, los muros, las tejas y los guijarros».

La pregunta dice «esto la tiene» y dice «eso la tiene». [El monje] ha tomado esta expresión de la verdad y la ha convertido en una pregunta. Y esta pregunta, a lo largo y ancho, ha llegado a ser una expresión eterna de la verdad. Así, una miríada de árboles y cientos de malas hierbas, los cuales son «flores abriéndose», son las expresiones de la verdad de *buddhas* eternos y las preguntas de *buddhas* eternos. Las nueve montañas y los ocho océanos, los cuales son «la existencia del mundo»,[21] son caras del sol y caras de la luna de los *buddhas* eternos, y la piel, la carne, los huesos y la médula de los *buddhas* eternos. Además, puede haber ejemplos de la mente eterna practicando *buddha*,[22] puede haber ejemplos de la mente eterna experimentando *buddha*,[23] puede haber ejemplos de la mente eterna haciendo *buddha*[24] y puede haber ejemplos de la eternidad de *buddha* componiendo una mente.[25] La razón por la que hablamos de «la mente eterna» es que la mente es eterna. Puesto que [la unidad de] la mente y *buddha* es inevitablemente eterna, la mente eterna es «una silla de bambú y madera», es «no ser capaces de encontrar una persona que comprenda el Dharma del Buddha incluso aunque busquemos por toda la Tierra» y es «¿cómo le llama a esto el maestro?».[26] Tanto el instante y las causas-y-consecuencias del presente como las tierras-de-polvo y el vacío del presente no son otra cosa que la mente eterna. Ellos mantienen la mente eterna y confían [en ella], y mantienen el estado eterno de *buddha* y confían [en él] –es el mantenimiento de dos cabezas con un rostro y la confianza [en ellas]; dos cosas en un cuadro.

[65] El maestro dice «las vallas, los muros, las tejas y los guijarros». El asunto aquí es que hay una línea de ataque por la cual, de cara a las vallas, los muros, las tejas y los guijarros, los expresamos [como] «las vallas, los muros, las tejas y los guijarros». Y hay otro modo de expresión: hay una línea de retirada por la cual, dentro del lugar concreto de las vallas, los muros, las tejas y los guijarros, «las vallas, los muros, las tejas y los guijarros» hablan. En el estado de redonda realización y realización perfecta en el cual estas expresiones se realizan, hay muros que se levantan a trescientos metros o a tres kilómetros, hay vallas colocadas alrededor de la tierra y alrededor de los cielos, está el cubrimiento de una teja o media teja y están los bordes afilados de los guijarros, grandes y pequeños. Lo que existe así no solo es la mente,

sino también el cuerpo en sí e incluso el objeto-y-sujeto. Siendo esto así, deberíamos preguntar y deberíamos decir: «¿Qué son las vallas, los muros, las tejas y los guijarros?». Y si queremos conversar, deberíamos responder: «La mente de los *buddhas* eternos». Manteniendo el estado así y confiando en él, deberíamos investigar aún más. ¿Qué son justamente las vallas y los muros? ¿A qué llamamos «vallas y muros»? ¿Con qué formas y estadios se equiparan en este instante? Deberíamos investigarlos así detalladamente. ¿Se hace que las vallas y los muros aparezcan mediante un proceso de producción,[27] o se hace que la producción aparezca sobre la base de las vallas y los muros? ¿Son productos o están más allá de la producción? ¿Deberíamos verlos como sintientes o como no-sintientes? ¿Están apareciendo ahora ante nosotros o están más allá de la aparición en el presente? En el estado así de esfuerzo mental y de aprendizaje en la práctica, tanto si es en los cielos como en el mundo humano y tanto si aparece en esta tierra como en otros mundos, la mente de los *buddhas* eternos es las vallas, los muros, las tejas y los guijarros. Ninguna otra mota de polvo adicional ha sobresalido jamás para mancharla.

[68] Un monje, según cuenta la historia, le pregunta al Gran Maestro Zengen Chuko:[28] «¿Qué es la mente de los *buddhas* eternos?».

El maestro dice: «El mundo está destruido».

El monje dice: «¿Por qué está el mundo destruido?».

El maestro dice: «¿Cómo es posible estar sin nuestro propio cuerpo?».[29]

En relación con este «mundo», sus diez direcciones son completamente el mundo de Buddha, y nunca ha habido ningún mundo que no fuera el mundo de Buddha. En relación con la forma y los estadios de «estar destruido», deberíamos aprenderlos en la práctica en este mundo completo en las diez direcciones, sin aprenderlos nunca como el sí mismo. Puesto que no los aprendemos como el sí mismo, el mismo instante de la «destrucción» es una cosa, dos cosas, tres, cuatro y cinco cosas, y por tanto ilimitadas cosas. Cada cosa es su «propio cuerpo» en «el indeciso estado de estar sin».[30] «Nuestro propio cuerpo es el indeciso estado de estar sin». No escatimes egoístamente el instante presente ni dejes así de convertir tu propio cuerpo

en la mente de los *buddhas* eternos. Verdaderamente, antes que los Siete Buddhas la mente de los *buddhas* eternos se coloca como un muro y después de los Siete Buddhas la mente de los *buddhas* eternos brota. Antes que todos los *buddhas* la mente de los *buddhas* eternos florece y después de todos los *buddhas* la mente de los *buddhas* eternos da los frutos. Antes que «la mente de los *buddhas* eternos» la mente de los *buddhas* eternos se libera.

SHOBOGENZO KOBUSSHIN

Proclamado a la asamblea en Rokuharamitsu-ji,[31] *en el vigésimo noveno día del cuarto mes lunar en el primer año de Kangen.*[32]

Notas

1. El Maestro Daikan Eno, el trigésimo tercer patriarca. Véase el capítulo 15 (volumen 1), «Busso».
2. *Kojo-koge*. La virtud de *kojo*, «ascender» o «el estado ascendente», se comenta en el capítulo 28 (volumen 2), «Butsu-kojo-no-ji», y en el del mismo título de la edición de veintiocho capítulos del *Shobogenzo*. Véase el Apéndice II del volumen 4.
3. Tanto el Maestro Seigen Gyoshi (muerto en el año 740) como el Maestro Nangaku Ejo (677-744) eran discípulos del Maestro Daikan Eno. El linaje del Maestro Dogen pasa por el Maestro Seigen Gyoshi y el Rinzai, por el Maestro Nangaku Ejo.
4. El Maestro Sekito Kisen (700-790) era el sucesor del Maestro Seigen. Kozei (ch. Kiangsi) se refiere al Maestro Baso Doitsu (709-788), sucesor del Maestro Nangaku.
5. *Ko* significa literalmente «viejo» o «antiguo», pero aquí el Maestro Dogen indica que en la expresión *kobutsu* dicho carácter quiere decir tanto «viejo» como «eterno».
6. *Kokon*, literalmente «antiguo-presente», no solo quiere decir «pasado y presente» o «tiempos antiguos y modernos», sino también «todas las épocas» o «la eternidad».
7. El Maestro Wanshi Shogaku (1091-1157), sucesor del Maestro Tanka Shijun. En el año 1130 aproximadamente, el Maestro Wanshi se convirtió en el maestro de Keitokuji en el monte Tendo, donde, casi cien años después, el Maestro Dogen se encontraría con el Maestro Tendo Nyojo.
8. El Maestro Engo Kokugon (1063-1135), sucesor del Maestro Goso Hoen.
9. *Keishu* quiere decir una postración en la cual la cabeza toca el suelo.
10. *Habi*, literalmente «asimiento de la nariz», se refiere al anillo que un búfalo de agua lleva en dicho lugar para tirar de él. La expresión sugiere humildad y autocontrol.
11. El Maestro Sozan Konin (837-909), un sucesor del Maestro Tozan Ryokai.
12. El nombre de una montaña en la provincia de Kiangsi, al sureste de China.
13. La historia completa es la siguiente: el Maestro Sozan le pregunta a un monje cuánto quiere pagarle a un artesano para que haga un monumento (una, dos o tres monedas). El monje va a ver al Maestro Razan Dokan, quien reside en una choza en la montaña Daiyurei. Este le recomienda tomar el camino medio. Al escuchar esto, el Maestro Sozan se postra mirando hacia la montaña Daiyurei y dice: «Había pensado que no había nadie, pero en el pico de la montaña Daiyurei un *buddha* eterno está presente y está irradiando la luminosidad que brilla en este lugar». Véanse el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 97, y el *Rentoeyo*, capítulo 22.
14. El Maestro Seppo Gison (822-907), sucesor del Maestro Tokusan Senkan.
15. El *Gotoegen*, capítulo 7, cuenta que al escuchar las palabras del Maestro Joshu Jushin (778-897), Seppo dice: «¡El *buddha* eterno Joshu!». Después le hace a este

postraciones y se queda sin hablar. Véanse también el *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 84, y el *Rentoeyo*, capítulo 21.

16. *Futowa*, «no hablar», aparece en la historia del *Shinji-shobogenzo*.
17. *Shochugo-zen*, «bueno al comienzo, la mitad y el final», alude a la frase contenida en el Sutra del Loto. Véanse SL 1.42 y el capítulo 17 (volumen 1), «Hokketen-hokke».
18. *Juryo*, «la vida», alude a la expresión *nyorai-juryo*, «la vida del Tathāgata», tal y como aparece en el capítulo 17 del mismo nombre en el Sutra del Loto.
19. El Maestro Nan'yo Echu (muerto en el año 775), sucesor del Maestro Daikan Eno. Maestro Nacional Daisho es su título póstumo.
20. Seikyo, «Capital Occidental», en este caso se refiere a la zona de China ahora llamada Luoyang. En la China Tang había cinco territorios llamados Seikyo.
21. El Maestro Prajñātara dijo: «La apertura de las flores es la existencia del mundo». Véase el capítulo 43, «Kuge».
22. *Gyobutsu*, «practicar *buddha*» o «*buddha* en acción», se trata detalladamente en el capítulo 23 (volumen 2), «Gyobutsu-yuigi».
23. *Shobutsu*, «experimentar *buddha*», aparece, por ejemplo, en el capítulo 36 (volumen 2), «Komyo», párrafo 126.
24. *Sabutsu*, «hacer *buddha*» o «convertirse en *buddha*», se trata en el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo», desde el párrafo 175.
25. *Bukko no ishin naru*, literalmente «*buddha*-eternidad convirtiéndose en el contenido de una mente», sugiere la decisión de ser budista.
26. Alude a la conversación entre el Maestro Gensha Shibi y el Maestro Rakan Keichin registrada en el capítulo 47, «Sangai-yuishin». Véase también el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 12.
27. *Zosa*, literalmente «hecho por construcción», tiene la connotación de intencionalidad humana o aplicación. Representa el término sánscrito *saṃskṛta* («junto» o «artificial») y es el opuesto de *musa*, «sin estar hecho», que, a su vez, representa el término sánscrito *asaṃskṛta* («sin adornos», «sin elaboración» o «natural»). Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
28. El Maestro Zengen Chuko (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Dogo Enchi (769-835). Era el *tenzo* (cocinero) en la orden en la montaña Dogozan, donde realizó el Dharma al escuchar a un niño recitar el *Kannonkyo*. Después de aquello vivió y enseñó en Zengen.
29. *Keitokudentoroku*, capítulo 11.
30. *Neimu*. En la historia, estos caracteres (leídos como *nanzo... nakara n ya*) significan «¿cómo es posible que... no exista?». Al mismo tiempo, *nei*, o *mushiro*, quiere decir «A antes que B» o «preferiblemente». Sugiere la existencia de dos posibilidades y, por tanto, apertura o indecisión. Por otra parte, el Maestro Dogen utiliza frecuentemente *mu* para querer decir «el estado de estar sin [nada superfluo]». Véase, por ejemplo, el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho».
31. Rokuharamitsuji está en el distrito Higashiyama de la ciudad de Kioto. Hatano Yoshishige, el principal mentor del Maestro Dogen, ocupaba una oficina de gobierno situada cerca de allí.
32. Es decir, 1243.

Capítulo 45

Bodaisatta-shishobo

Los cuatro elementos de las relaciones sociales de un *bodhisattva*

Comentario: *bodaisatta* significa «*bodhisattva*», una persona que busca la verdad; *shi*, «cuatro», y *shobo*, «elementos de las relaciones sociales» o «métodos para las relaciones sociales». De modo que *bodaisatta-shishobo* quiere decir «los cuatro elementos de las relaciones sociales de un *bodhisattva*». Estos son *dāna* («generosidad»), *priya-ākhyāna* («discurso amable»), *artha-caryā* («conducta beneficiosa») y *samāna-arthatā* («identidad de propósito» o «cooperación»). El budismo le da un gran valor a nuestra conducta presente y, en consecuencia, a cómo nos comportamos entre nosotros. En este capítulo, el Maestro Dogen enseña que estos cuatro elementos son la esencia de la vida budista y explica el verdadero significado del budismo en términos de las relaciones sociales.

****

[71] El primero es la generosidad. El segundo es el discurso amable. El tercero es la conducta beneficiosa. El cuarto es la cooperación.[1]

[72] La «generosidad»[2] quiere decir no ser codicioso. No ser codicioso quiere decir no codiciar. No codiciar quiere decir, en el lenguaje común, no buscar adulaciones.[3] Incluso aunque gobernemos los cuatro continentes, si queremos otorgar la enseñanza de la correcta verdad, simplemente no debemos ser codiciosos. Eso podría querer decir, por ejemplo, donar tesoros de los que deshacerse a personas que no conocemos. Cuando ofrecemos flores de montañas lejanas al Tathāgata, y cuando donamos tesoros acumulados en nuestra vida pasada a los seres vivos, tanto si [la dádiva] es el Dharma como [si son] objetos materiales, en cada caso estamos dotados originalmente con la virtud que acompaña a la generosidad. Hay un principio budista de que incluso aunque las cosas no sean nuestras, esto no obstaculiza nuestra generosidad. Y una dádiva no tiene que ser despreciada por su escaso valor, pues su efecto debería ser real. Cuando dejamos la verdad a la verdad, realizamos la verdad. Cuando realizamos la verdad, la verdad inevitablemente continúa dejada en manos de la verdad. Cuando se deja que las posesiones sean posesiones, las posesiones inevitablemente se vuelven dádivas. Nos damos nosotros a nosotros mismos, y damos el mundo externo al mundo externo. Las influencias directas e indirectas de este dar impregnan los vastos cielos y hasta el mundo humano, alcanzando incluso al sabio y al sagrado que haya experimentado el efecto. La razón es que al convertirse en el dador y el recibidor, el sujeto y el objeto se conectan. Esto es por lo que el Buddha dice: «Cuando una persona que da entra en una asamblea, los otros admiran a esa persona desde el principio. Recuerda, la mente de tal persona es tácitamente comprendida».[4] Así que deberíamos dar gratuitamente incluso una sola palabra o un solo verso del Dharma, y ello será una buena semilla en esta vida y en otras vidas. Deberíamos dar gratuitamente incluso un solo céntimo o un simple tallo de hierba como dádiva, y brotará una buena raíz en esta época y en otras épocas.[5] El Dharma puede ser un tesoro, y las dádivas materiales pueden ser el Dharma –puede depender de las esperanzas y placeres [de la gente]–. Verdaderamente, la dádiva de una barba puede regular la mente de una persona,[6] y la ofrenda de arena puede obtener un trono.[7] Tales dadores no codician recompensa alguna, sino que simplemente comparten de acuerdo con su capacidad. Proporcionar una barca o construir un puente son la generosidad como la *dāna-pāramitā*.[8] Cuando aprendemos a dar bien, tanto

el recibir el cuerpo como el abandonar el cuerpo son la generosidad. Ganarse la vida y hacer un trabajo productivo originalmente no son otra cosa que la generosidad. Dejar las flores al viento y dejar los pájaros al tiempo[9] puede ser también la conducta meritoria de la generosidad. Tanto los que dan como los que reciben deberían aprender exhaustivamente la verdad que certifica que el que el Gran Rey Aśoka sea capaz de entregar medio mango[10] como ofrenda para cientos de monjes es una extensa y gran realización de ofrendas.[11] No solo deberíamos reunir la energía de nuestro cuerpo, sino que deberíamos también tener cuidado de no pasar por alto las oportunidades apropiadas. Verdaderamente, debido a que estamos originalmente dotados con la virtud de la generosidad nos hemos recibido a nosotros mismos tal y como somos ahora. El Buddha dice: «Es posible recibir y usar [el dar] incluso si el objeto es uno mismo, y es tanto más fácil el dar a los padres, esposas e hijos». Claramente, practicarlo con uno mismo es un tipo de generosidad, y el dar a los padres, esposas e hijos puede ser también generosidad. Sin embargo, cuando podamos dejar incluso una mota de polvo para la generosidad, en nuestro propio acto nos regocijaremos tranquilamente, puesto que ya habremos recibido la auténtica transmisión de una de las virtudes de los *buddhas* y puesto que por primera vez estaremos practicando uno de los métodos de un *bodhisattva*. Lo que es difícil de cambiar es la mente de los seres vivos.[12] Al comenzar con una dádiva empezamos a cambiar el estado mental de los seres humanos, después de lo cual resolvemos cambiarlos hasta que realicen la verdad. Al comienzo siempre deberíamos utilizar la generosidad. Esto es por lo que la primera de las seis *pāramitās* es la *dāna-pāramitā*.[13] La grandeza o pequeñez de la mente está más allá de la medición, y la grandeza o pequeñez de las cosas está también más allá de la medición, pero hay veces en las que la mente cambia las cosas y hay [una] generosidad en la cual las cosas cambian la mente.

[78] El «discurso amable»[14] quiere decir, al encontrarse con seres vivos, antes que nada sentir compasión por ellos y ofrecer[les] palabras cariñosas y amables. En general, eso es que no haya rudas o malas palabras. En las sociedades seculares están las costumbres seculares de preguntar a los otros si están bien. En el budismo están las palabras «¡cuídate mucho!»[15] y

está el saludo del discípulo «¿cómo estás?».[16] Hablar con el sentimiento de «compasión por los seres humanos como si fueran bebés»[17] es el discurso amable. Deberíamos elogiar a aquellos que tengan la virtud y deberíamos compadecer a aquellos que carezcan de la virtud. Al apreciar el discurso amable, el discurso amable se alimenta gradualmente. En consecuencia, el discurso amable que comúnmente no es ni reconocido ni experimentado se manifiesta ante nosotros. Mientras los presentes cuerpo y vida existan deberíamos disfrutar del discurso amable, y no retrocederemos ni nos desviaremos a lo largo de muchas épocas ni de muchas vidas. Tanto al vencer a los adversarios como al promover la armonía entre la nobleza, el discurso amable es fundamental. Escuchar el discurso amable dicho directamente hacia nosotros hace el rostro feliz y la mente jubilosa. Escuchar el discurso amable indirectamente graba una impresión en el corazón[18] y en el alma. Recuerda, el discurso amable surge de una mente afectuosa,[19] y la semilla de una mente afectuosa es la compasión. Deberíamos aprender que el discurso amable tiene el poder de dar la vuelta a los cielos: no es simplemente el elogio de la capacidad.

[80] La «conducta beneficiosa»[20] quiere decir utilizar los medios hábiles[21] para beneficiar a los seres vivos, [de posición] alta o baja. Por ejemplo, mirando el futuro lejano y el inmediato y empleando medios hábiles[22] para beneficiarlos. Las personas se han apiadado de las afligidas tortugas y [han] cuidado gorriones enfermos.[23] Cuando vieron a la afligida tortuga y al gorrión enfermo, no buscaron ninguna recompensa por parte de la tortuga ni del gorrión: estaban motivadas solamente por la conducta beneficiosa en sí. La gente ignorante piensa que si colocamos primero el beneficio de otros, nuestro propio beneficio será eliminado. Esto no es cierto. La conducta beneficiosa es todo el Dharma. Beneficia universalmente al sí mismo y a los otros. El hombre del pasado que recogió su cabello durante un baño, y escupió su alimento tres veces durante una comida,[24] solo tenía una mente para ayudar a los otros. Nunca hubo una cuestión que no pudiera enseñarles simplemente porque fueran personas de una tierra extranjera. Así que deberíamos beneficiar a los amigos y a los enemigos por igual, y deberíamos beneficiarnos a nosotros mismos y a los otros igualmente. Si realizamos

este estado de la mente, la verdad de que la conducta beneficiosa de manera natural ni [hace] retroceder ni desvía será beneficiosamente promulgada incluso en la hierba, los árboles, el viento y el agua. Solamente deberíamos esforzarnos en salvar a los necios.

[82] La «cooperación»[25] quiere decir no oponerse.[26] Eso es no oponerse a uno mismo y no oponerse a los otros. Por ejemplo, el Tathāgata humano se «identificó»[27] con la humanidad. Considerándolo desde esta identificación con el mundo humano, podemos suponer que podía identificarse con otros mundos. Cuando conocemos la cooperación, el sí mismo y los otros son la unicidad. Los proverbiales «arpas, poemas y sake»[28] se hacen amigos de la gente, se hacen amigos de los dioses celestiales y se hacen amigos de los espíritus terrenales. [Al mismo tiempo,] hay un principio de que la gente se hace amiga de las arpas, los poemas y el sake, y que las arpas, los poemas y el sake se hacen amigos de las arpas, los poemas y el sake; que la gente se hace amiga de la gente; que los dioses celestiales se hacen amigos de los dioses celestiales y que los espíritus terrenales se hacen amigos de los espíritus terrenales. Esto es el aprendizaje de la cooperación. «La tarea [de la cooperación]»[29] quiere decir, por ejemplo, la conducta concreta, una digna actitud y una situación real. Puede darse el principio de que, tras dejar a los otros identificarse con nosotros, nos dejemos identificar con los otros. [Las relaciones entre] el sí mismo y los otros no tienen límite, dependiendo de cada ocasión. El *Kanshi*[30] dice: «El mar no rechaza el agua, luego puede realizar su grandeza. Las montañas no rechazan la tierra, luego pueden realizar su altura. Los gobernantes iluminados no detestan a la gente, luego pueden realizar a muchos seguidores». Recuerda, el mar que no rechaza el agua es la cooperación. Recuerda también que el agua tiene la virtud de no rechazar el mar. Por este motivo, es posible que el agua se junte para formar el mar y que la tierra se amontone para formar las montañas. Podemos pensar para nosotros mismos que puesto que el mar no rechaza el mar, realiza el mar y realiza la grandeza, y puesto que las montañas no rechazan las montañas, realizan las montañas y realizan la altura. Puesto que los gobernantes iluminados no detestan a la gente, realizan a muchos seguidores. «Muchos seguidores» quiere decir una nación. «Un gobernante iluminado» puede querer

decir un emperador. Los emperadores no detestan a la gente. No detestan a la gente, pero eso no quiere decir que no haya recompensa ni castigo. Incluso aunque haya recompensa y castigo, no hay odio hacia la gente. En los tiempos antiguos, cuando la gente era indiferente, las naciones estaban sin recompensa ni castigo –al menos en la medida en que la recompensa y el castigo de aquellos días eran distintos a los de hoy–. Incluso hoy puede haber gente que busque la verdad sin [una] expectativa de recompensa, pero esto está más allá del pensamiento de los hombres ignorantes. Puesto que los gobernantes iluminados están iluminados, no detestan a la gente. Aunque la gente siempre tiene la voluntad para formar una nación y para encontrar a un gobernante iluminado, pocos entienden completamente la verdad de un gobernante iluminado que es un gobernante iluminado. De ahí que estén agradecidos simplemente por no ser detestados por el gobernante iluminado, aunque nunca reconozcan que ellos mismos no detestan al gobernante iluminado. Así, la verdad de la cooperación existe tanto para los gobernantes iluminados como para la gente ignorante, y esto es por lo que la cooperación es la conducta y el voto de un *bodhisattva*. Deberíamos enfrentarnos a todas las cosas solamente con rostros amables.

[85] Puesto que cada uno de estos cuatro elementos de la sociabilidad está dotado con los cuatro elementos de la sociabilidad, pueden ser dieciséis elementos de la sociabilidad.

SHOBOGENZO BODAISATTA-SHISHOBO

Escrito en el quinto día del quinto mes lunar[31] *en el cuarto año de Ninji*[32] *por un monje que fue a la China Song y recibió la transmisión del Dharma, śramaṇa Dogen.*

Notas

1. *Shishobo*, los cuatro métodos para las relaciones sociales o los cuatro elementos de la sociabilidad (proveniente del sánscrito *catvāri saṃgrahavastūni*; véase *saṃgrahavastūni* en el Glosario de términos en sánscrito) se enumeran y explican en el capítulo 66 del *Daichidoron*. También se mencionan en el capítulo «Daibadatta» («Devadatta») del Sutra del Loto (SL 2.208) y en el 11, «Ippyaku-hachi-homyomon», de la edición de doce capítulos del *Shobogenzo*. Véase el Apéndice III del volumen 4 de la presente edición.
2. *Fuse*, proveniente del término sánscrito *dāna*.
3. El Maestro Dogen explica primero la palabra china *fuse* («generosidad») con la expresión *fudon* («no ser codicioso»), la cual aclara después utilizando el vocablo japonés escrito en kana *mosaboru* («codiciar»). Finalmente, completa el razonamiento utilizando el término coloquial japonés *hetsarau*, que significa ganarse el favor mediante el servilismo, la adulación, etcétera.
4. Parafraseado en japonés por el Maestro Dogen del capítulo 24 del *Zoitsuagongyo*, el cuarto de los sutras Āgama.
5. Tradicionalmente, *dāna* se categoriza en *āmiṣa-dāna, zaise*, «entrega de dádivas materiales» (de los budistas laicos a los monjes) y *dharma-dāna, hose*, «entrega del Dharma» (de los monjes a los budistas laicos). El Maestro Dogen alude a esa distinción en estas dos frases. A veces se añade una tercera categoría llamada *abhaya-dāna, mui-se*, «entrega de audacia». Véase, por ejemplo, SL 3.252.
6. Alude a la historia del emperador Taiso de la dinastía Tang (regente del año 627 al 649), quien quemó su barba y utilizó las cenizas como medicina para uno de sus oficiales que se encontraba enfermo.
7. El *Aikuokyo* (Sutra del Rey Aśoka) cuenta la historia de un niño que colocó una ofrenda de la arena donde jugaba en el bol del Buddha cuando este se le apareció. Por la virtud de su generosidad, más tarde se convertiría en el rey Aśoka.
8. *Dando. Dan* representa el sonido del término sánscrito *dāna*. *Do*, literalmente «cruzado», representa el significado de *pāramitā*, que literalmente quiere decir «ido a la orilla opuesta». Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
9. Dejar a los búhos ulular por la noche, a los gallos cantar por la mañana, etcétera.
10. *Anra* representa el sonido del término sánscrito *āmra*, que significa «mango».
11. Alude a la historia contenida en el capítulo 5 del *Aikuokyo*. Se dice que el rey Aśoka se hizo el gobernante de un vasto imperio indio doscientos cincuenta años después de la muerte del Buddha. Reinó del 269 al 232 a. de C. y convirtió a muchas personas al budismo. Tenía edictos en las lenguas locales tallados en las rocas y, muy especialmente, levantó unos célebres pilares por todo su imperio. Asimismo, promovió el Tercer Concilio celebrado en Patna en el año 235 a. de C., durante el cual el Abhidharma (los comentarios) se añadió al ya existente canon Theravāda (el llamado Canon Pali) del Vinaya (los preceptos) y el Sutra (los discursos).

12. Cf. «Aquello sin constancia es la naturaleza búdica. Aquello que tiene constancia es la mente que divide todos los *dharmas* en buenos y malos» (proveniente del Maestro Daikan Eno, citado en el capítulo 22 [volumen 2], «Bussho»).
13. Las seis *pāramitās* son *dāna-pāramitā* (generosidad), *śīla-pāramitā* (cumplimiento de los preceptos), *kṣānti-pāramitā* (paciencia), *vīrya-pāramitā* (diligencia), *dhyāna-pāramitā* (el estado equilibrado de zazen) y *prajñā-pāramitā* (sabiduría).
14. *Aigo*, literalmente «palabras amables», proveniente del término sánscrito *priya-ākhyāna*. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
15. *Chincho*, literalmente «valóra[te] altamente». Esta expresión la utiliza, por ejemplo, el Maestro Fuyo Dokai en el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 241, cuando ha terminado de hablar y se va a marchar.
16. *Fushin no koko ari*, literalmente «está el acto de piedad filial de "no todo está completamente claro"». La expresión *fushin*, «no todo está completamente claro» o «no conozco todo detalladamente», aparece como comienzo de la pregunta de un discípulo a un maestro en muchos de los relatos del *Shobogenzo*. Véase, por ejemplo, el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho», párrafo 89: «Me pregunto [...]». El Maestro Dogen mismo la utiliza retóricamente en el capítulo 21 (volumen 1), «Kankin», párrafo 188. Es un tipo de convención de cortesía y, al mismo tiempo, un saludo respetuoso de un estudiante a un profesor.
17. La presente cita de un texto chino no ha sido localizada.
18. *Kimo* significa literalmente «hígado».
19. *Shin, kokoro* no solo quiere decir «mente», sino también «corazón». De hecho, el carácter chino *shin* es originalmente el pictograma de un corazón. En esta edición, casi siempre ha sido traducido como «mente», pero el sentido que se pretende dar es el del lado subjetivo de todo el estado humano, no solo el de la conciencia intelectual.
20. *Rigyo*, «conducta beneficiosa» o «conducta provechosa», proveniente del término sánscrito *artha-caryā* («conducta útil»). Véase el Glosario de términos en sánscrito.
21. *Zangyo*, literalmente «buena habilidad», es la abreviatura de *zengyo-hoben*, «medios hábiles» o «recursos hábiles», proveniente del sánscrito *upāya-kauśalya*. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
22. *Hoben*, véase la nota 21.
23. Una crónica china, el *Shinjo* (Historia del estado de Shin), dice que un hombre llamado Koyu salvó a una tortuga que estaba en peligro, y como resultado por esta buena acción se convirtió más tarde en el gobernador de un distrito del estado. Otra crónica, el *Taigunikki*, cuenta cómo un chico de nueve años llamado Yoho cuidó de un pájaro herido, y sus descendientes fueron ascendidos a las tres posiciones más importantes del gobierno chino como consecuencia. Véase también el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 207.
24. El relato chino denominado *Shiki* cuenta que cuando un rey llamado Shuko, al nombrar a su hijo Hakukin gobernador de un distrito, le dijo: «Si tres invitados llegaran mientras estuviera tomando un baño, me recogería el cabello tres veces para encontrarme con ellos, y si tres invitados llegaran mientras estuviera comiendo, pararía de comer tres veces para encontrarme con ellos [...]».

25. *Doji*, literalmente «identidad de tarea», proveniente del sánscrito *samāna-arthatā*, que significa literalmente «identidad de propósito», «compartir el mismo propósito» o, usando una expresión más coloquial, «estar en el mismo barco» (véase el Glosario de términos en sánscrito). *Do* quiere decir «lo mismo» y *ji*, «cosa», «materia» o «tarea».
26. *Fui. I*, «diferente» o «contrario», es lo opuesto de *do*, «lo mismo», en *doji*.
27. *Do zeru*. El carácter *do* es como en *doji*.
28. El texto taoísta *Goshainzui* dice que las arpas, los poemas y el sake son los tres amigos [de un ermitaño]. El Maestro Dogen utiliza esta frase para expresar los principios de mutuo acuerdo entre sujeto y objeto y la identidad de ambos.
29. «La tarea [de la cooperación]» es el carácter *ji* de *doji*. La cooperación real no es abstracta, sino que siempre está relacionada con una labor concreta.
30. *Kanshi* es el nombre de un texto taoísta de veinticuatro volúmenes atribuido a Kanchu (ch. Guanzi). Los eruditos sugieren que estos pudieron ser escritos por distintos autores.
31. *Tango no hi* era un día festivo celebrado el quinto día del quinto mes lunar. Actualmente, en Japón este término a veces se utiliza para referirse a la fiesta nacional del 5 de mayo (el Día de los Niños).
32. Es decir, 1243.

Capítulo 46

Katto

Lo complejo

Comentario: *katsu* significa «arruruz» y *to*, «glicina». Estas son plantas que no pueden crecer por sí solas, con lo cual se ayudan de otras. Por ello, en China y Japón ambas se utilizan para simbolizar lo complejo. La filosofía budista se esfuerza en describir qué es la realidad y, puesto que esta no puede expresarse adecuadamente con palabras, a veces es descrita como «lo inefable». En este capítulo el Maestro Dogen utiliza *katto*, «lo complejo», para sugerir la realidad, la cual es muy directa pero compleja.

****

[87] La experiencia y la transmisión, en la orden en el pico del Buitre, del tesoro del verdadero ojo del Dharma del Buddha Śākyamuni y la suprema verdad del *bodhi* solamente pertenecen al Gran Maestro Mahākāśyapa. Auténticamente experimentada en la transmisión de legítimo sucesor a legítimo sucesor, llega al vigésimo octavo patriarca, el Venerable Bodhidharma. El Venerable demuestra en China el comportamiento de un patriarca, y transmite el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la suprema verdad del *bodhi* al Gran Maestro Taiso Shoshu Fukaku,[1] convirtiéndole en el Segundo

Patriarca. Llamamos al vigésimo octavo patriarca «el Primer Patriarca», como el primero en poseer el comportamiento de un patriarca en China, y llamamos al vigésimo noveno patriarca «el Segundo Patriarca». Esta es la costumbre en las Tierras del Este. El Primer Patriarca, bajo el Venerable Prajñātara en el pasado, ha experimentado directamente y ha recibido la directa transmisión de la instrucción del Buddha y los huesos de la verdad. Usando la raíz original, ha experimentado la raíz original y [ha] convertido a esta en una base para las ramas y las hojas. En general, aunque todos los seres sagrados pretenden aprender a cortar las raíces de lo complejo,[2] no aprenden que cortar quiere decir cortar lo complejo con lo complejo y no saben que lo complejo está entrelazado con lo complejo. ¿Cuánto menos podrían saber que la sucesión de lo complejo continúa por medio de lo complejo? Pocos han sabido que la sucesión del Dharma es lo complejo en sí. Ninguno lo ha escuchado así. Ninguno lo ha dicho así. ¿Podrían haberlo realizado muchos así en la experiencia?

[89] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, dice: «Una vid de calabaza vinatera se entrelaza con una calabaza vinatera».

Esta proclamación no se ha visto ni escuchado en las órdenes en todas las direcciones de los maestros de todas las épocas. Ha sido proclamada por mi difunto maestro por primera vez, y solo por él. Las vides de calabaza vinatera entrelazándose con calabazas vinateras son los patriarcas budistas investigando el estado de los patriarcas budistas y son los patriarcas budistas experimentando exactamente el mismo estado de los patriarcas budistas. Es el estado, por ejemplo, de «la mente siendo transmitida por la mente».[3]

[90] El vigésimo octavo patriarca les dice a sus discípulos: «El momento está llegando.[4] ¿Por qué no decís lo que habéis logrado?».

Entonces el discípulo Dofuku[5] dice: «Mi punto de vista ahora es, sin estar apegado a las palabras o desapegado de las palabras, realizar la función de la verdad».

El patriarca dice: «Tú has logrado mi piel».

La monja Soji[6] dice: «Mi comprensión ahora es como aquella de Ānanda[7] viendo la tierra del Buddha Akṣobhya.[8] Una vez vista, no se ve otra vez».

El patriarca dice: «Tú has logrado mi carne».
El discípulo Doiku[9] dice: «Los cuatro elementos[10] están originalmente desnudos. Los cinco agregados[11] no son "la existencia". Mi punto de vista es que no hay nada que conseguir».
El patriarca dice: «Tú has logrado mis huesos».
Por último, Eka[12] hace tres postraciones y luego se queda de pie en su sitio.
El patriarca dice: «Tú has logrado mi médula».
A raíz de esto, hace a [Eka] el Segundo Patriarca, transmitiéndole el Dharma y transmitiéndole el manto.[13]

[92] Ahora, apréndelo en la práctica, las palabras del Primer Patriarca «tú has logrado mi piel, [mi] carne, [mis] huesos y [mi] médula» son las palabras del patriarca. Cada uno de los cuatro discípulos posee lo que ha logrado y lo que ha escuchado. Tanto lo que han escuchado como lo que han logrado son la piel, la carne, los huesos y la médula que brotan de cuerpo-y-mente, y la piel, la carne, los huesos y la médula que dejan caer cuerpo-y-mente. No podemos ver ni escuchar al maestro ancestral solo mediante el conocimiento y el entendimiento, los cuales no son sino un movimiento en el juego del *go* –no una realización al cien por cien de sujeto-y-objeto, esto-y-aquello–. Sin embargo, la gente que no ha recibido la auténtica transmisión piensa que hay grados de profundidad en la comprensión de cada uno de los cuatro discípulos, y que por eso el patriarca también [expresa] diferencias de profundidad entre la piel, la carne, los huesos y la médula. Pensando que la piel y la carne están más lejos que los huesos y la médula, [la gente] dice que el Segundo Patriarca ha recibido la certificación de lograr la médula porque su comprensión es superior. La gente que habla así nunca ha experimentado el aprendizaje en la práctica bajo los patriarcas budistas y nunca ha recibido la auténtica transmisión de la verdad del patriarca. Recuerda, la piel, la carne, los huesos y la médula del patriarca están más allá de la superficialidad y la profundidad. Incluso aunque hubiera superioridad e inferioridad en la comprensión, las palabras del patriarca son solo sobre «lograrme». El asunto aquí es que la expresión «tú has logrado mi médula» y la expresión «tú has logrado mis huesos» están ambas más allá de la

suficiencia y la insuficiencia, tanto en la gente que enseña como en la gente que recibe [la enseñanza], tanto al tomar malas hierbas como al caer en las malas hierbas.[14] [Las expresiones del patriarca,] por ejemplo, son como tomar una flor y como transmitir el manto.[15] Lo que [el patriarca] expresa a los cuatro discípulos es, desde el principio, absolutamente lo mismo. La expresión del patriarca es absolutamente consistente, pero esto no quiere decir necesariamente que las cuatro comprensiones sean las mismas. Aunque las cuatro comprensiones son particulares y diferentes, la expresión del patriarca es justamente la expresión del patriarca. Generalmente, el habla y la comprensión no siempre pueden encomendarse el uno al otro. Cuando el maestro ancestral se dirige a cada uno de los cuatro discípulos, está diciendo, por ejemplo, «tú me has logrado como mi médula». Si hubiera cientos de miles de discípulos después del Segundo Patriarca, habría habido cientos de miles de expresiones; no habría ningún límite. Solo hay cuatro discípulos y, por tanto, solo están las cuatro expresiones de la piel, la carne, los huesos y la médula, pero hay muchas expresiones que se quedan sin expresar. Recuerda, incluso al dirigirse al Segundo Patriarca podría decir: «Tú has logrado mi piel». Incluso aunque [la expresión] fuera «tú has logrado mi piel», [el Primer Patriarca] estaría transmitiendo el tesoro del verdadero ojo del Dharma a [Eka] como el Segundo Patriarca. Lograr la piel o lograr la médula no depende de la superioridad o la inferioridad. Además, al dirigirse a Dofuku, a Doiku, a Soji o a otros, podría decir: «Tú has logrado mi médula». Incluso si son «mi piel», él debería transmitirles el Dharma. Considera el cuerpo-y-mente del maestro ancestral: su piel, su carne, sus huesos y su médula son cada uno el maestro ancestral en sí; nunca se da el caso de que la médula esté cerca y la piel lejos. Ahora, cuando uno que está dotado con los ojos del aprendizaje en la práctica recibe la certificación de «tú has logrado mi piel», esa es la realización definitiva de lograr al maestro ancestral. Está el maestro ancestral cuyo cuerpo exhaustivamente realizado[16] es la piel; está el maestro ancestral cuyo cuerpo exhaustivamente realizado es la carne; está el maestro ancestral cuyo cuerpo exhaustivamente realizado es los huesos; está el maestro ancestral cuyo cuerpo exhaustivamente realizado es la médula; está el maestro ancestral cuyo cuerpo exhaustivamente realizado es la mente; está el maestro ancestral cuyo cuerpo exhaustivamente realizado es

el cuerpo; está el maestro ancestral cuya mente exhaustivamente realizada es la mente; está el maestro ancestral que es el maestro ancestral exhaustivamente realizado; está el maestro ancestral cuyo cuerpo exhaustivamente realizado nos logra a ti-y-a-mí, etcétera. Si estos maestros ancestrales se manifiestan juntos y se dirigen a cientos de miles de discípulos, dirán, como ahora: «Tú has logrado mi piel». Los cientos de miles de expresiones serán la piel, la carne, los huesos y la médula, pero los espectadores emocionadamente considerarán sin motivos que son expresiones sobre la piel, la carne, los huesos y la médula. Si hubiera seis o siete discípulos en la orden del maestro ancestral, él podría decir: «Tú has logrado mi mente», podría decir: «Tú has logrado mi cuerpo», podría decir: «Tú has logrado mi estado de *buddha*», podría decir: «Tú has logrado mis ojos» y podría decir: «Tú has logrado mi experiencia real». En cuanto a «tú», a veces es el patriarca y otras veces es Eka. También deberíamos investigar detalladamente la verdad de «lograr». Recuerda, hay casos de «tú me has logrado» y hay casos de «te he logrado». Hay casos en los cuales «lograrme» es «tú» y hay casos en los cuales «lograrte» es «yo». Si, al investigar el cuerpo-y-mente del maestro ancestral, decimos que el interior y el exterior no pueden ser la unicidad, o que el cuerpo entero no puede ser el cuerpo exhaustivamente realizado, no estamos en la tierra real de los patriarcas budistas. Lograr la piel es lograr los huesos, la carne y la médula; lograr los huesos, la carne y la médula es lograr la piel, la carne y el semblante. ¿Cómo podría ser este estado solamente la clara comprensión de que «todo el universo en las diez direcciones es el cuerpo real»?[17] Él es absolutamente la piel, la carne, los huesos y la médula en sí mismos. Por este motivo, es «conseguir mi manto» y es «tú has logrado el Dharma». Sobre esta base, incluso decir las palabras es un ejemplo particular del brotar en el cual el maestro y el discípulo experimentan el mismo estado. E incluso la acción de escuchar es un ejemplo particular del brotar en el cual el maestro y el discípulo experimentan el mismo estado. La investigación del mismo estado por el maestro y el discípulo es la maraña[18] de los patriarcas budistas. El estado enmarañado de los patriarcas budistas es el elemento vital de su piel, su carne, sus huesos y su médula. El tomar una flor y el guiñar un ojo son la maraña en sí, y un rostro que se ilumina con una sonrisa es la piel, la carne, los huesos y la médula en sí. Deberíamos investigar

más. En la semilla de la maraña existe el potencial aquí y ahora para poner al descubierto la sustancia, y es por la virtud de esto por lo que hay tallos, hojas, flores y frutos entrelazándose en la maraña; puesto que estos [tallos, hojas, flores y frutos verdaderos] están más allá de la complejidad y la no-complejidad, los patriarcas budistas se realizan y el universo se realiza.

[99] El Gran Maestro Shinsai de Joshu[19] proclama a la asamblea: «Mahākāśyapa le dio la transmisión a Ānanda. Decid, entonces, ¿a qué persona le dio la transmisión Bodhidharma?».

Después un monje [le] pregunta: «¿Qué hay del Segundo Patriarca que logró la médula?».

El maestro dice: «¡No insultes al Segundo Patriarca!».[20]

En otra ocasión, el maestro dice: «En palabras de Bodhidharma, alguien que está fuera logra la piel y alguien que está dentro logra los huesos. Decid, entonces, ¿qué logra alguien que está aún más dentro?».

Un monje dice: «¿Qué significa lograr la médula?».

El maestro dice: «¡Simplemente sé consciente de la piel! El anciano monje aquí y ahora ni siquiera aborda el asunto de la médula».

El monje pregunta: «Pero ¿qué es la médula?».

El maestro dice: «Si eres así no puedes ni siquiera buscar a tientas la piel».

[100] Así que recuerda, cuando no podemos buscar a tientas la piel, no podemos buscar a tientas la médula y cuando el buscar a tientas logra la piel, también logra la médula. Deberíamos considerar la verdad de ser así, incapaces de ni siquiera buscar a tientas la piel. Cuando [el monje] pregunta «¿qué significa lograr la médula?», la expresión «¡simplemente sé consciente de la piel! El anciano monje aquí y ahora ni siquiera aborda el asunto de la médula» se realiza. El «ser consciente de la piel» «ni siquiera abordando el asunto de la médula» es el verdadero «significado de haber logrado la médula». Sobre esta base, la pregunta «¿qué hay del Segundo Patriarca que logró la médula?» se ha realizado. Cuando justamente reflejamos[21] el instante en el que Mahākāśyapa le da la transmisión a Ānanda, Ānanda está ocultando su cuerpo en Mahākāśyapa y Mahākāśyapa está ocultando su cuerpo en Ānanda. Al mismo tiempo, en el instante de su encuentro dentro

de la transmisión, no están más allá de la esfera de las acciones concretas que cambian el semblante y cambian la piel, la carne, los huesos y la médula. Sobre esta base, [Joshu] proclama: «¿A qué persona le da la transmisión Bodhidharma?».[22] Cuando Bodhidharma está dando la transmisión es Bodhidharma y cuando el Segundo Patriarca está logrando la médula es Bodhidharma. Confiando en la investigación de esta verdad, el Dharma del Buddha ha continuado el Dharma del Buddha hasta la actualidad. Si fuera de otra manera, el Dharma del Buddha no podría haber alcanzado el presente. Empeñándonos tranquilamente en dominar este principio, deberíamos expresarlo y deberíamos hacer que otros lo expresaran.

[102] «Alguien que está fuera logra la piel y alguien que está dentro logra los huesos. Decid, entonces, ¿qué logra alguien que está aún más dentro?». El significado del «fuera» ahora expresado, y del «dentro» ahora expresado, debería ser extremadamente recto y directo. Cuando estamos tratando el «fuera», cada piel, carne, huesos y médula tiene un fuera; cuando estamos tratando el «dentro», cada piel, carne, huesos y médula tiene un dentro. Siendo esto así, cada uno de los cuatro Bodhidharmas ha dominado, caso por caso, el estado ascendente de cientos, miles y decenas de miles de pieles, de carnes, de huesos y de médulas. No pienses que no puede haber un estado ascendente de la médula; hay más estados concretos de ascenso: unos tres o cinco. Lo que el *buddha* eterno Joshu ha proclamado ahora a la asamblea es la verdad del Buddha. Ella está más allá de otros tales como Rinzai, Tokusan, Daii y Unmon. [Ellos ni siquiera] han soñado con ella: ¿cuánto menos podrían expresarla? Los poco fiables viejos veteranos de tiempos recientes ni siquiera saben que existe, y si les habláramos de ella podrían sorprenderse y asustarse.

[103] El Maestro Zen Setcho Myokaku[23] dice: «Los dos "shus", Jo[shu] y Boku[shu],[24] son *buddhas* eternos».[25] Por tanto, las palabras del *buddha* eterno son la evidencia del Dharma del Buddha y son una expresión pasada del sí mismo. El Gran Maestro Seppo Shinkaku[26] dice: «¡El *buddha* eterno Joshu!». Un antiguo patriarca budista[27] lo ha elogiado con la loa de «*buddha* eterno» y un patriarca budista posterior[28] también lo ha elogiado con la loa

de «*buddha* eterno». Claramente, en aquello que es ascendente al pasado y al presente, [Joshu] es un *buddha* eterno trascendente. En resumen, la verdad de que la piel, la carne, los huesos y la médula están enmarañados es la norma para el estado de «tú me has logrado», el cual es proclamado por los *buddhas* eternos. Deberíamos esforzarnos en dominar este criterio.

[105] Además, algunos dicen que el Primer Patriarca ha regresado al oeste, pero nosotros aprendemos que esto es un error. Lo que Soun[29] vio puede no haber sido real. ¿Cómo podría ver Soun el ir y venir del maestro ancestral? El verdadero estudio es justamente aprender que después de que el maestro ancestral falleciera [sus cenizas] se depositaron en Yujisan.[30]

SHOBOGENZO KATTO

Proclamado a la asamblea en Kannondorikos-hohorinji en el distrito Uji de Yoshu,[31] en el séptimo día del séptimo mes lunar en el primer año de Kangen.[32]

Notas

1. El Maestro Taiso Eka (487-593), el Segundo Patriarca de China. Gran Maestro Taiso Shoshu Fukaku es su título póstumo.
2. *Katto*. En el japonés moderno coloquial, así como en otras enseñanzas del budismo zen distintas de las del Maestro Dogen, esta palabra tiene una connotación negativa. El *Kenkyusha's New Japanese-English Dictionary* (Nuevo diccionario japonés-inglés de Kenkyusha) la define como: «problema(s), discordia, desacuerdo; complicaciones». El *Japanese-English Buddhist Dictionary (JEBD)* dice: «Una palabra despectiva utilizada para referirse a las enseñanzas complicadas». Este último libro también tiene la siguiente entrada dudosa para *katto-zen*: «Zen mundano. El zen que se aferra a las palabras y las letras y no comprende la vía de los *buddhas* y los patriarcas» (cf. las palabras del Maestro Dofuku en el párrafo 90).
3. *Ishin-denshin*. Esta frase, que significa «la comunicación intuitiva de mente a mente», es muy común entre los japoneses de hoy en día. Su significado budista puede representarse con la metáfora del sonido transmitido en los diapasones por resonancia simpática.
4. El Maestro Bodhidharma sabía que el momento de su muerte se estaba acercando.
5. El Maestro Dofuku (464-524), sucesor del Maestro Bodhidharma. Viajó por muchos lugares buscando un verdadero maestro antes de encontrarse finalmente con el Maestro Bodhidharma y convertirse en su sucesor.
6. La monja Soji (fechas desconocidas), sucesora del Maestro Bodhidharma. Fue la hija del emperador Bu (regente del año 502 al 549) de la dinastía Liang. Su nombre en la orden era Myoren.
7. *Keiki*, «alegría», representa el significado (no el sonido) del término sánscrito *ānanda*. Se dice que dicho nombre provenía del hecho de que el cumpleaños del Maestro Ānanda era el día en el que el Buddha realizó por primera vez la verdad.
8. De las cinco imágenes búdicas utilizadas en el mandala de la secta Shingon, la que se encuentra en el lado este es la del Buddha Akṣobhya. El capítulo «Kejoyu» («Parábola de la ciudad mágica») del Sutra del Loto dice: «Dos de estos *śrāmaṇeras* se convirtieron en *buddhas* en la región del este: el primero llamado Akṣobhya, que vivía en la Tierra de la Alegría, el segundo llamado Pico Sumeru» (SL 2.66). En la historia, la tierra del Buddha Akṣobhya quiere decir una zona imaginaria o un mundo ideal.
9. El Maestro Doiku (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Bodhidharma.
10. Los cuatro elementos son la tierra, el agua, el fuego y el viento.
11. Los cinco agregados o *skandhas* son la materia, la percepción, el pensamiento, la volición y la conciencia. Los cuatro elementos y los cinco agregados representan todas cosas físicas y los fenómenos mentales del universo.
12. El Maestro Taiso Eka. Véase la nota 1.
13. *Keitokudentoroku*, capítulo 3. Véase también el *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 1.

14. *Nenso-rakuso*, literalmente «tomar las malas hierbas y caer en las malas hierbas», sugiere diversos casos de un sincero comportamiento activo y un trivial comportamiento pasivo en la vida diaria.
15. Se refiere a las transmisiones entre el Buddha y el Maestro Mahākāśyapa, y entre el Maestro Daiman Konin y el Maestro Daikan Eno, respectivamente.
16. *Tsushin*. Véase el capítulo 33 (volumen 2), «Kannon».
17. Alude a las palabras del Maestro Chosha Keishin. Véase el capítulo 50, «Sho-ho-jisso».
18. *Katto*, «lo complejo», como en el título del presente capítulo.
19. El Maestro Joshu Jushin (778-897), sucesor del Maestro Nansen Fugan. Gran Maestro Shinsai es su título póstumo.
20. *Kosonshukugoroku*, capítulo 13.
21. *Tokan*. *To* quiere decir ser preciso o exacto, especialmente en relación al tiempo, y *kan*, reflejar. La frase se comenta en el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho», nota 20.
22. *Shimo no hito* quiere decir «¿qué persona?» y también se refiere a alguien cuyo estado no puede expresarse con palabras.
23. El Maestro Setcho Juken (980-1052), sucesor del Maestro Chimon Koso. Fue honrado con el título de Maestro Zen Myokaku en vida. Véase, por ejemplo, el capítulo 19 (volumen 1), «Shin-fukatoku».
24. El Maestro Bokushu Domyo (780?-877?), sucesor del Maestro Obaku Kiun. Véase, por ejemplo, el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 170.
25. Proveniente del *Myokakuzenjigoroku*, volumen 1.
26. El Maestro Seppo Gison (822-907). La misma cita se comenta en el capítulo 44, «Kobusshin».
27. El Maestro Seppo.
28. El Maestro Setcho.
29. El monje Soun fue enviado a la India por edicto imperial en el 518 d. de C. y volvió en el 521 con sutras y comentarios del Mahayana. El *Keitokudentoroku* dice que, en su regreso a China por la Ruta de la Seda, se encontró con Bodhidharma, cuando este había muerto tres años antes.
30. Una montaña de China donde se erigió una estupa al Maestro Bodhidharma.
31. Corresponde a la prefectura de Kioto de hoy en día.
32. Es decir, 1243.

Capítulo 47

Sangai-yuishin

El triple mundo es solo la mente

Comentario: *san* significa «tres» y *kai*, «mundo». De modo que *sangai* quiere decir «tres mundos» o «triple mundo». Tradicionalmente, la filosofía budista considera que el mundo se divide en tres: el del pensamiento, el del sentimiento y el de la acción. En la terminología budista tradicional, a estos se los conoce como el mundo de la volición, la materia y la no-materia, respectivamente. La expresión «los tres mundos» o «el triple mundo» se utiliza a menudo para referirse a este mundo aquí y ahora –el mundo entero, el mundo real–, el cual incluye el del pensamiento, el del sentimiento y el de la acción. *Yui* significa «solo» y *shin*, «mente». Por consiguiente, *sangai-yuishin* quiere decir «el triple mundo es solo la mente» o «el triple mundo es la mente sola». Esta frase se interpreta normalmente como una manifestación idealista que indica que el mundo entero es producido por nuestra mente. Históricamente, muchos monjes budistas así lo creían; sin embargo, el Maestro Dogen no estaba de acuerdo. Para él dicha locución se refiere a que la realidad existe en el contacto entre sujeto y objeto. Por ello, cuando aseveramos que el mundo es solo la mente también hemos de afirmar que la mente es solo el mundo, con el fin de expresar su relación mutua. En este capítulo, por tanto, el Maestro Dogen explicó desde el punto de vista budista

el significado de «el triple mundo es solo la mente», criticando las interpretaciones idealistas.

✶✶✶✶

[107] El Gran Maestro Śākyamuni dice:

El triple mundo es solo la única mente.
No hay nada más fuera de la mente.
La mente, buddha *y los seres vivos*
–los tres están sin distinción.[1]

[107] [Este] único dicho es todo el esfuerzo de la vida [del Buddha]. Todo el esfuerzo de su vida es la completa totalidad de su esfuerzo total. Aunque sea una acción deliberada, también puede ser la acción en la corriente natural del habla y la acción. Así, las palabras ahora dichas por el Tathāgata «el triple mundo es solo la mente» son toda la realización de todo el Tathāgata, y toda su vida es todo este único dicho. El triple mundo[2] es todo el mundo: no decimos que el triple mundo sea la misma cosa que la mente. La razón es que independientemente de lo brillante que sea el triple mundo en todos los aspectos, sigue siendo el triple mundo. Incluso aunque malinterpretemos que podría estar más allá del triple mundo, eso es completamente imposible. Dentro, fuera y el medio, el comienzo, la mitad y el final, todos son el triple mundo. El triple mundo es tal y como se ve el triple mundo, y una visión de algo más que el triple mundo es una visión errónea del triple mundo. Mientras [estamos] en el triple mundo, vemos las visiones del triple mundo como antiguos nidos y vemos las visiones del triple mundo como nuevos brotes.[3] Los antiguos nidos eran visiones del triple mundo, y un nuevo brote también es una visión del triple mundo.

[110] Por este motivo...

El Gran Maestro Śākyamuni dice: «Es mejor ver el triple mundo como el triple mundo».[4]

Esta visión es el triple mundo en sí. Este triple mundo es justamente tal y como se ve. El triple mundo no es la existencia original, el triple mundo no es la existencia presente, el triple mundo no es la realización de la carne, el triple mundo no surge de las causas y condiciones y el triple mundo está más allá del comienzo, la mitad y el final. Hay «liberarse del triple mundo»[5] y hay «el triple mundo que está aquí y ahora».[6] Este estado es el núcleo encontrándose con el núcleo y la maraña promoviendo la maraña. El triple mundo aquí y ahora es el objeto visto como el triple mundo, y este objeto visto es el «verlo como el triple mundo» [del agente]. «Verlo como el triple mundo» es el triple mundo realizado, es la realización del triple mundo y es el universo realizado.[7] Ser capaz de hacer que el triple mundo establezca la mente, se someta a la instrucción, [realice] el *bodhi* y [experimente] el nirvana es justamente el estado en el cual «todo es mi posesión».

[112] Por este motivo...

El Gran Maestro Śākyamuni dice:

Ahora este triple mundo
es toda mi posesión,
y los seres vivos en él
todos son mis hijos.[8]

Puesto que este triple mundo aquí y ahora es la «propia posesión» del Tathāgata, todo el universo es el triple mundo. Puesto que el triple mundo es todo el universo, «el aquí y ahora»[9] es el pasado, el presente y el futuro. La realidad del pasado, el presente y el futuro no obstruye «el aquí y ahora». La realidad de «el aquí y ahora» bloquea el pasado, el presente y el futuro. «Mi posesión» [expresa que] «todo el universo en las diez direcciones es un cuerpo humano real»[10] y que «todo el universo en las diez direcciones es el ojo de un *śramaṇa*».[11] «Los seres humanos» son los cuerpos reales de todo el universo en las diez direcciones. Puesto que hay muchos seres, cada uno con una vida como ser vivo, son «seres vivos». «Todos son mis hijos» es la verdad de que los hijos en sí son la manifestación de todas las funciones.

Al mismo tiempo, «mis hijos» reciben inevitablemente su cuerpo, cabello y piel de un padre compasivo, al cual no lastiman ni faltan, y esto es visto como la realización del hijo.[12] Que el estado en el instante presente esté más allá del padre siendo el primero y el hijo siendo el último, más allá del hijo siendo el primero y el padre siendo el último y más allá del padre y el hijo estando armonizados juntos, es la verdad de «mis hijos». Sin ser dado, este estado se recibe, y sin ser tomado a la fuerza se adquiere. Está más allá de las formas del ir y venir, más allá de la escala de lo grande y lo pequeño y más allá de la discusión de lo viejo y lo joven. Deberíamos conservar «lo viejo» y «lo joven» tal y como el Patriarca Budista conserva «lo viejo» y «lo joven». A veces un padre es joven y un hijo es viejo,[13] a veces un padre es viejo y un hijo es joven, a veces un padre es viejo y un hijo es viejo y a veces un padre es joven y un hijo es joven. Uno que imita la madurez de un padre no está siendo un hijo, y uno que no atraviesa la inmadurez de la infancia no será un padre. Debemos considerar e investigar detalladamente, sin falta y sin prisa, la madurez y la juventud de un hijo y la madurez y la juventud de un padre. Están las [relaciones entre] padre e hijo que se hacen evidentes al mismo tiempo para el padre y para el hijo, están aquellas que en realidad cesan al mismo tiempo para el padre y para el hijo, están aquellas que se hacen evidentes en momentos diferentes para el padre y para el hijo y están aquellas que dejan de ser evidentes en momentos diferentes para el padre y para el hijo. Aunque sin restringir al padre compasivo, nos realizamos como «mis hijos», y sin restringir a «mis hijos» el padre compasivo se realiza. Hay seres vivos conscientes plenamente y hay seres vivos que no son conscientes plenamente; están «mis hijos» que son conscientes plenamente de ello y están «mis hijos» que no son conscientes plenamente de ello.[14] Todos estos hijos –«mis hijos» y «"yos" infantiles»– son verdaderos herederos del padre compasivo Śākyamuni. Aquellos seres vivos del pasado, el presente y el futuro que existen a lo largo del universo en las diez direcciones son los *buddhas* del pasado, el presente y el futuro del universo en las diez direcciones. Los «mis hijos» de los *buddhas* son los seres vivos, y los padres compasivos de los seres vivos son los *buddhas*. Siendo esto así, las flores y los frutos de todas las cosas son las «propias posesiones» de los *buddhas*; las rocas y las piedras, grandes y pequeñas, son las «propias posesiones» de los *buddhas*;

«una morada tranquila» es «los bosques y los campos», y «los bosques y los campos» son «libres ya».[15] Y aunque esto pueda ser así, el asunto de las palabras del Tathāgata es solamente hablar de «mis hijos». Deberíamos investigar que nunca ha hablado de ser el padre.

[116] El Buddha Śākyamuni dice: «Ni siquiera los apropiadamente transformantes cuerpos del Dharma[16] de los *buddhas* dejan el triple mundo. Fuera del triple mundo no hay seres vivos; por tanto, ¿qué objeto podrían enseñar los *buddhas*? Por esta razón, digo que la doctrina de que hay otro mundo de seres vivos fuera del triple mundo es una doctrina en la no-budista Escritura de la Gran Existencia[17] y no la proclamación de los Siete Buddhas».[18]

[117] Deberíamos realizar claramente en la práctica que «los apropiadamente transformantes cuerpos del Dharma de los *buddhas*» son todos de «el triple mundo». El triple mundo no tiene «exterior ninguno»,[19] del mismo modo que, por ejemplo, el Tathāgata no tiene «exterior ninguno» y del mismo modo que las vallas y los muros no tienen «exterior ninguno». Justamente igual que el triple mundo no tiene «exterior ninguno», los seres vivos [no] tienen «exterior ninguno». En el lugar en el que «no hay seres vivos, ¿cuál es el objeto que los *buddhas* enseñan?». El objeto de la enseñanza de los *buddhas* siempre son los seres vivos. Recuerda, aquello que trae a la existencia otro mundo de seres vivos fuera del triple mundo es una no-budista Escritura de la Gran Existencia y no un sutra de los Siete Buddhas. «La mente sola»[20] está más allá de [ser] una o [ser] dos; está más allá del triple mundo y [está] más allá de abandonar el triple mundo; está libre de error; tiene pensamiento, percepción, atención plena y realización, y está libre de pensamiento, percepción, atención plena y realización; es las vallas, los muros, las tejas y los guijarros, y es las montañas, los ríos y la Tierra. La mente en sí es la piel, la carne, los huesos y la médula; la mente en sí es el tomar una flor y un rostro iluminándose con una sonrisa. Está la mente consciente y está la mente inconsciente; está la mente en la cual el cuerpo está presente y está la mente en la cual ningún cuerpo está presente; está la mente antes del instante del cuerpo y está la mente después del instante del cuerpo. Cuando el cuerpo nace, hay distintas clases de nacimiento –del útero, de un

huevo, de la humedad y de la transformación– y cuando la mente nace, hay distintas clases de nacimiento –del útero, de un huevo, de la humedad y de la transformación–. Los azules, los amarillos, los rojos y los blancos son la mente. Lo largo, lo corto, lo cuadrado y lo redondo son la mente. Vivir-y-morir e ir-y-venir son la mente. Los años, los meses, los días y las horas son la mente. Los sueños y las fantasías, y las flores en el vacío, son la mente. El rociar agua, espuma y fuego es la mente. Las flores de primavera y la luna de otoño son la mente. Cada instante es la mente. Y a pesar de todo nunca puede quebrarse. Por este motivo, la forma real de todos los *dharmas* es la mente, y los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, son la mente.

[120] El Gran Maestro Shuitsu[21] del templo Gensha-in le pregunta al Gran Maestro Shino[22] del templo Jizo-in: «¿Cómo comprendes que "el triple mundo es la mente sola"?».

Shino señala una silla y dice: «¿Cómo llama a esta cosa el maestro?».

El gran maestro dice: «Una silla».

Shino dice: «El maestro no comprende que "el triple mundo es la mente sola"».

El gran maestro dice: «Yo llamo a esta cosa bambú y madera. ¿Cómo la llamas tú?».

Shino dice: «Keichin también la llama bambú y madera».

El gran maestro dice: «Si buscamos por toda la Tierra una persona que comprenda el Dharma del Buddha, es imposible encontrar una».[23]

[121] En relación con la pregunta que el gran maestro realiza ahora –«¿cómo comprendes que "el triple mundo es la mente sola"?»–, tanto el «comprender de alguna manera»[24] como el «no comprender de alguna manera» son «el triple-mundo-mente-sola»,[25] y por este motivo pueden no haber llegado a ser todavía «el triple mundo es la mente sola». Por esta razón, Shino señala una silla y dice: «¿Cómo llama a esta cosa el maestro?». Recuerda, [el significado de] «¿cómo [lo] comprendes?» es «¿cómo llama a esta cosa el maestro?». En cuanto a las palabras del gran maestro «una silla», dí, por ahora, ¿son palabras que comprenden el triple mundo? ¿Son palabras que no comprenden el triple mundo? ¿Son palabras del triple mundo? ¿Son palabras

más allá del triple mundo? ¿Son expresadas por una silla? ¿Son expresadas por el gran maestro? Deberíamos investigar la expresión así «viendo si podemos expresar algo nosotros mismos»,[26] deberíamos tener la comprensión «viendo si podemos comprender algo nosotros mismos» y deberíamos tener la investigación en la experiencia «viendo si podemos experimentar algo nosotros mismos». Shino dice: «El maestro no comprende que "el triple mundo es la mente sola"». Esta expresión, por ejemplo, al manifestarla Joshu, es «la puerta del este y la puerta del sur», pero también puede haber «una puerta del oeste y una puerta del norte», y además está el este de Joshu en sí y está el sur de Joshu en sí.[27] Incluso si tenemos el estado de comprender «el triple mundo es la mente sola», también debemos dominar el «no comprender» «el triple mundo es la mente sola». Por otra parte, está «el triple-mundo-mente-sola» que está más allá tanto de la comprensión como de la no-comprensión. El gran maestro dice: «Yo llamo a esta cosa bambú y madera». Debemos dominar completamente, antes de que se exprese con la voz y después de que se convierta en palabras, este fragmento de una expresión sin precedentes e inexpresable.[28] «Yo llamo a esta cosa bambú y madera»: antes del darle nombre que ha tenido ahora lugar, ¿cómo se llamaba? En su antiguo estado de esplendor en todos los aspectos, ¿ha sido siempre bambú y madera al comienzo, a la mitad y al final? ¿Expresar «el triple mundo es la mente sola» es llamarla ahora bambú y madera? ¿Es dejar sin expresar «el triple mundo es la mente sola»? Recuerda, cuando «el triple mundo-mente-sola» se expresa por la mañana, puede ser una silla, puede ser la mente sola y puede ser el triple mundo, pero cuando «el triple mundo-mente-sola» se expresa por la tarde, aparece como «yo llamo a esta cosa bambú y madera». Shino dice: «Keichin también la llama bambú y madera». Recuerda, aunque esto sea una conversación entre maestro y discípulo, también puede ser un estado de corrección de principio a fin y están experimentándo[lo] juntos. Al mismo tiempo, deberíamos investigar si las palabras del gran maestro «yo llamo a esta cosa bambú y madera» y las palabras de Shino «yo también la llamo bambú y madera» son lo mismo o no son lo mismo, y si son adecuadas o no adecuadas. El gran maestro dice: «Si buscamos por toda la Tierra una persona que comprenda el Dharma del Buddha, es imposible encontrar una». También deberíamos examinar de cerca esta expresión y decidir sobre

ella. Recuerda, el gran maestro la llama solamente bambú y madera y Shino también la llama solamente bambú y madera. Nunca comprenden «el triple mundo es la mente sola», nunca niegan la comprensión de «el triple mundo es la mente sola», nunca expresan «el triple mundo es la mente sola» y nunca niegan la expresión de «el triple mundo es la mente sola». Incluso así, me gustaría preguntarle al Gran Maestro Shuitsu: «Dices que "si buscamos por toda la Tierra una persona que comprenda el Dharma del Buddha, es imposible encontrar una", pero mira si puedes responder a esto:[29] ¿qué es aquello a lo que llamas "toda la Tierra"?». En conclusión, deberíamos investigarlo y esforzarnos así.

SHOBOGENZO SANGAI-YUISHIN

Proclamado a la asamblea en el pico Yamashi en el distrito de Etsu,[30] en el primer día del séptimo mes lunar bisiesto en el primer año de Kangen.[31]

Notas

1. El Sutra de la Guirnalda dice: «[Todo] lo que existe en el triple mundo es solo la única mente» (parte 37) y «la mente, *buddha* y los seres vivos –los tres están sin distinción» (parte 10).
2. *Sangai*, «el triple mundo», representa el término sánscrito *trayo-dhātavaḥ*. Los tres mundos son *kāmadhātu* (jp. *yokkai*), «el mundo del deseo o la volición (el pensamiento)»; *rūpadhātu* (jp. *shikikai*), «el mundo de la materia o la forma (el sentimiento)», y *ārūpyadhātu* (jp. *mushiki-kai*), «el mundo de la no-materia o la ausencia de forma (la acción)». Véase el Glosario de términos en sánscrito.
3. Mientras vivimos en la realidad, nos deshacemos de las visiones y opiniones de ella, y, al mismo tiempo, la miramos directamente a cada instante.
4. Cita proveniente del capítulo «Nyorai-juryo» («La vida del Tathāgata») del Sutra del Loto (SL 3.18). Véase el capítulo 43, «Kuge», nota 49.
5. *Shutsuri-sangai*. Los caracteres *shutsu-sangai*, «liberarse del triple mundo», aparecen varias veces en el capítulo «Hiyu» («Una parábola») del Sutra del Loto. En este, un hombre rico hace que sus hijos abandonen una casa en llamas al igual que el Buddha hace que los seres vivos se liberen del sufrimiento del triple mundo (al ver el triple mundo tal y como es). Los caracteres *ri-sangai*, «liberarse del triple mundo», aparecen en la cita de la nota siguiente.
6. *Konshi-sangai*, literalmente «el triple mundo aquí y ahora» o «ahora este triple mundo…», aparece en el capítulo «Hiyu» («Una parábola») del Sutra del Loto: «El Tathāgata, habiéndose ya liberado de/la casa en llamas del triple mundo,/ vive serenamente retirado/permaneciendo en paz en los bosques y los campos./Ahora este triple mundo/es toda mi posesión,/y los seres vivos en él/todos son mis hijos» (SL 1.198).
7. El triple mundo se realiza mediante la acción de ver.
8. SL 1.198. Véase la nota 6.
9. *Konshi*, literalmente «ahora este» (como en las palabras del Buddha), o «ahora y aquí».
10. Esta frase, citada frecuentemente en el *Shobogenzo* por el Maestro Dogen, expresa la unicidad del estado budista y el mundo externo. En el capítulo 50, «Shoho-jisso», el Maestro Dogen la atribuye al Maestro Chosha Keishin.
11. Estas palabras del Maestro Chosha Keishin, citadas en el capítulo 60, «Juppo», expresan de nuevo la unicidad del estado budista y el mundo externo.
12. Esto puede ser una alusión al texto confucionista llamado *Kokyo* (Libro de la piedad filial), el cual dice que ser sincero con los padres de uno es no lastimarse o mutilarse el cuerpo, el cabello y la piel.
13. Este caso se considera en el capítulo 15, «Ju-chi-yushutsu» («Brotar de la tierra»), del Sutra del Loto: «–Siendo el padre joven y los hijos viejos–./Nadie en todo el mundo lo cree» (2.318).
14. «Consciente» e «inconsciente» son *ushin* y *mushin*, literalmente «con mente» y «sin mente». Esto puede ser una alusión al capítulo «Hiyu» («Una parábola») del Sutra del Loto: «Todos los seres vivos/son mis hijos,/[pero], profundamente

apegados a los placeres mundanos,/no tienen sabiduría (sabiduría = literalmente "mente sabia")» (SL1.198).

15. Véase la nota 6.
16. *Oke-hosshin*. La expresión sugiere el hecho de que, puesto que es apropiado salvar a distintas clases de seres, los *buddhas* manifiestan el estado de la verdad de diversas maneras.
17. *Gedodaiukyo*. No se ha podido determinar si esto se refiere al nombre propio de un texto no-budista o si es un término genérico.
18. *Ninnogokokuhannyaharamitsugyo*, parte 1.
19. *Muge*. El Maestro Dogen invirtió el orden de los caracteres del sutra («fuera... no hay...») para sugerir el estado en el cual no existe ningún objeto separado de un sujeto.
20. *Yuishin*, «solo la mente» o «la mente sola», como en el título de este capítulo.
21. El Maestro Gensha Shibi (835-907), sucesor del Maestro Seppo Gison. Gran Maestro Shuitsu es su título póstumo.
22. El Maestro Rakan Keichin (867-928), sucesor del Maestro Gensha Shibi. Gran Maestro Shino es su título póstumo.
23. *Keitokudentoroku*, capítulo 11.
24. *Somosan-e*, en las palabras del Maestro Gensha, significa «¿cómo comprendes...?». Aquí la palabra *somosan*, «cómo», sugiere apertura. Indica que la comprensión es real o intuitiva más que intelectualmente precisa. Véase también el final del capítulo 35 (volumen 2), «Hakujushi».
25. *Sangai-yuishin*. Aquí, el Maestro Dogen utiliza la frase no como la declaración «el triple mundo es la mente sola», sino como un nombre compuesto: «[la unidad] del triple mundo y la mente sola», es decir, una sola realidad con las caras del mundo y de la mente.
26. *Kokoromo[ni] i[e] mi[n]*, «¡intenta decir algo!» o «mira si puedes expresarlo por ti mismo», es una frase que aparece en la enseñanza del Maestro Tendo Nyojo. Véase, por ejemplo, el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 264: «Intenta expresarlo por ti mismo». En las frases siguientes, el Maestro Dogen sustituyó la palabra «expresar» por «comprender» y «experimentar».
27. Un monje le pregunta al Maestro Joshu: «¿Qué es Joshu?». El maestro contesta: «La puerta del este, la puerta del sur, la puerta del oeste y la puerta del norte». Véase el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 46. Joshu es el nombre del maestro, el de una ciudad y el de un distrito donde este vivía. La pregunta del monje sugiere interés en la personalidad del Maestro Joshu, y la respuesta de este, que solo era consciente de vivir en la realidad.
28. *Kozen-zetsugo*. Esta es una variación poética de la expresión *kuzen-zetsugo*, la cual quiere decir «nunca antes o desde entonces».
29. *Kokoromo[ni] i[e] mi[n]*. Véase la nota 26.
30. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
31. Es decir, 1243.

Capítulo 48

Sesshin-sessho

Exponer la mente y exponer la naturaleza

Comentario: *setsu* significa «enseñar», «explicar» o «exponer»; *shin*, «mente», y *sho*, «la esencia» o «la naturaleza». De modo que *sesshin-sessho* quiere decir «exponer la mente y exponer la naturaleza». Algunos monjes budistas chinos afirmaban que esto pertenecía a la esfera del esfuerzo intelectual y que explicar tanto la mente como la naturaleza con la razón no solo era innecesario, sino perjudicial para realizar la verdad. Sin embargo, el Maestro Dogen tenía una opinión diferente. Consideraba que *sesshin-sessho* en el pensamiento budista se refiere a la manifestación de la mente y la naturaleza en el mundo real. Por ello, no solo no encontró motivo alguno para negar tales conceptos, sino que los utilizó en este capítulo para explicar la filosofía fundamental del budismo.

****

[127] Mientras el Maestro Zen Somitsu[1] está caminando con el Gran Maestro Tozan Gohon,[2] el Gran Maestro Gohon señala un templo cercano y dice: «Dentro hay alguien exponiendo la mente y exponiendo la naturaleza».

Su hermano mayor[3] Somitsu dice: «¿Quién es?».

El Gran Maestro Gohon dice: «Habiéndome realizado tú una pregunta, hermano mayor, he realizado directamente el estado de haber muerto totalmente».

El hermano Somitsu dice: «Ese estado concreto de exponer la mente y exponer la naturaleza es quién».

El Gran Maestro Gohon dice: «En la muerte he vuelto a la vida».[4]

[128] «Exponer la mente y exponer la naturaleza»[5] son la base universal de la verdad del Buddha en virtud de la cual cada *buddha* y cada patriarca se realiza. A menos que haya «exponer la mente y exponer la naturaleza», [los *buddhas* y los patriarcas] no giran la espléndida rueda del Dharma, no establecen la mente ni se someten a la instrucción y no realizan la verdad simultáneamente con toda la Tierra y los seres vivos; y no todos los seres vivos realizan el estado de estar sin la naturaleza búdica. Tomar una flor y guiñar un ojo son «exponer la mente y exponer la naturaleza», un rostro iluminándose con una sonrisa es «exponer la mente y exponer la naturaleza», hacer postraciones y quedarse de pie en su sitio son «exponer la mente y exponer la naturaleza», la entrada del maestro ancestral en Liang[6] es «exponer la mente y exponer la naturaleza» y la transmisión del manto a medianoche es «exponer la mente y exponer la naturaleza». Sostener un bastón es justamente «exponer la mente y exponer la naturaleza». Tumbar un espantamoscas es justamente «exponer la mente y exponer la naturaleza». En resumen, todas las virtudes que tiene cada *buddha* y cada patriarca son justamente «exponer la mente y exponer la naturaleza». Está el «exponer la mente y exponer la naturaleza» de la normalidad[7] y está el «exponer la mente y exponer la naturaleza» de las vallas, los muros, las tejas y los guijarros. [Los instantes] en los que la verdad se realiza [de modo] que el surgir de la mente es el surgir de diversos *dharmas* reales y [en los que] la verdad se realiza [de modo] que el paso de la mente es el paso de diversos *dharmas* reales son todos instantes en los que la mente se expone e instantes en los que la naturaleza se expone. Sin embargo, la gente común que no penetra la mente y no domina la naturaleza, en su ignorancia, sin conocer el «exponer la mente y exponer la naturaleza» y sin conocer la discusión de lo profundo y la discusión de lo sutil, dice y enseña a otros que la verdad de los patriarcas budistas

no debería incluir estas cosas. Puesto que no conocen el «exponer la mente y exponer la naturaleza» como el «exponer la mente y exponer la naturaleza», piensan en «exponer la mente y exponer la naturaleza» como exponer sobre la mente y exponer sobre la naturaleza,[8] y esto principalmente se debe a que no piensan críticamente sobre si han penetrado o no la gran verdad.

[131] Últimamente, un tal Soko, [llamado] Maestro Zen Daie[9] de la montaña Kinzan, ha dicho: «Puesto que a las personas de hoy les gusta exponer la mente y exponer la naturaleza, y les gusta tratar lo profundo y tratar lo sutil, son lentas al realizar la verdad. Cuando simplemente hemos desechado la dualidad de la mente y la naturaleza y [hemos] olvidado tanto lo profundo como lo sutil, de modo que las formas duales no surgen, entonces experimentamos realmente el estado». Esta [es la] insistencia [de uno que] nunca ha conocido los pensamientos[10] de los patriarcas budistas y nunca ha oído hablar del linaje real de los patriarcas budistas. Como resultado, puesto que él entiende que la mente es solo el pensamiento, el sentir, la atención plena y la realización, pero no entiende que el pensamiento, el sentir, la atención plena y la realización son la mente, habla así. Imaginando equivocadamente que «la naturaleza» está solamente clara, en calma, tranquila y en silencio, no conoce la existencia ni la inexistencia de la naturaleza búdica[11] y la naturaleza del Dharma,[12] y nunca ha visto «la naturaleza tal y como es»[13] ni en sueños; por tanto, se ha formado dicha visión distorsionada del Dharma del Buddha. La mente que expresan los patriarcas budistas es la piel, la carne, los huesos y la médula; la naturaleza que conservan los patriarcas budistas es una caña de bambú y un bastón; lo profundo que uniformemente experimentan[14] los patriarcas budistas son pilares exteriores y linternas de piedra, y lo sutil que tratan los patriarcas budistas es la sabiduría y la comprensión. Los patriarcas budistas que realmente son patriarcas budistas, desde el principio, escuchan en la acción, exponen en la acción, practican en la acción y experimentan en la acción este estado de la mente y la naturaleza. Conservan y aprenden en la acción este estado de lo profundo y lo sutil. Las personas en el estado así son llamadas hijos y nietos que están aprendiendo los patriarcas budistas. Aquellos que no son así no están aprendiendo la verdad. Por esta razón, cuando es el momento de realizar la verdad, no realizan la

verdad y cuando es el momento de estar más allá de la realización de la verdad, no están más allá de la realización de la verdad. Tropiezan a lo largo de los tiempos con la realización y la no-realización. Las palabras «olvidar la dualidad de la mente y la naturaleza» que ha dicho ese individuo [Soko] son un intento parcial de exponer la mente –una centésima, milésima, diezmilésima o diezmillonésima parte–. Hablar de «desechar lo profundo y lo sutil» es un intento parcial de tratar lo profundo y lo sutil. Cuando, sin haber aprendido este punto de inflexión, habla ignorantemente de olvidar, piensa que quiere decir algo saliendo de las manos: entiende que quiere decir algo que se ha ido del cuerpo.[15] No ha dejado marchar el pensamiento limitado del Pequeño Vehículo, y ¿cuánto menos podría conocer el asunto esencial del estado ascendente?[16] Es difícil decir que haya probado el té y las comidas de un patriarca budista. Trabajar formalmente bajo un profesor es investigar físicamente, en el mismo instante que el cuerpo-y-mente, y es no investigar otra cosa en la experiencia, tanto antes del cuerpo como después del cuerpo,[17] que «exponer la mente y exponer la naturaleza». No hay un segundo o tercer ejemplo distinto en absoluto.

[135] Luego, el Primer Patriarca le dice al Segundo Patriarca:[18] «Si simplemente permites que cesen las distracciones externas y no tienes ningún jadeo ni asimiento en tu mente, tu mente será como las vallas y los muros y serás capaz de penetrar en la verdad». El Segundo Patriarca hace varios esfuerzos para exponer la mente y exponer la naturaleza, pero nunca logra experimentar el estado.[19] Un día realiza la reflexión de repente. Detenidamente se dirige al Primer Patriarca: «En esta ocasión, por primera vez, el discípulo ha permitido que las distracciones cesen». El Primer Patriarca, sabiendo que el otro ya está en el estado de realización, no le examina cuidadosamente, sino que tan solo [le] dice: «Tú no has realizado la cesación, ¿verdad?». El Segundo Patriarca dice: «No».[20] El Primer Patriarca dice: «¿Cuál es la situación del discípulo?». El Segundo Patriarca dice: «Siempre la estoy reconociendo muy claramente, por tanto no puedo expresarla con palabras». El Primer Patriarca dice: «Esa es justamente la sustancia de la mente transmitida por los *buddhas* y patriarcas del pasado. Ahora que la has logrado, debes custodiarla bien».[21]

[136] Están aquellos que dudan de esta historia y aquellos que la citan. Entre los relatos de cómo el Segundo Patriarca sirvió al Primer Patriarca, hay una historia así. El Segundo Patriarca intentó persistentemente exponer la mente y exponer la naturaleza, y al principio su estado no alcanzó el estado,[22] pero gradualmente acumuló el mérito y acumuló la virtud hasta que finalmente realizó el estado de la verdad del Primer Patriarca. La gente común e ignorante ha interpretado esto de la manera siguiente: «Cuando al principio el Segundo Patriarca expuso la mente y expuso la naturaleza pero no experimentó el estado, el error estuvo en la exposición de la mente y la exposición de la naturaleza. Más tarde, cuando abandonó el exponer la mente y exponer la naturaleza, experimentó el estado». Hablan así porque no han dominado la enseñanza de que «con mentes como las vallas y los muros somos capaces de penetrar en la verdad». Especialmente son ignorantes de los estadios en el aprendizaje de la verdad. La razón [por la que lo digo] es esta: desde el momento en el que establecemos la mente del *bodhi* y nos dirigimos hacia la instrucción en la Vía del Buddha, realizamos sinceramente prácticas difíciles; y en ese momento, aunque seguimos practicando, nunca alcanzamos el objetivo ni una vez entre cientos de esfuerzos. Sin embargo, «a veces siguiendo a buenos consejeros y a veces siguiendo a los sutras» gradualmente nos volvemos capaces de alcanzar el objetivo. Un alcance del objetivo ahora es por la virtud de cientos de fracasos en el pasado: es una maduración de cientos de fracasos. Escuchar las enseñanzas, instruirse en la verdad y realizar el estado de la experiencia son todos así. Incluso aunque los intentos de ayer al exponer la mente y exponer la naturaleza fueran cien fracasos, los cientos de fracasos al exponer la mente y exponer la naturaleza de repente son un acierto hoy. Cuando somos principiantes en la práctica de la Vía del Buddha, incluso aunque, debido a la carencia de instrucción, no hayamos dominado la Vía, nunca podemos realizar la Vía del Buddha abandonando la Vía del Buddha y buscando otras vías. Es difícil para la gente que no ha dominado todo el proceso de la instrucción budista el clarificar esta situación como un hecho. La Vía del Buddha, en el momento del primer establecimiento de la voluntad, es la Vía del Buddha; y el momento de la realización del estado correcto de la verdad es la Vía del Buddha. El comienzo, la mitad y el final son cada uno la Vía del Buddha. Es como alguien

que camina mil kilómetros: el primer paso es uno entre mil kilómetros y el milésimo paso es uno entre mil kilómetros. Aunque el primer paso y el milésimo paso sean diferentes, los mil kilómetros son los mismos. Sin embargo, la gente extremadamente ignorante piensa que cuando estamos aprendiendo la Vía del Buddha no hemos llegado a la Vía del Buddha; piensan que es la Vía del Buddha solo en el momento más allá de la realización del efecto. Son así porque no saben que la Vía entera es la exposición de la Vía, no saben que toda la Vía es la práctica de la Vía y no saben que toda la Vía es la experiencia de la Vía. Aquellos que entienden que solo la gente engañada realiza el gran estado de la realización mediante la instrucción budista y que no saben ni oyen que la gente que no está engañada también realiza el gran estado de la realización mediante la instrucción budista expresan [los pensamientos] arriba descritos. Incluso antes de la experiencia del estado, «exponer la mente y exponer la naturaleza» es la Vía del Buddha. Al mismo tiempo, experimentamos el estado al «exponer la mente y exponer la naturaleza». No deberíamos aprender que «experimentar el estado» solamente describe la primera realización del gran estado de realización de una persona engañada. La gente en el estado de la ilusión realiza la gran realización, la gente en el estado de la realización realiza la gran realización, la gente que está más allá de la realización realiza la gran realización, la gente que está más allá de la ilusión realiza la gran realización y la gente que está experimentando el estado experimenta el estado. En consecuencia, «exponer la mente y exponer la naturaleza» es ser auténtico en la Vía del Buddha e ir recto en ella. Sin haber dominado esta verdad, Soko[23] dice que no deberíamos exponer la mente ni exponer la naturaleza, pero sus palabras no son una verdad del Dharma del Buddha. En el gran reino de Song de hoy en día, nadie ha llegado ni siquiera al nivel de Soko.

[140] El patriarca fundador, el Gran Maestro Gohon, como un solo honrado entre los muchos patriarcas, ha dominado la verdad de que «exponer la mente y exponer la naturaleza» es «exponer la mente y exponer la naturaleza». Los maestros ancestrales en todas las direcciones que nunca lo han dominado no tienen expresiones como la suya en la presente historia: «Mientras el hermano Somitsu y el gran maestro están caminando, [el gran maestro]

señala un templo cercano y dice: "Dentro hay alguien exponiendo la mente y exponiendo la naturaleza"». Desde que el patriarca fundador se manifestó en el mundo, sus descendientes del Dharma han recibido inevitablemente la auténtica transmisión de esta expresión como la Vía trascendente de los patriarcas. Otros linajes no la han visto ni oído ni en sueños. ¿Cuánto menos podrían conocer el método para comprenderla ni en sueños? [El método] solamente ha sido recibido en la auténtica transmisión por legítimos sucesores. ¿Cómo podrían aquellos que no han recibido la auténtica transmisión de este principio dominar la base de la Vía del Buddha? El principio que ahora se trata es que [la unidad de] «interior» y «superficie»,[24] y [la unidad de] «la existencia de un humano»[25] y «un humano como existencia»[26] es «exponer la mente y exponer la naturaleza». [Esta unidad] es «la-mente-como-superficie-y-contenido exponiendo»[27] y es «la-naturaleza-como-superficie-y-contenido exponiendo».[28] Deberíamos investigar esto y considerarlo. Nunca ha habido un «exponer» que estuviera separado de «la naturaleza», y «la mente» nunca ha existido separada del «exponer». «La naturaleza búdica» describe todas las cosas exponiendo, y «estar sin la naturaleza búdica» describe todas las cosas exponiendo. Aunque aprendamos que la naturaleza búdica es «la naturaleza», si no aprendemos la naturaleza búdica como existencia, eso no es aprender la verdad; y si no aprendemos la naturaleza búdica como estar sin, eso no es aprender el estado en la práctica.[29] Aquellos que aprenden en la práctica que «exponer» es «natural» son los legítimos descendientes de los patriarcas budistas. Aquellos que creen que «el estado natural» se está «exponiendo» son los patriarcas que son los legítimos descendientes. Decir que la mente es vacilante pero la naturaleza es tranquila es la visión de los no-budistas. Decir que la naturaleza permanece serena mientras que la forma cambia es la visión de los no-budistas. Los budistas que aprenden de la mente y aprenden de la naturaleza no son así. La práctica budista de la mente y la práctica de la naturaleza no son lo mismo que el no-budismo. La clarificación budista de la mente y la clarificación [budista] de la naturaleza están más allá de los no-budistas. En el budismo está la exposición de la mente y la exposición de la naturaleza «habiendo alguien» y está la exposición de la mente y la exposición de la naturaleza «sin haber nadie»;[30] no está la exposición de la mente ni la exposición de la naturaleza

«habiendo alguien» y no está la exposición de la mente ni la exposición de la naturaleza «sin haber nadie». Está la exposición de la mente o el fracaso de haber expuesto la mente y la exposición de la naturaleza o el fracaso de haber expuesto la naturaleza. Si no aprendemos la exposición de la mente cuando no hay ninguna persona, la exposición de la mente todavía tiene que alcanzar un suelo fértil,[31] y si no aprendemos la exposición de la mente cuando hay una persona, la exposición de la mente todavía tiene que alcanzar un suelo fértil. Aprendemos «la exposición de la-mente-en-la-cual-no-hay-ninguna-persona»,[32] aprendemos «el-estado-en-el-cual-no-hay-ninguna-persona exponiendo la mente»,[33] aprendemos a «exponer la mente como el estado humano concreto»[34] y aprendemos «un ser humano concreto exponiendo la mente».[35] El esfuerzo completo que Rinzai expresa solamente es «un verdadero ser humano sin categoría»,[36] pero nunca ha mencionado a «un verdadero ser humano que tenga categoría». Podemos decir que todavía no ha realizado otro estudio ni otras expresiones y que todavía tiene que alcanzar el estado de explorar lo definitivo.[37] Puesto que «exponer la mente y exponer la naturaleza» es exponer los *buddhas* y exponer los patriarcas, deberíamos encontrarnos con ello con los oídos y deberíamos encontrarnos con ello con los ojos. El hermano Somitsu, según cuenta la historia, dice: «¿Quién es?». Al realizar esta expresión, el hermano Somitsu es capaz de aprovechar esta expresión en el primer instante y es capaz de aprovechar esta expresión en el último instante. «¿Quién es?» es «exponer la mente y exponer la naturaleza», lo cual pertenece a «esa situación concreta».[38] Siendo esto así, un instante en el que se expresa «¿quién es?», o un instante en el que se piensa concretamente «¿quién es?», es «exponer la mente y exponer la naturaleza» en sí. Este «exponer la mente y exponer la naturaleza» es algo que la gente de otras direcciones nunca ha conocido. Puesto que se olvidan del niño y lo ven como el enemigo, consideran que los enemigos son los niños.[39] El gran maestro dice: «Habiéndome realizado tú una pregunta, hermano mayor, he realizado directamente el estado de haber muerto totalmente». Escuchando estas palabras, los practicantes más comunes piensan lo siguiente: «Alguien que expone la mente y expone la naturaleza debe realizar directamente el estado de haber muerto totalmente cuando se le dice "¡es quién!". La razón es que las palabras "¡es quién!" tratan [sobre] estar cara-

a-cara sin [tener] conciencia el uno del otro, [sobre] estar completamente sin una visión –así que pueden ser una frase muerta».[40] Esto no es necesariamente así. La gente que ha dominado absolutamente este «exponer la mente y exponer la naturaleza» puede ser poca. «Haber muerto completamente» no es haber muerto el diez o el veinte por ciento, y por este motivo el «estado de haber muerto» es «completo». En el mismo instante de «ser preguntado», ¿quién puede decir que este estado no esté rodeando todo el cielo y cubriendo toda la tierra? Puede ser que incluso la iluminación del pasado se desconecte, que incluso la iluminación del presente se desconecte y que incluso la iluminación del futuro se desconecte.[41] El hermano Somitsu dice: «Ese estado concreto de exponer la mente y exponer la naturaleza es quién». Comparando el anterior «¿quién es?» y el presente «es quién», mientras que el nombre aún es el tercer hijo de Zhang, el hombre es el cuarto hijo de Li.[42] El gran maestro dice: «La muerte en sí ha vuelto a la vida».[43] [Con] esta «muerte en sí» no expresa arbitrariamente «quién es» –esperando indicar su «directa realización del estado de haber muerto» e indicando así directamente [su propio] «estado concreto de exponer la mente y exponer la naturaleza»– pues «es quién» se ha deshecho del «alguien» que expone la mente y expone la naturaleza.[44] Puede haber algo que aprender en la práctica en la aseveración de que no siempre podemos esperar el estado total de haber muerto.[45] Las palabras del gran maestro «la muerte en sí ha vuelto a la vida» son la manifestación ante nosotros de la voz y la forma de «alguien exponiendo la mente y exponiendo la naturaleza». Al mismo tiempo, puede también haber una o dos partes concretas del estado total de haber muerto. «La vivacidad», aunque sea la vivacidad del todo, no se manifiesta como vivacidad a través de una transformación desde la muerte: simplemente se libera en la corrección de arriba abajo de «volver a la vida». En general, en la verdad de los *buddhas* y la verdad de los patriarcas, existe el «exponer la mente y exponer la naturaleza» y es investigado así. Avanzando aún más, a través de morir una muerte total realizamos el estado vívido de volver a la vida. Recuerda, desde la dinastía Tang hasta hoy ha habido mucha gente lamentable que no ha clarificado el hecho de que «exponer la mente y exponer la naturaleza» es la verdad del Buddha y que, en su ignorancia de «exponer la mente y exponer la naturaleza» como enseñanza, práctica y experiencia, ha

producido explicaciones extravagantes y dichos equivocados. Deberíamos salvarles tanto antes del cuerpo como después del cuerpo. Si lo pongo en palabras, «exponer la mente y exponer la naturaleza» es la esencia central de los Siete Buddhas y los maestros ancestrales.

SHOBOGENZO SESSHIN-SESSHO

Proclamado a la asamblea en Kippoji en el distrito Yoshida de Etsu-shu,[46] *Japón, en el primer año de Kangen.*[47]

Notas

1. El Maestro Shinzan Somitsu (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Ungan Donjo.
2. El Maestro Tozan Ryokai (807-869), también un sucesor del Maestro Ungan Donjo y el trigésimo octavo patriarca en el linaje del Maestro Dogen.
3. *Shihaku* es un término de respeto dirigido hacia un miembro experimentado de una orden. *Shi* quiere decir «maestro» o «profesor» y *haku*, «hermano mayor» o «tío».
4. *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 62.
5. *Sho*, literalmente «naturaleza» o «esencia», quiere decir el estado natural, o una función natural, en la realidad concreta. Por ejemplo, en el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho», el Maestro Dogen explica *bussho*, «naturaleza búdica», como el estado de la acción.
6. El Maestro Bodhidharma llegó a China en la época de la dinastía Liang (502-557). Véase el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji».
7. *Hyojo*, utilizado con frecuencia en la frase *hyojo-shin*, «mente normal» o «mente de cada día». Véase, por ejemplo, el párrafo inicial del capítulo 22 (volumen 2), «Bussho».
8. Piensan que la manifestación real de la mente y la naturaleza, realizada por la acción en sí, se refiere a una explicación intelectual.
9. El Maestro Daie Soko (1089-1163), sucesor del Maestro Engo Kokugon. Su vida aparece registrada en el capítulo 75 (volumen 4), «Jisho-zanmai». Sus obras incluyen el *Daie Shobogenzo* (El Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma de Daie). Era un instigador del *koan* zen (el cual se basa en la consideración intencional de preguntas y respuestas) como opuesto al *mokusho* zen (zazen silencioso, reflexivo) defendido por su contemporáneo el Maestro Wanshi Shogaku.
10. *Kensho*. Estos caracteres, bastante infrecuentes, literalmente significan «hilo azul». Representan las hebras de dicho color utilizadas en los tiempos antiguos para encuadernar los textos chinos. Dichas palabras, por tanto, son un símbolo concreto de los pensamientos.
11. *Bussho*. Véase el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho».
12. *Hossho*. Véase el capítulo 54, «Hossho».
13. *Nyoze-so* aparece en el capítulo «Hoben» («Los medios hábiles») del Sutra del Loto (SL 1.68). Véanse también el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke», y el capítulo 50, «Shoho-jisso».
14. *Shokai*. *Sho* significa «experiencia». *Kai* quiere decir «compromiso», «promesa», «acuerdo» o «acuerdo vinculante» y, por extensión, el estado que es exactamente idéntico al del Buddha Gautama. Véase también el capítulo 16 (volumen 1), «Shisho».
15. Ser consciente de que algo se ha ido no es haberlo olvidado.
16. *Kojo no kanreisu*, las palabras del Maestro Obaku Kiun comentadas en profundidad por el Maestro Dogen en el párrafo final del capítulo 28 (volumen 2), «Butsu-kojo-no-ji».

17. La expresión *shinsen-shingo*, «antes del cuerpo y después del cuerpo», representa la reflexión intuitiva que precede y sigue inmediatamente a la acción. Al mismo tiempo, sugiere la continuación interminable del esfuerzo budista en la eternidad.
18. El Maestro Bodhidharma le habla al Maestro Taiso Eka.
19. *Shokai*. Véase la nota 14.
20. *Mu* expresa una negación general. Al mismo tiempo, literalmente quiere decir «no hay nada» o «no tengo nada».
21. *Keitokudentoroku*, capítulo 3.
22. *Sokai*, una variación de *shokai* (véase la nota 14). *So* expresa la relación mutua entre dos factores.
23. Koko, literalmente «Maestro Ko». El primer «ko» proviene del nombre Soko, y el segundo es un título que no se utiliza generalmente entre los monjes.
24. *Wakuri-wakumen*. En la historia, «interior» es *rimen*, traducido como «dentro». *Ri* quiere decir «parte trasera» o «interior». *Men* significa «cara» o «superficie». En el relato, el compuesto *rimen* se utiliza de manera coloquial, pero el Maestro Dogen separa los caracteres *ri* y *men* con *waku... waku...*, que quiere decir «o... o...» o «unas veces... y otras veces...». Por tanto, sugiere la realidad como la combinación de un contenido significativo («interior») y la forma objetiva («superficie»).
25. *Unin*, traducido en la historia como «hay alguien». *U* significa «hay» o «existencia» y *nin*, «persona» o «humano».
26. *Ninu*. Al invertir el orden de los caracteres de la historia, el Maestro Dogen sugiere de nuevo dos facetas de la realidad: la idea de que exista alguien y la existencia concreta de un ser humano.
27. *Menri-shin setsu*, literalmente «la cara (o superficie)/interior-la mente exponiendo».
28. *Menri-sho setsu*, literalmente «la cara (o superficie)/interior-la naturaleza exponiendo».
29. *Ubussho*, «tener la naturaleza búdica» o «la naturaleza búdica como existencia concreta», y *mubussho*, «estar sin la naturaleza búdica» o «la naturaleza búdica como el estado de estar sin», se explican detalladamente en el capítulo 22 [volumen 2], «Bussho». En esta frase, el Maestro Dogen nos recomienda realizar el *sho* de *sesshin-sessho* como el *sho* de *bussho* (no como un concepto, sino como un estado verdadero con dos caras).
30. *Munin* se contrasta con *unin* en la historia (véase la nota 25). «La exposición de la mente y la exposición de la naturaleza sin haber nadie» sugiere la manifestación del estado budista por naturaleza.
31. *Mi-to-denchi*. *Mi* significa «no todavía», *to*; «alcanzar», y *den*, que quiere decir «campo de arroz», a menudo representa una fuente de felicidad (como, por ejemplo, en el poema de alabanza del *kaṣāya* que dice: «¡Manto sin forma, campo de la felicidad!»). Por su parte, *chi* significa «tierra» o «suelo», y «estado [del cuerpo-y-mente]».
32. *Setsu shin-mu-nin*, literalmente «exponer la-mente-sin-persona». Por ejemplo, en el capítulo 3 (volumen 1), «Genjo-koan», el Maestro Dogen nos recomienda realizar el estado en el cual nos olvidamos de nosotros mismos.

33. *Munin sesshin*, literalmente «ninguna persona exponiendo la mente». Por ejemplo, en el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki», el Maestro Dogen enseña que las voces del valle del río y la forma de las montañas manifiestan la mente búdica.
34. *Sesshin-zenin*, literalmente «exponer la mente-persona concreta».
35. *Zenin-sesshin*, literalmente «una persona concreta expone la mente». Por ejemplo, en el capítulo 72, «Zanmai-o-zanmai», el Maestro Dogen dice que sentarse en la postura del loto es el sello de la mente del Buddha.
36. Citado en el *Rinzaizenjigoroku* (Crónica de las palabras del Maestro Zen Rinzai Gigen).
37. *Mi-to-santetsu-chi*. Alude a la frase paralela comentada en la nota 31. Aquí el Maestro Dogen sustituye *den*, «campo de arroz», por *santetsu*, «explorar lo definitivo».
38. *Nari. Ri*, literalmente «parte trasera» o «interior» (véase la nota 24), quiere decir un lugar concreto o una situación concreta.
39. Puesto que no entienden que el recto y directo estado budista es como el estado de un niño que pregunta «¿quién es?», reconocen como verdaderos discípulos del Buddha a gente que genera complicados malentendidos en su enseñanza.
40. *Shiku*, «frase muerta», quiere decir un comentario que no tiene un sentido vital, concreto o práctico. Los practicantes ordinarios no advierten el verdadero significado de la sencilla pregunta del Maestro Somitsu.
41. *Saidan*, «desconectado», quiere decir momentáneo. Cada punto del tiempo está desconectado de los otros instantes del pasado y del futuro, y por ello todos los procesos son momentáneos.
42. *Ko[re] ta [zo]*, o *zesui*, «¿quién es?», «¿quién concretamente?» o «es "quién"», puede interpretarse al menos de dos formas: como una invitación directa a que el Maestro Tozan haga sus palabras más concretas («¿quién es?» o «¿quién concretamente?») y como una negación de la posibilidad de expresar con palabras el estado de una persona que expone la mente y expone el estado natural («es "quién"»). Esta frase indica que la palabra *zesui* es la misma en ambos casos, pero con distintos significados.
43. *Shichu-toku-katsu*. En la historia, leído como *shichu [ni] katsu [o] e[tari]*, estos caracteres sugieren el significado «en la muerte he vuelto a la vida». Sin embargo, la interpretación del Maestro Dogen es que no hay un sujeto personal en la expresión *shichu*, la cual literalmente significa «el interior de la muerte» y, por tanto, «el estado real de la muerte» o «la muerte en sí». En el contexto de la historia, «muerte» representa la extinción instantánea de todos los miedos y las preocupaciones.
44. En otras palabras, el estado equilibrado de la acción (no un sujeto personal) expone la mente y expone la naturaleza.
45. Sugiere el problema del apego a tener por meta el desapego.
46. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
47. Es decir, 1243.

Capítulo 49

Butsudo

La verdad budista

Comentario: *butsu* significa «*buddha*» y *do*, «vía» originalmente, pero también «moral» y «la verdad». De modo que *butsudo* quiere decir «la verdad del Buddha» o «la verdad budista». Este concepto es primordial en el marco teórico del Maestro Dogen, por lo cual resulta útil examinarlo en relación con cada una de las cuatro fases de la filosofía budista: en la primera (subjetiva), la verdad se encarna en el sistema filosófico; en la segunda (objetiva), en el mundo exterior o la naturaleza; en la tercera (basada en la acción), en la conducta ética o la moral cotidiana, es decir, en la vida común tal y como la vivimos, y en la última fase, en lo inefable o lo complejo (el estado en zazen o la realidad en sí misma). Sin embargo, en este capítulo el Maestro Dogen no pretende explicar tales acepciones de «la verdad budista». Simplemente asevera que hay un solo budismo: aquel establecido por el Buddha Gautama. Basándose en ello, aunque puedan existir diversas sectas budistas no es necesario utilizar sus nombres. El Maestro Dogen insiste en que decir «la verdad budista» o «budismo» es suficiente y que denominaciones tales como «secta Unmon», «secta Hogen», «secta Igyo», «secta Rinzai» o «secta Soto» son inapropiadas. Normalmente se piensa que el Maestro Dogen pertenece a la secta Soto, pero él mismo desaprobaba el uso de esta expresión.

****

[152] El *buddha* eterno Sokei[1] en una ocasión proclama a la asamblea: «Desde Eno hasta los Siete Buddhas hay cuarenta patriarcas».[2] Cuando investigamos estas palabras, desde los Siete Buddhas hasta Eno hay cuarenta *buddhas*. Cuando contamos los *buddhas* y los patriarcas, los contamos así. Cuando los contamos así, los Siete Buddhas son siete patriarcas y los treinta y tres patriarcas son treinta y tres *buddhas*. La intención de Sokei es así. Esta es la instrucción correcta y tradicional del Buddha. Solamente los legítimos sucesores de la auténtica transmisión han recibido la auténtica transmisión de este método de recuento. Desde el Buddha Śākyamuni hasta Sokei hay treinta y cuatro patriarcas. Cada una de las transmisiones entre estos patriarcas budistas es como Kāśyapa[3] encontrándose con el Tathāgata y como el Tathāgata recibiendo a Kāśyapa. Justamente igual que el Buddha Śākyamuni aprende en la práctica bajo el Buddha Kāśyapa, cada profesor y [cada] discípulo existe en el presente. Por tanto, el tesoro del verdadero ojo del Dharma ha sido transmitido personalmente de legítimo sucesor a legítimo sucesor, y la verdadera vida del Dharma del Buddha no es otra que esta auténtica transmisión. El Dharma del Buddha, puesto que es auténticamente transmitido así, es perfectamente legítimo en su transmisión. Siendo esto así, las virtudes y la esencia central de la verdad del Buddha han sido proporcionadas impecablemente. Han sido transmitidas desde la India en el oeste hasta las Tierras del Este, [a lo largo de] ciento ocho mil *ri*, y han sido transmitidas desde el momento en el que el Buddha estaba en el mundo hasta hoy, [durante] más de dos mil años. La gente que no aprende esta verdad en la práctica habla al azar y equivocadamente. Llaman arbitrariamente al tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana aquello que ha sido auténticamente transmitido por los patriarcas budistas [como] «la secta Zen», llaman al maestro ancestral «el patriarca zen», llaman a los practicantes «estudiantes zen» o «estudiantes de *dhyāna*»[4] y algunos de ellos se llaman sí mismos «escuelas Zen». Todos estos son brotes y hojas enraizados en una visión distorsionada. Aquellos que arbitrariamente se llaman a ellos mismos por el nombre «secta Zen», el cual jamás existió en la India en el oeste ni en las Tierras del Este, desde el pasado hasta el presente, son demonios que pretenden destruir la verdad del Buddha. Son los enemigos no invitados de los patriarcas budistas.

[154] El *Rinkanroku*[5] de Sekimon dice:

> Bodhidharma fue primero de la tierra de la dinastía Liang a la tierra de la dinastía Wei. Pasó por el pie de la montaña Suzan y descansó su bastón en el [templo] Shorin. Simplemente se sentó en la quietud de cara al muro, y solo eso –no estaba aprendiendo la meditación zen–. Continuó esto durante mucho tiempo, pero nadie pudo comprender el motivo, y por ello vieron a Bodhidharma como practicando la meditación zen. Ahora, *dhyāna*[6] es solo una de muchas prácticas: ¿cómo podría ser todo lo que había para el Santo? A pesar de todo, basándose en este [malentendido] los cronistas de ese momento posteriormente lo registraron entre aquellos que estaban aprendiendo la meditación zen: lo agruparon junto a gente [que era] como árboles marchitos y cenizas muertas. Sin embargo, el Santo no se detuvo en [la práctica de] *dhyāna*; y al mismo tiempo, por supuesto, no fue contra [la práctica de] *dhyāna* –justamente al igual que el arte de la adivinación surge del yin y el yang sin ir contra el ying ni el yang.[7]

[155] Llamarle el vigésimo octavo patriarca se basa en que [Mahākāśyapa] sea el primer patriarca. Contando desde el Buddha Vipaśyin[8] es el trigésimo quinto patriarca. La experiencia de la verdad de los Siete Buddhas y los veintiocho patriarcas no debería limitarse necesariamente a *dhyāna*. Por eso, el maestro del pasado dice: «*Dhyāna* es solo una de muchas prácticas: ¿cómo podría ser todo lo que había para el Santo?». Este maestro del pasado ha visto a poca gente y ha penetrado en el santuario interior de los patriarcas ancestrales, y por ello tiene estas palabras. A lo largo del gran reino de Song en estos días [una persona tal] podría ser difícil de encontrar y difícilmente podría existir en absoluto. Incluso aunque [lo importante sea] *dhyāna*, nunca deberíamos utilizar el nombre «secta Zen». Aún más, *dhyāna* nunca tiene toda la importancia del Dharma del Buddha. Sin embargo, aquellos que intencionadamente llaman a la gran verdad que ha sido auténticamente transmitida de *buddha* a *buddha* «la secta Zen» nunca han visto la verdad del Buddha ni en sueños, nunca la han escuchado ni en sueños y nunca han recibido su transmisión ni en sueños. No admitas que el Dharma del Buddha

pueda existir incluso entre la gente que reclame ser «la secta Zen». ¿Quién se ha inventado el nombre «secta Zen»? Ninguno de los *buddhas* ni de los maestros ancestrales ha usado jamás el nombre «secta Zen». Recuerda, el nombre «secta Zen» ha sido ideado por demonios y diablos. Las mismas personas que se han llamado con un nombre utilizado por demonios y diablos pueden ser una panda de demonios; no son los hijos ni los nietos de los patriarcas budistas.

> **[157]** El Honrado por el Mundo, ante una asamblea de millones en el pico del Buitre, toma una flor de *uḍumbara* y guiña [un ojo]. La asamblea está completamente en silencio. Solo el rostro del Venerable Mahākāśyapa se ilumina con una sonrisa. El Honrado por el Mundo dice: «Poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana; junto con el manto *saṃghāṭī*,[9] yo los transmito a Mahākāśyapa».[10]

La transmisión del Honrado por el Mundo a Mahākāśyapa es «poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana». Además de esto no hay un «poseo la secta Zen y la transmito a Mahākāśyapa». Él dice «junto con el manto *saṃghāṭī*»; no dice «junto con la secta Zen». En consecuencia, el nombre «secta Zen» nunca es escuchado mientras el Honrado por el Mundo está en el mundo.

[158] En aquel tiempo, el Primer Patriarca[11] se dirige al Segundo Patriarca: «La suprema y sutil verdad de los *buddhas* es perseverar durante vastos *kalpas* en la conducta difícil y la conducta dolorosa, y ser capaz de soportar lo que es difícil de soportar. ¿Cómo podría uno esperar buscar el verdadero vehículo con la pequeña virtud y la pequeña sabiduría, y con una mente trivial y presuntuosa?».[12] En otra ocasión dice: «El sello del Dharma[13] de los *buddhas* no se consigue de otra gente». Y en otra ocasión dice: «El Tathāgata transmitió el tesoro del verdadero ojo del Dharma a [Mahā]kāśyapa».

[159] Lo que ahora se ha indicado es «la suprema y sutil verdad de los *buddhas*, el tesoro del verdadero ojo del Dharma y el sello del Dharma de

los *buddhas*». En este momento, no ha habido ningún ejemplo en absoluto del uso del nombre «secta Zen» ni se ha escuchado ninguna causa de utilizar el nombre «secta Zen» o condición para ello. Este «tesoro del verdadero ojo del Dharma» se ha pasado en la transmisión cara-a-cara mediante el levantamiento de una ceja y el guiño de un ojo; ha sido dado con el cuerpo, la mente, los huesos y la médula; ha sido transmitido y recibido «antes del cuerpo y después del cuerpo»[14] y ha sido transmitido y recibido «en la mente y fuera de la mente».[15] El nombre «secta Zen» no se escucha en la orden del Honrado por el Mundo y Mahākāśyapa, el nombre «secta Zen» no se escucha en la orden del Primer Patriarca y el Segundo Patriarca, el nombre «secta Zen» no se escucha en la orden del Quinto Patriarca y el Sexto Patriarca y el nombre «secta Zen» no se escucha en las órdenes de Seigen y Nangaku.[16] No hay nada que indique quién comenzó a utilizar el nombre ni desde qué momento. Las personas que pretenden destruir el Dharma y robar el Dharma, a quienes no podría enumerarse como practicantes incluso aunque estuvieran entre los practicantes, pueden haber iniciado el nombre en secreto. Si los practicantes de épocas posteriores utilizaran arbitrariamente el nombre que los patriarcas budistas nunca han permitido, corromperían el linaje de los patriarcas budistas. Aún más, parecerá haber otro método llamado «la secta Zen» además del método de los *buddhas* y los patriarcas. Si hay algún método que es diferente de la verdad de los patriarcas budistas, puede ser un método de los no-budistas. Ya como los hijos y nietos de patriarcas budistas, deberíamos aprender en la práctica los huesos, la médula y las características faciales de los patriarcas budistas. Nos hemos dedicado a la verdad de los patriarcas budistas; no deberíamos huir de este lugar y aprender el no-budismo. Hemos conservado el pocas veces conservado cuerpo-y-mente de un ser humano. Esto es por la virtud de buscar la verdad en el pasado. Si, habiendo recibido esta influencia benevolente, equivocadamente promovemos el no-budismo, no estaremos devolviendo la benevolencia de los patriarcas budistas. En el gran Song, en tiempos recientes, la gente común a lo largo del país ha oído este nombre incorrecto «secta Zen», y por eso el vulgo utiliza normalmente los nombres incorrectos «secta Zen», «secta Bodhidharma» y «secta Mente del Buddha», cuyos rumores rivalizan por ser escuchados y por perturbar la verdad del Buddha. Estos [nombres] son las confundidas expresiones de

gente que nunca ha conocido la gran verdad de los patriarcas budistas y que ni percibe ni cree que el tesoro del verdadero ojo del Dharma siquiera exista. ¿Cómo podría alguien que conoce el tesoro del verdadero ojo del Dharma llamar a la verdad del Buddha con un nombre incorrecto?

[162] Por esta razón...

El Gran Maestro Musai[17] del templo Sekito-an, en la montaña Nangakuzan, en la enseñanza formal en la sala del Dharma se dirige a la asamblea de la manera siguiente: «Mi puerta del Dharma[18] ha sido transmitida y recibida de *buddhas* pasados; eso es, sin comentar el estado equilibrado del zen o la diligencia,[19] solamente dominar la sabiduría del Buddha».[20]

Recuerda, los patriarcas budistas que poseen la auténtica transmisión de los Siete Buddhas y diversos *buddhas* hablan así. Las únicas palabras realizadas son «mi puerta del Dharma ha sido transmitida y recibida de *buddhas* pasados». No hay realización de las palabras «mi secta Zen ha sido transmitida y recibida de *buddhas* pasados». Sin distinguir ejemplos separados de «el estado equilibrado del zen o la diligencia», él hace que nosotros «dominemos solamente la sabiduría del Buddha». Eso que él ha dominado solamente –sin rechazar el estado equilibrado del zen ni la diligencia– es la sabiduría del Buddha. Esto es expresado como «poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y lo transmito».[21] El «mi»[22] [de Sekito] es el «poseo»[23] del Buddha. «La puerta del Dharma» es el «Dharma correcto». «Mi», «mi posesión» y «mi médula»[24] son «la transmisión»[25] que «tú has logrado».[26] El Gran Maestro Musai es un discípulo del patriarca fundador Seigen, el único que ha entrado en el santuario interior de Seigen. Y es el hijo del Dharma del *buddha* eterno Sokei, quien afeitó su cabeza.[27] Así que el *buddha* eterno Sokei es su antepasado y su padre, y el patriarca fundador Seigen es su hermano mayor y su profesor. Como un héroe en la verdad del Buddha y en la orden de los patriarcas, el Gran Maestro Musai del templo Sekito-an está solo. Nada más que Musai ha dominado la auténtica transmisión de la verdad del Buddha: cada cumplimiento y cada elemento de realización de sus palabras es la atemporalidad de un *buddha* eterno y la eterna cualidad presente de un *buddha* eterno. Deberíamos verle como el tesoro del verdadero ojo del Dharma y no deberíamos compararle con otros. Que la gente que

no sabe le compare con Daijaku de Kozei[28] es un error. Así que recuerda, la verdad del Buddha transmitida y recibida de *buddhas* pasados ni siquiera se llama «el estado equilibrado del zen»: ¿cuánto menos podría ser llamada «la secta Zen» o tratada como tal? Recuerda claramente, llamarla «la secta Zen» es el error más desmesurado. Las personas ineptas, pensando que [la verdad del Buddha] podría ser como una secta materialista[29] o [como] una secta no-materialista,[30] lamentan que a menos que se dé un nombre a una secta es como si no hubiera nada que aprender. La verdad del Buddha no puede ser así. Deberíamos estar absolutamente seguros de que [la verdad del Buddha] nunca ha sido llamada «la secta Zen». Sin embargo, la gente común de tiempos recientes, en su ignorancia, no conoce las antiguas costumbres, y la gente que no ha recibido la transmisión de *buddhas* pasados dice equivocadamente: «Dentro del Dharma del Buddha están los linajes y costumbres de las cinco sectas». Esta es una degeneración que se ha dejado para que siga su curso natural. No ha habido una persona ni media persona que la redima. Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, es el primero que ha mostrado pena por esta situación. Esta es su misión como ser humano y es su dominio del Dharma.

[166] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, en la enseñanza formal en la sala del Dharma, se dirige a la asamblea de la manera siguiente: «Que los individuos de hoy solamente hablen de que hay diferencias entre las costumbres de los linajes Unmon, Hogen, Igyo, Rinzai, Soto, etcétera, no es el Dharma del Buddha y no es la verdad del maestro ancestral».

La realización de estas palabras es difícil de encontrar [una sola vez] en mil años, pues solamente mi difunto maestro expresa eso, y es difícil de escuchar a lo largo de las diez direcciones, pues solamente su orden consumada escucha eso. Siendo esto así, entre mil monjes no hay un [solo] oído que escuche ni un [solo] ojo que vea; ¿cuánto menos hay alguien que escuche con toda la mente y cuánto menos hay alguien que escuche con el cuerpo? Incluso si escucharon con todo su cuerpo-y-mente durante cientos de millones de miríadas de *kalpas*, nunca pudieron utilizar el exhaustivamente realizado cuerpo-y-mente de mi difunto maestro para escuchar, experimentar, confiar y liberarse. Es lamentable que todo el mundo a lo largo de las

diez direcciones del gran reino de Song haya considerado que mi difunto maestro está a la par con los viejos veteranos de otros distritos. ¿Deberíamos ver que la gente que piensa así está dotada con ojos? O ¿deberíamos verles como no dotados con ojos? Además, algunos han considerado que mi difunto maestro está a la par con Rinzai y Tokusan. Hay que decir que esta gente nunca ha visto a mi difunto maestro y nunca se ha encontrado con Rinzai. Antes de que realizara postraciones a mi difunto maestro, el *buddha* eterno, yo había intentado investigar las profundas enseñanzas de las cinco sectas, pero después de realizar las postraciones a mi difunto maestro, el *buddha* eterno, conocí claramente el principio de que las cinco sectas son nombres arbitrarios. Siendo esto así, cuando el Dharma del Buddha floreció en el gran reino de Song no había nombres de cinco sectas. Nunca hubo un ancestro que proclamara los nombres de cinco sectas o que mencionara costumbres de sectas. Desde que el Dharma del Buddha se ha debilitado, se han producido arbitrariamente los nombres de cinco sectas. La situación es así porque la gente es negligente al aprender en la práctica y no [es] entusiasta al buscar la verdad. A cada monje particular que busque el dominio real en la práctica le hago una seria advertencia: no mantengas los nombres arbitrarios de las cinco sectas y no conserves ningún concepto de los linajes o costumbres pertenecientes a las cinco sectas. Cuánto menos deberían estar allí «las tres clases de profundidad»,[31] «los tres núcleos»,[32] «los cuatro pensamientos»,[33] «las cuatro relaciones entre la reflexión y la acción»,[34] «las nueve normas»,[35] etcétera. Cuánto menos deberían estar allí «las tres frases»,[36] «las cinco posiciones relativas»[37] y «las diez clases de verdadera sabiduría compartida».[38] La verdad del Anciano Maestro Śākyamuni no es un pequeño pensamiento como este, y no considera que pensar así sea estupendo. [Estas] palabras nunca han sido realizadas. No han sido escuchadas en el [templo] Shorin ni en [la montaña] Sokei. Es lamentable que sean repetidas por jóvenes que, en la presente época degenerada, no escuchan el Dharma, siendo oscuros su cuerpo-y-mente y [sus] ojos. Los hijos y los nietos de los patriarcas budistas, y sus embriones, no deben expresar tales palabras. Los maestros que conservan el estado de los patriarcas budistas y moran en él nunca han permitido que se escuchen estas palabras de demencia. Recientes profesores de segunda categoría, gente que nunca ha escuchado toda la verdad del Dharma

del Buddha, que carece de la completa entrega a la verdad de los patriarcas y que es ignorante en relación con su propio estado, excesivamente orgullosos de una o dos simples minucias, establecen nombres de sectas como aquellas mencionadas anteriormente. Una vez que los nombres de las sectas se establecen, los hijos pequeños, puesto que no han aprendido la Vía para buscar la sustancia, siguen en vano a la sombra. No tienen el espíritu que venera a los antiguos: tienen el comportamiento que es corrompido por las costumbres seculares. Incluso la gente secular advierte de la vileza de seguir las costumbres seculares del mundo.

[172] El rey Bunno[39] le pregunta al ministro Taiko: «¿Cómo es que aunque un señor se empeñe en emplear a sabios, no [solo no] recoge el beneficio sino que el desorden social se hace cada vez más radical, colocando [a la nación] en peligro?».

Taiko dice: «Emplea a sabios pero no los utiliza. Así que aunque emplee sabios consejeros de nombre, no consigue el verdadero efecto de su sabiduría».

Bunno dice: «¿Dónde yace el error?».

Taiko dice: «El error está en la afición [del señor] a utilizar a aquellos que son elogiados por el mundo, en lugar de obtener para sí verdaderos sabios».

Bunno dice: «¿Qué quiere decir que guste utilizar a aquellos que son elogiados por el mundo?».

Taiko dice: «Que guste utilizar a aquellos que son elogiados por el mundo es pensar que el ignorante [es] sabio, pensar que el tonto [es] inteligente, pensar que el desleal [es] leal y pensar que el sospechoso [es] fiable. Si el señor ve a aquellos que son elogiados por el mundo como sabios e inteligentes y ve a aquellos que son denostados por el mundo como indignos, la gente que tiene muchos cómplices avanzará y la gente que tiene pocos cómplices retrocederá. Así, cuando los falsos se unen y bloquean a los sabios, los leales criados mueren sin cometer crimen alguno y los falsos criados utilizan falsas reputaciones para buscar posición en la corte. Por estas razones el desorden social se hace cada vez más radical y por eso la nación no puede escapar del peligro».[40]

[173] Incluso la gente secular se lamenta por ello cuando su nación y sus principios están en peligro. Cuando el Dharma del Buddha y la verdad del Buddha están en peligro, los discípulos del Buddha deben lamentarlo inevitablemente. La causa del peligro es el seguir caprichoso de las costumbres del mundo. Cuando escuchamos los elogios del mundo no encontramos verdaderos sabios. Si queremos encontrar verdaderos sabios deberíamos adoptar una estrategia de sabiduría que ilumine el pasado y mire hacia el futuro. Aquellos que son elogiados por el mundo no siempre son sabios y no [siempre son] sagrados. Aquellos que son denostados por la gente secular no siempre son sabios y no [siempre son] sagrados. Observando tres veces el caso en el cual los sabios invitan al vilipendio y el caso en el cual los falsos son elogiados, no deberíamos confundir esos casos. No utilizar a los sabios es la pérdida de la nación, y utilizar a los indignos es un asunto para el arrepentimiento de la nación. El presente establecimiento de los nombres de cinco sectas es una aberración del mundo secular. Aquellos que siguen las costumbres de este mundo secular son muchos, pero aquellos que han entendido lo secular como lo secular son pocos. Deberíamos ver a aquellos que reforman lo secular como santos. Seguir lo secular puede ser la máxima necedad. ¿Cómo podría la gente que está dispuesta a seguir lo secular conocer el verdadero Dharma del Buddha? ¿Cómo podrían convertirse en *buddhas* y convertirse en patriarcas? [El Dharma del Buddha] ha sido recibido de legítimo sucesor a legítimo sucesor desde los Siete Buddhas: ¿cómo podría esto ser similar al establecimiento de las cinco versiones del Vinaya[41] por la gente de la India cuyo entendimiento dependía de frases? Así que recuerda, los maestros ancestrales que convirtieron la vida correcta del Dharma del Buddha en [sus propias] vidas correctas nunca han dicho que haya cinco sectas. Alguien que aprende que hay cinco sectas en el budismo no es un auténtico sucesor de los Siete Buddhas.

[175] Mi difunto maestro se dirige a la asamblea: «En los años recientes, la verdad de los patriarcas se ha degradado. Las pandas de demonios y los animales son muchos. Discuten frecuentemente los linajes y costumbres de cinco sectas. Eso es muy angustioso, muy angustioso».

Así, claramente las veintiocho generaciones de la India en el oeste y los veintidós patriarcas de China en el este nunca han proclamado cinco sectas. Todos los maestros ancestrales que son aptos para ser llamados maestros ancestrales son así. Aquellos que apoyan los nombres de cinco sectas, reclamando que cada secta tiene su propio principio fundamental, son aquellos que «engañan y defraudan a la gente del mundo» y son aquellos de «escaso conocimiento y pobre entendimiento». Si todo el mundo en el budismo establecía su propia verdad particular, ¿cómo podría haber llegado hasta la actualidad la verdad del Buddha? Mahākāśyapa habría establecido una propia y Ānanda habría establecido una propia. Si el principio del establecimiento independiente fuera el camino correcto, el Dharma del Buddha se habría extinguido en los primeros días en la India. ¿Quién podría venerar los principios que los individuos hubiesen establecido independientemente? Entre los principios que los individuos hubiesen establecido independientemente, ¿quién podría decidir entre lo verdadero y lo falso? De ser incapaces de decidir lo verdadero y lo falso, ¿quién podría considerar que [un principio] fuera el Dharma del Buddha o no fuera el Dharma del Buddha? Sin clarificar esta verdad es difícil llamar budismo a algo. Los nombres de las cinco sectas no fueron establecidos durante las vidas de los respectivos maestros ancestrales. Desde las muertes de los maestros ancestrales que son llamados los maestros ancestrales de las cinco sectas, restos flotantes en las corrientes de sus linajes –personas cuyos ojos no estaban clarificados y cuyos pies no caminaban– han establecido los nombres sin preguntar a sus padres y yendo contra sus antepasados. El principio es evidente y cualquiera puede conocerlo.

[177] El Maestro Daien[42] de la montaña Daiizan[43] es un discípulo de Hyakujo Daichi[44] y vive como maestro de la montaña Isan en la época de Hyakujo, pero nunca dice que el Dharma del Buddha deba llamarse la secta Igyo.[45] Y Hyakujo no le dice a Isan «desde tu tiempo, viviendo como maestro de la montaña Isan, en adelante deberías utilizar el nombre "secta Igyo"». Ni el maestro[46] ni el patriarca[47] utilizan el nombre, y por ello deberíamos recordar que es un nombre equivocado. E incluso aunque la gente arbitrariamente utilice su nombre en el título de una secta, no deberíamos destacar

necesariamente a Kyozan.[48] Si fuera apropiado [que Isan y Kyozan] llamaran [a las sectas] por sus propios nombres, utilizarían sus propios nombres. Puesto que no es apropiado utilizar los nombres personales, los nombres personales no fueron utilizados en el pasado y los nombres personales no se utilizan hoy. Nosotros no hablamos de la secta Sokei, la secta Nangaku, la secta Kozei o la secta Hyakujo.[49] Era imposible que Isan, en su época, difiriera de Sokei; no podía ni superar a Sokei ni igualarse a Sokei. Y la relación entre Kyozan y una palabra o media frase dicha por Daii no siempre es un bastón llevado en los hombros de dos personas.[50] Si la gente fuera a establecer el nombre de una secta, debería llamarla la secta Isan o debería llamarla la secta Daii. Nunca ha habido ninguna razón para utilizar el nombre «secta Igyo». Si fuera apropiado utilizar el nombre «secta Igyo», el nombre debería haber sido utilizado cuando los dos venerables patriarcas estaban en el mundo. ¿Qué obstáculo fue aquel que les hizo no utilizar un nombre que podrían haber utilizado cuando estaban en el mundo? Aquellos que van contra la verdad de su padre[51] y su antepasado[52] y utilizan el nombre «secta Igyo», el cual no se utilizó cuando los dos estaban en el mundo, son hijos y nietos desleales. Este nombre no es ni la esperanza original del Maestro Zen Daii ni la intención original del Anciano Kyozan. No tiene una auténtica transmisión de un verdadero maestro. Es evidente el hecho de que ese es un nombre erróneo utilizado por un grupo de personas equivocadas. Nunca dejes que se escuche a lo largo de todo el universo en las diez direcciones.

[180] El Gran Maestro Esho,[53] abandonando una escuela de lectura de sutras, se hizo discípulo de Obaku.[54] Probó el bastón de Obaku en tres ocasiones, [recibiendo] sesenta golpes en total, y realizó el estado de realización mientras practicaba en la orden de Daigu.[55] En la historia, reside como maestro del templo Rinzai-in en Chinshu. Aunque todavía no ha realizado perfectamente la mente de Obaku, no dice una palabra, ni dice media palabra, refiriéndose a que el Dharma del Buddha que ha recibido deba llamarse secta Rinzai; no [lo dice] levantando un puño y no [lo dice] levantando un espantamoscas. Sin embargo, los restos flotantes entre los miembros de su orden, sin perseverar en la conducta de su padre y sin mantener el Dharma del Buddha, pronto establecen equivocadamente el nombre «secta Rinzai».

Si se hubiera inventado durante la vida humana del Gran Maestro Esho, habría habido [una] discusión para prevenir el establecimiento de ese nombre –puesto que claramente va contra la enseñanza del mismo patriarca ancestral–. Por otra parte, cuando Rinzai va a morir, le confía [el Dharma] al Maestro Zen Sansho Enen,[56] diciéndo[le]: «Después de mi muerte no destruyas el tesoro del verdadero ojo del Dharma del maestro». Enen dice: «¿Cómo podría osar destruir el tesoro del verdadero ojo del Dharma del maestro?». Rinzai dice: «Si alguien te pregunta de repente, ¿qué le contestarás?». Enen suelta inmediatamente un grito. Rinzai dice: «¿Quién hay ahí que sepa que mi tesoro del verdadero ojo del Dharma, el cual está pasando a este burro ciego, será destruido?».[57]

[182] Las palabras dichas por maestro y discípulo son así. Rinzai nunca dice «no destruyas mi secta Zen», nunca dice «no destruyas mi secta Rinzai» y nunca dice «no destruyas mi secta». Tan solo dice «no destruyas mi tesoro del verdadero ojo del Dharma». Deberíamos recordar claramente que la gran verdad auténticamente transmitida de *buddha* a *buddha* no debe ser llamada «la secta Zen» y no debe ser llamada «la secta Rinzai». Nunca debemos llamarla «la secta Zen» ni en sueños. Aunque la «cesación»[58] es la esencia y la forma del tesoro del verdadero ojo del Dharma, la transmisión se pasa así. «Ser destruido cuando se pasa a un burro ciego concreto» es verdaderamente el estado «¿quién sabe?» de la transmisión. En el linaje de Rinzai, Sansho está solo. No deberíamos asociarlo con sus hermanos mayores y más jóvenes en el Dharma ni vincularle a ellos; verdaderamente «su lugar está bajo una ventana luminosa».[59] La historia de Rinzai y Sansho es [una historia de] patriarcas budistas. La transmisión Rinzai de hoy es la transmisión del pico del Buitre de los viejos tiempos. En consecuencia, es evidente el principio de que no deberíamos utilizar el nombre «secta Rinzai».

[183] El Gran Maestro Kyoshin[60] de la montaña Unmonzan practicó en el pasado bajo el Venerable Patriarca Chin,[61] y por ello pudo haber sido un descendiente de Obaku. Después de eso, sucedió a Seppo. Este Maestro [Unmon] tampoco dice que el tesoro del verdadero ojo del Dharma deba llamarse «la secta Unmon». Pero miembros de su linaje, desconociendo

también que los nombres erróneos «secta Igyo» y «secta Rinzai» son nombres equivocados, han establecido el nuevo nombre «secta Unmon». Si la intención fundamental del Gran Maestro Kyoshin [era] aspirar a un nombre que estableciera una secta, entonces sería difícil afirmar que él era el cuerpo-y-mente del Dharma del Buddha. Cuando la gente utiliza ahora el nombre de la secta, es como si llamaran campesino a un emperador.[62]

[184] El Maestro Zen Dai Hogen[63] del templo Seiryo-in es el legítimo sucesor del [maestro del] templo Jizo-in[64] y un nieto del Dharma del [maestro del] templo Gensha-in:[65] posee la enseñanza fundamental y está sin equivocación [alguna]. Dai Hogen es el título de maestro que utiliza cuando firma [con] su nombre. No hay una palabra entre miles de palabras, ni un [solo] dicho entre miles de dichos, en los cuales haya defendido el establecimiento del nombre «secta Hogen», utilizando su propio título como título para el tesoro del verdadero ojo del Dharma. Sin embargo, [algunos] miembros de este linaje también han establecido el nombre «secta Hogen». Si Hogen pudiera tener [alguna] influencia en el presente, erradicaría decir el presente nombre erróneo «secta Hogen». Dado que el Maestro Zen Hogen ya ha fallecido no hay nadie que cure esta enfermedad. Incluso en los miles o decenas de miles de años sucesivos, las personas que deseen ser leales discípulos del Maestro Zen Hogen deben rechazar tratar este nombre «secta Hogen» como un nombre. Eso es permanecer fundamentalmente leal al Maestro Zen Dai Hogen. En general, los similares a Unmon y Hogen son los descendientes lejanos del patriarca fundador Seigen; a ellos se les ha transmitido los huesos de la verdad y se les ha transmitido la médula del Dharma.[66]

[186] El patriarca fundador Gran Maestro Gohon[67] recibió el Dharma de Ungan.[68] Ungan fue el legítimo sucesor del Gran Maestro Yakusan.[69] Yakusan fue el legítimo sucesor del Gran Maestro Sekito.[70] El Gran Maestro Sekito fue el único hijo del patriarca fundador Seigen: no hubo ningún segundo o tercer hijo igual que él; la conducta de la verdad fue auténticamente transmitida solo a él. Que la vida correcta de la verdad del Buddha haya sobrevivido en las Tierras del Este se debe a la virtud del Gran Maestro Sekito, que

ha recibido impecablemente la auténtica transmisión. El patriarca fundador Seigen, en la época del *buddha* eterno Sokei, enseñó en [la montaña] Seigen las enseñanzas de Sokei. Para que se le pidiera manifestarse en el mundo[71] mientras [Sokei] estaba en el mundo, y experimentar la manifestación en el mundo en aquella generación, debe haber sido un legítimo sucesor por encima de legítimos sucesores y un patriarca fundador entre patriarcas fundadores: no es cierto que el mejor camino se aprenda bajo el maestro de uno y el camino inferior sea manifestarse en el mundo. [Pero] los practicantes deberían tomar nota de que la media de aquellos días hoy sería excepcional. Cuando el *buddha* eterno Sokei iba a enseñar a los seres humanos y los dioses manifestando su *parinirvāṇa*,[72] Sekito, según cuenta la historia, se levanta de su asiento en la parte de atrás[73] y [le] pregunta en quién debería confiar como profesor. El *buddha* eterno entonces [le] dice: «Visita a [Gyo] shi». No [le] dice «visita a [E]jo». Siendo esto así, el tesoro del verdadero ojo del Dharma del *buddha* eterno es solo la auténtica transmisión del patriarca fundador Seigen. Aunque reconozcamos a los miembros excelentes de la orden que realizaron la verdad junto a él, el patriarca fundador camina solo como un miembro verdaderamente excelente.[74] El *buddha* eterno Sokei ha convertido a su propio hijo en el hijo de Seigen, quien, como padre del padre del padre del hijo [Tozan],[75] había logrado evidentemente la médula y era evidentemente el legítimo sucesor de los patriarcas ancestrales. El Gran Maestro Tozan, como el legítimo heredero de cuarta generación de Seigen, ha recibido la auténtica transmisión del tesoro del verdadero ojo del Dharma y ha abierto sus ojos a la sutil mente del nirvana. Además de esto, no hay ninguna transmisión separada ni ninguna secta separada. El gran maestro nunca ha mostrado a la asamblea ningún puño ni guiño [alguno] de un ojo que promoviera el uso del nombre «secta Soto». Además, no hubo restos flotantes mezclados con sus discípulos, y por ello no hubo ningún discípulo que utilizara el nombre «secta Tozan». ¿Cuánto menos podrían hablar de una «secta Soto»? El nombre «secta Soto» puede ser el resultado de incluir el nombre Sozan.[76] En tal caso, Ungo[77] y Doan[78] también tendrían que ser incluidos. Ungo es un maestro guía en el mundo humano y en los cielos, y es más venerable que Sozan. Podemos concluir que, en relación con este nombre «Soto», algún saco de piel apestoso perteneciente a un linaje secundario,

viéndose igual [que Tozan], se ha inventado el nombre «secta Soto». Verdaderamente, aunque el sol sea luminoso, es como si las nubes flotantes estuvieran oscureciéndolo desde abajo.

[189] Mi difunto maestro dice: «Ahora hay muchos que suben a los asientos del león de muchos distritos y muchos que actúan como profesores de seres humanos y dioses, pero no hay ninguno en absoluto que conozca las verdades del Dharma del Buddha». Por tanto, aquellos que compiten por apoyar una secta entre las cinco sectas, y que permanecen equivocadamente aferrados a las palabras entre dichos y palabras, son verdaderamente los enemigos de los patriarcas budistas. En otro caso, una escuela ha sido nombrada después del Maestro Zen Nan de Oryu,[79] y ha comenzado a llamarse «la secta Oryu», pero dentro de poco esa escuela conocerá su equivocación. En general, mientras el Honrado por el Mundo estaba en el mundo, nunca nombró una «secta del Buddha», ni nombró una «secta del pico del Buitre», ni habló de una «secta del parque Jetavana», ni habló de una «secta de Mi Mente», ni habló de una «secta Mente del Buddha». ¿En cuál de las palabras del Buddha se nombra una secta budista? ¿Por qué motivo la gente de hoy utiliza el nombre «secta Mente del Buddha»? ¿Por qué debería el Honrado por el Mundo llamar necesariamente a la mente una secta? Y ¿por qué inevitablemente debería relacionarse una secta con la mente? Si hay una secta Mente del Buddha, debería haber una secta Cuerpo del Buddha, debería haber una secta Ojo del Buddha, debería haber una secta Oído del Buddha, debería haber sectas para la nariz, la lengua, etcétera, del Buddha. Debería [también] haber una secta Médula del Buddha, una secta Huesos del Buddha, una secta Piernas del Buddha, una secta Reino del Buddha, etcétera. Ahora, no hay tales cosas. Recuerda, el nombre «secta Mente del Buddha» es un nombre falso. Cuando el Buddha Śākyamuni menciona que todos los *dharmas* a lo largo de todas las tierras búdicas en las diez direcciones son la forma real, y cuando proclama todas las tierras búdicas en las diez direcciones, no proclama que en las tierras búdicas en las diez direcciones haya establecido alguna secta. Si el nombrar las sectas fuera el método de los patriarcas budistas, habría tenido lugar en el reinado del Buddha. Si hubiera tenido lugar en el reinado del Buddha, el Buddha lo habría proclamado. Él

Buddha no lo proclamó. Claramente, no era una herramienta en el reinado del Buddha. Los patriarcas no hablan de ello. Claramente, no es un utensilio en el dominio de los patriarcas. No solo los demás podrían burlarse de ti, sino que además [podrías ser] frustrado por los *buddhas* e incluso [ser] la burla de ti mismo. De modo que, por favor, no le des nombres a sectas y no digas que hay cinco sectas en el Dharma del Buddha.

[193] Recientemente hubo un hombre infantil llamado Chiso[80] que hizo una colección de uno o dos dichos de maestros ancestrales y describió las cinco sectas. Llamó a [esta colección] Ojos de seres humanos y dioses.[81] La gente no la ha reconocido como lo que es; los principiantes y aprendices tardíos han pensado que es verdadera, e incluso hay algunos que la llevan escondida en su ropa. No es los ojos de los seres humanos y los dioses: oscurece los ojos de los seres humanos y los dioses. ¿Cómo podría tener la virtud de cegar el tesoro del verdadero ojo del Dharma? La [colección] ya mencionada, Ojos de seres humanos y dioses, fue editada por el monje veterano Chiso en Mannenji, en la montaña Tendaizan,[82] aproximadamente durante el décimo segundo mes lunar del [sexto año] de la era Junki.[83] Incluso una obra producida recientemente debería ser aprobada si sus palabras son ciertas. [Pero] esta es una obra desquiciada y ridícula. No tiene los ojos de aprender en la práctica ni los ojos de un viaje a pie. ¿Cuánto menos podría tener los ojos de encontrarse con patriarcas budistas? No deberíamos utilizarla. No deberíamos llamar [al autor] Chiso, que quiere decir «Sabio y Clarificado»: deberíamos llamarlo Gumo –«Ignorante y Oscuro»–. Uno que no conoce a una verdadera persona, y que no se encuentra con una persona, ha reunido dichos sin tomar los dichos de las personas que son gente verdadera. Está claro que no conoce a una persona.[84] La causa de que en China haya estudiantes de la enseñanza que utilicen los nombres de sectas fue la presencia de [maestros de] este y aquel [linaje] que pudieron rivalizar entre sí. Ahora, la transmisión del tesoro del verdadero ojo del Dharma de los patriarcas budistas ha pasado de legítimo sucesor a legítimo sucesor, con quienes no puede haber rival. No hay [otros maestros de] este y aquel [linaje] que puedan incluirse en la misma categoría. Aun así, hoy viejos veteranos poco fiables utilizan constantemente los nombres de sectas arbitrariamente. Tramando

[cosas] por sus propios intereses, no están conmocionados por la verdad del Buddha. La verdad del Buddha no es tu propia verdad del Buddha: es la verdad del Buddha de los patriarcas budistas y es la verdad del Buddha de la verdad del Buddha. El ministro Taiko le dice al rey Bunno: «Todo el país no es todo el país de una persona: es todo el país de todo el país».[85] En consecuencia, incluso un hombre laico tiene esta sabiduría y tiene estas palabras. Los hijos [que están] en la casa de los patriarcas budistas no deben permitir arbitrariamente que la gran verdad de los patriarcas budistas siga a los ignorantes y a los oscuros al llamarse a sí mismos una secta. Esa es una gran violación, y [uno que la comete] no es una persona de la verdad del Buddha. Si debiéramos llamarnos por el nombre de una secta, el Honrado por el Mundo habría utilizado el nombre. Puesto que el Honrado por el Mundo no le dio nombre a su propia secta, ¿qué motivo podríamos tener, como sus descendientes, para utilizar nombres después de su muerte? ¿Qué persona podría ser más hábil que el Honrado por el Mundo? Aquellos sin habilidad posiblemente no produzcan ningún beneficio. Además, dado que los patriarcas budistas no han trasgredido la verdad consagrada por el tiempo mediante el establecimiento de sus propias sectas, ¿quién podría entre los descendientes del Buddha ver su propia secta como una secta? Aprende en la práctica iluminando el pasado y reflejando el presente: no seas arbitrario. Esperando no diferir una pizca del Honrado por el Mundo cuando estaba en el mundo, sus afligidos discípulos solamente tienen en mente el pesar de no ser capaces de alcanzar [su enseñanza], o el gozo de haber[la] alcanzado, y el deseo de no ir contra ni siquiera una millonésima parte [de ella]. En consecuencia, deberíamos desear encontrarnos con el Buddha y escuchar el Dharma en muchas vidas. Aquellos que fueron deliberadamente contra la enseñanza del Honrado por el Mundo cuando estaba en el mundo y establecieron el nombre de una secta no son los discípulos del Tathāgata ni los descendientes de maestros ancestrales. [Su falta] es más grave que las [faltas] mortales y graves.[86] Descuidando temerariamente la importancia de la suprema verdad del *bodhi* del Tathāgata y actuando solamente por los intereses egoístas de su propia secta, restan importancia a sus predecesores y van contra sus predecesores. Podemos decir que ni siquiera conocen a los predecesores y no confían en las virtudes que estaban presentes en los días del Honrado por el Mundo. El

Dharma del Buddha no puede morar en sus casas. En conclusión, si quieres recibir la auténtica transmisión de la conducta de la verdad como uno que sigue al Buddha, no veas ni escuches los nombres de las sectas. Aquello que cada *buddha* y cada patriarca transmite y auténticamente recibe es el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la suprema verdad del *bodhi*. El Dharma que el Patriarca Budista poseyó ha sido transmitido en su integridad por los *buddhas*, y no hay ninguna innovación que añadir al Dharma en absoluto. Este principio es los huesos del Dharma y la médula de la verdad.

Shobogenzo Butsudo

Proclamado a la asamblea en Kippoji en el distrito Yoshida de Esshu, en el décimo sexto día del noveno mes lunar en el primer año de Kangen.[87]

Notas

1. El Maestro Daikan Eno (638-713), sucesor del Maestro Daiman Konin. Es el trigésimo tercer patriarca de la India y el Sexto Patriarca de China.
2. Parafraseado en japonés del *Rokusodaishihobodangyo* (Sutra del Estrado del Tesoro del Dharma del Sexto Patriarca).
3. El Buddha Kāśyapa es el sexto de los siete antiguos *buddhas*, siendo el séptimo el Buddha Śākyamuni. Véase el capítulo 15 (volumen 1), «Busso».
4. *Zenna-su*. *Zenna* es una transliteración del término sánscrito *dhyāna*, «pensamiento» o «reflexión». *Su*, literalmente, significa «hijo» o «discípulo».
5. El *Sekimonrinkanroku* (Crónica del bosque de Sekimon) es una obra en dos volúmenes publicada por primera vez en el año 1107. Fue recopilada por el Maestro Kakuhan Eko (1071-1128), a quien a veces se llama Sekimon, el cual era el nombre del distrito donde estaba ubicado su templo.
6. *Zenna* (con el carácter *na* distinto del de la nota 4) es otra transliteración del término sánscrito *dhyāna*.
7. El mismo pasaje se cita en el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 193.
8. El Buddha Vipaśyin es el primero de los Siete Buddhas. Véase el capítulo 15 (volumen 1), «Busso».
9. El gran manto. Véase el capítulo 12 (volumen 1), «Kesa-kudoku».
10. Citado del capítulo «Nenge» («El girar una flor») del *Daibontenomonbutsuketsugikyo* (Sutra de Preguntas y Respuestas entre Mahābrahman y el Buddha). Véanse también el *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 5, y el capítulo 68, «Udonge».
11. El Maestro Bodhidharma, el Primer Patriarca de China.
12. Esta historia se cita también en el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 216. Las palabras de las dos versiones son ligeramente distintas.
13. *Ho-in* (sello del Dharma) representa el significado del término sánscrito *dharmoddāna* o *dharmauddāna* (véase el Glosario de términos en sánscrito). A veces se enumeran tres sellos, a saber, la investigación de la realidad como *anitya* (inconstante, impermanente), *anātman* (no sí mismo, no-espiritual) y nirvana (extinción, vacío de ilusión). Una enseñanza que no lleve estos tres sellos, o características distintivas, no se considera el Dharma del Buddha.
14. *Shinsen-shingo*, «antes del cuerpo y después del cuerpo», sugiere la continuación instantánea del esfuerzo budista en el pasado y el futuro interminablemente. Véase también el capítulo 48, «Sesshin-sessho».
15. *Shinjo-shinge*, o «[basándose] en la mente y fuera [de la zona conceptual] de la mente».
16. El Maestro Seigen Gyoshi (muerto en el año 740) y el Maestro Nangaku Ejo (677-744) fueron discípulos del Sexto Patriarca de China, el Maestro Daikan Eno. El linaje Soto del Maestro Dogen pasa por el Maestro Seigen y el Rinzai, por el Maestro Nangaku.
17. El Maestro Sekito Kisen (700-790), sucesor del Maestro Seigen Gyoshi. Gran Maestro Musai es su título póstumo.

18. *Homon* puede interpretarse como «puerta hacia el Dharma», es decir, «forma de enseñar el budismo». Sin embargo, se ha preferido la traducción «puerta del Dharma» para evitar cualquier sugerencia de separación entre el medio (la puerta) y el fin (el Dharma). En el *Fukanzazengi*, el Maestro Dogen describe zazen como *anraku* [*no*] *homon*, «tranquila y feliz puerta del Dharma».
19. *Zenjo-shojin*, «equilibrio zen y diligencia», representa los términos sánscritos *dhyāna* y *vīrya*. Estas son dos de las *pāramitās*, las cuales son generosidad (*dāna*), integridad moral (*śīla*), fortaleza (*kṣānti*), diligencia (*vīrya*), reflexión equilibrada (*dhyāna*) y verdadera sabiduría (*prajñā*).
20. *Keitokudentoroku*, capítulo 14.
21. *Go-u-shobogenzo-fuzoku*. Estos caracteres están tomados de la proclamación del Buddha citada en el párrafo 157: «Poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma [...]».
22. *Go-shi*. *Shi* funciona como una partícula que convierte a *go*, «yo», en «mi».
23. *Go-u*, «tengo», «poseo» o «mi posesión».
24. *Gozui*, «mi médula», alude a las palabras del Maestro Bodhidharma al Maestro Taiso Eka *nyotoku-gozui*, «tú has logrado mi médula». Véase el capítulo 46, «Katto».
25. *Fuzoku*, tomado de las palabras del Buddha «yo [lo] transmito [...]», sugiere la transmisión del Buddha al Maestro Mahākāśyapa. La transmisión del Buddha, la del Maestro Bodhidharma y la del Maestro Sekito Kisen es la misma.
26. *Nyotoku*. Las palabras del Maestro Bodhidharma *nyotoku-gozui*, «tú has logrado mi médula», simbolizan el estado de unicidad de sujeto y objeto en la transmisión del Dharma.
27. El Maestro Daikan Eno murió en el 713, cuando el Maestro Sekito tenía trece o catorce años. Después de aquello, este último se convirtió en el discípulo del sucesor del Maestro Daikan Eno, el Maestro Seigen.
28. El Maestro Baso Doitsu (709-788), sucesor del Maestro Nangaku Ejo y contemporáneo del Maestro Sekito. El linaje Rinzai pasa a través del Maestro Baso.
29. *Ushu*. *U* significa «existencia» o «posesión», y *shu*, «secta» o «religión».
30. *Kushu*. *Ku* quiere decir aquello que está vacío, el vacío o lo inmaterial: por ejemplo, la esencia espiritual o los ideales abstractos. El hecho de contraponer *kushu* y *ushu* sugiere el enfrentamiento de los puntos de vista idealista y materialista.
31. *Sangen* («las tres clases de profundidad»), aparece en el *Rinzaizenjigoroku* (Crónica de las palabras del Maestro Zen Rinzai Gigen).
32. *Sanyo* («los tres núcleos»), también proviene del *Rinzaizenjigoroku*.
33. *Shiryoken* («los cuatro pensamientos») son las cuatro maneras de considerar sujeto y objeto en la práctica budista: suprimir la persona pero no las circunstancias, suprimir las circunstancias pero no la persona, suprimir tanto la persona como las circunstancias y no suprimir ni la persona ni las circunstancias. Esto también aparece en el *Rinzaizenjigoroku*.
34. *Shishoyo* («las cuatro relaciones entre la reflexión y la acción») es otra enseñanza del Maestro Rinzai en relación con la orientación de un maestro a un discípulo: reflexionar primero y actuar después, actuar primero y reflexionar

después, reflexionar y actuar simultáneamente y reflexionar y actuar más allá de la simultaneidad.

35. *Kyutai*, literalmente «nueve correas», son nueve normas establecidas por el Maestro Fuzan Hoen para probar o guiar a un discípulo.
36. *Sanku*. En la secta Unmon, por ejemplo, el Maestro Unmon usaba tres frases cortas de su invención para enseñar a los monjes.
37. *Go-i*, cinco posiciones relativas de lo absoluto y lo relativo expuestas por el Maestro Tozan y modificadas por el Maestro Sozan. Véase también el capítulo 66, «Shunju».
38. *Ju-doshinchi*. Esto fue expuesto por el Maestro Fun`yo Zensho.
39. La dinastía Zhou fue la predominante en China durante ochocientos sesenta y siete años desde el reinado del rey Buo, el cual comenzó en el 1122 a. de C.. Bunno fue el predecesor de Buo como cabeza de dicha dinastía.
40. Proveniente del texto taoísta *Rikuto* (Seis estrategias).
41. *Ritsu no gobu*. Se dice que, en la época del Maestro Upagupta (el cuarto patriarca de la India), se establecieron en la India cinco versiones distintas del Vinaya: el Vinaya de los dharmaguptakas, el Vinaya de los sarvāstivādines, el Vinaya de los mahīsāsakas, el *Prātimokṣa-sūtra* de los kāśyapīyas y el Vinaya de los vāsīputrīyas.
42. El Maestro Isan Reiyu (771-853), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai. El emperador Senso de la dinastía Tang le otorgó el título póstumo de Maestro Zen Daien.
43. Daiizan, Gran Montaña Isan. En el comentario, el Maestro Dogen se refiere al Maestro Isan como Isan o como Daii.
44. El Maestro Hyakujo Ekai (749-814), sucesor del Maestro Baso Doitsu. Maestro Zen Daichi es su título póstumo.
45. Igyo. Este término representa los nombres del Maestro Isan Reiyu y su discípulo, el Maestro Kyozan Ejaku («*i*» de Isan y «*gyo*» [«*kyo*»] de Kyozan).
46. El Maestro Isan.
47. El Maestro Hyakujo.
48. El Maestro Kyozan Ejaku (807-883), sucesor del Maestro Isan Reiyu.
49. Estos cuatro nombres siguen el linaje que pasa por el Maestro Daikan Eno (que residió en la montaña Sokei), el Maestro Nangaku Ejo, el Maestro Baso Doitsu (que vivió en el distrito Kozei) y el Maestro Hyakujo Ekai. El Maestro Isan Reiyu, como sucesor del Maestro Hyakujo Ekai, es un descendiente de cuarta generación del Maestro Daikan Eno.
50. En un monasterio, por ejemplo, dos monjes pueden cargar un pesado cubo de agua haciendo pasar un bastón por este y llevando cada uno de los extremos en sus hombros. El Maestro Dogen utilizó esta expresión como metáfora de la unicidad entre dos factores.
51. El Maestro Ryozan.
52. El patriarca Isan.
53. El Maestro Rinzai Gigen (815?-867), sucesor del Maestro Obaku Kiun. Gran Maestro Esho es su título póstumo.

54. El Maestro Obaku Kiun (muerto entre el año 855 y el 859). Al igual que el Maestro Isan Reiyu, es un sucesor del Maestro Hyakujo Ekai.
55. El Maestro Koan Daigu (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Kisu Chijo. Véase el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 27.
56. El Maestro Sansho Enen (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Rinzai.
57. *Gotoegen*, capítulo 9.
58. *Mekkyaku*, traducido en la historia como «destruir». *Metsu* aparece en el compuesto *shometsu*, «surgir y pasar», que expresa la instantaneidad del universo, y también es la tercera de las Cuatro Nobles Verdades: *ku*, *shu*, *metsu* y *do* («sufrimiento, acumulación, cesación y la Vía»).
59. «Bajo una ventana luminosa» es el lugar apropiado para la lectura de sutras. Estas palabras se las podría haber dicho a un monje encargado un maestro que hubiera reconocido el potencial de un estudiante excelente. Sin embargo, la fuente no se ha localizado.
60. El Maestro Unmon Bun'en (864-949), sucesor del Maestro Seppo Gison. Gran Maestro Kyoshin es su título póstumo.
61. El Maestro Bokushu Domyo (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Obaku Kiun.
62. *Hippu*, literalmente «único marido», quiere decir un esposo de una sola mujer. Para los antiguos chinos esta expresión representaba a un hombre de baja condición social.
63. El Maestro Hogen Bun'eki (885-958), sucesor del Maestro Rakan Keichin. Recibió en vida el título de Maestro Zen Dai Hogen por decreto imperial.
64. El Maestro Rakan Keichin (867-928), sucesor del Maestro Gensha Shibi. Su título póstumo es Gran Maestro Shino de Jizo-in.
65. El Maestro Gensha Shibi (835-907), sucesor del Maestro Seppo Gison.
66. Mientras los linajes de los maestros Isan y Rinzai vienen del Maestro Nangaku Ejo, los de los maestros Unmon y Hogen proceden del Maestro Seigen Gyoshi. El linaje del Maestro Dogen también proviene de este último.
67. El Maestro Tozan Ryokai (807-869).
68. El Maestro Ungan Donjo (782-841).
69. El Maestro Yakusan Igen (745-828).
70. El Maestro Sekito Kisen (700-790), sucesor del Maestro Seigen Gyoshi.
71. *Shusse*, «manifestarse en el mundo», quiere decir convertirse en el maestro de un templo.
72. Cuando el Maestro Daikan Eno iba a morir.
73. En el momento de la muerte del Maestro Daikan Eno, el Maestro Sekito rondaría los diez años, de modo que debía estar sentado relativamente lejos del primero.
74. *Sho-jinsoku no doppo nari*, literalmente «él es un paso solitario de un verdadero pie místico». Esto es un juego de palabras sobre la expresión *jinsoku*, «pie místico» (del término sánscrito *rddhipāda*), la cual se utilizaba para describir a un miembro excelente de una orden budista. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.

75. El Maestro Sekito era el maestro del Maestro Yakusan Igen. Este lo era del Maestro Ungan Donjo, quien, a su vez, lo era del Maestro Tozan Ryokai.
76. El Maestro Sozan Honjaku (840-901). El primer carácter de «Soto» proviene del «so» de Sozan y el segundo, del «to» de Tozan. El Maestro Sozan era un sucesor del Maestro Tozan, pero el linaje del Maestro Dogen pasa a través de otro de los sucesores del Maestro Tozan: el Maestro Ungo Doyo.
77. El Maestro Ungo Doyo (835?-902).
78. El Maestro Doan Dohi (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Ungo Doyo.
79. El Maestro Oryu Enan (muerto en el 1069 a la edad de sesenta y ocho años), sucesor del Maestro Jimyo Soen.
80. También conocido como el Maestro Zen Kaigen Chiso.
81. *Ninden [no] ganmoku* (Ojos de seres humanos y dioses), tres volúmenes publicados en el año 1188. Los dos primeros destacan las llamadas cinco sectas chinas y tratan las palabras de antiguos maestros pertenecientes a estas.
82. Una montaña en la provincia de Zhekiang donde el Maestro Tendai Chigi (538-597) estableció el lugar de la instrucción de la secta Tendai.
83. Es decir, 1188. Aquí, el Maestro Dogen tan solo utiliza el sistema del calendario chino.
84. *Hito o shiru*, «conocer a una persona», se refiere a la habilidad intuitiva de saber si alguien es verdadero o no. El Maestro Dogen tenía en alta estima esta capacidad. Véase el final del capítulo 52, «Bukkyo».
85. Proveniente del *Rikuto* (Seis estrategias).
86. *Jugyaku* viene de *ju-juzai*, «diez faltas graves» (es decir, matar, robar, cometer adulterio, mentir, adular, difamar, dar discursos con doble sentido, codiciar, encolerizarse y dedicarse a las visiones erróneas), y *go-gyakuzai*, «cinco faltas mortales» (a saber, matar a la madre de uno, matar al padre de uno, matar a una persona sagrada, hacer que el cuerpo del Buddha derrame sangre y desvertebrar y dividir una orden budista).
87. Es decir, 1243.

Capítulo 50

Shoho-jisso

Todos los *dharmas* son la forma real

Comentario: *sho* expresa pluralidad y significa «todos», «diversos» o «muchos»; *ho* representa el término «*dharmas*», que se refiere tanto a las cosas físicas como a los fenómenos mentales; *jitsu* quiere decir «real», y *so*, «forma». El Sutra del Loto enseña el principio más básico e importante del pensamiento budista: que «todas las cosas y los fenómenos son la forma real». Puesto que el budismo es una filosofía realista, su punto de vista difiere tanto del idealismo como del materialismo. Los idealistas investigan los fenómenos, pero dudan que estos sean la forma real ya que no pueden ser confirmados como sustancialmente verdaderos. Por su parte, los materialistas examinan los detalles, fragmentando las cosas en partes y perdiendo de este modo el significado y el valor que incluye la totalidad. Los budistas consideran que la realidad son todas las cosas y los fenómenos existentes aquí y ahora. Esta enseñanza aparece reflejada en el Sutra del Loto con la expresión «todos los *dharmas* son la forma real». En el presente capítulo, el Maestro Dogen explica su significado.

****

[201] La realización de los patriarcas budistas es la forma real realizada perfectamente. La forma real es todos los *dharmas*. Todos los *dharmas* son las formas tal y como son;[1] las naturalezas tal y como son; el cuerpo tal y como es; la mente tal y como es; el mundo tal y como es; las nubes y la lluvia tal y como son; el caminar, levantarse, sentarse y tumbarse tal y como son; la tristeza y la alegría, el movimiento y la quietud tal y como son; un bastón y un espantamoscas tal y como son; una flor que gira y un rostro sonriente tal y como son; la sucesión del Dharma y la confirmación tal y como son; el aprendizaje en la práctica y la búsqueda de la verdad tal y como son; la constancia de los pinos y la integridad de los bambús tal y como son.

[203] El Buddha Śākyamuni dice: «Los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, son directamente capaces de realizar perfectamente que todos los *dharmas* son la forma real. Lo que se llama "todos los *dharmas*" son las formas tal y como son, las naturalezas tal y como son, el cuerpo tal y como es, la energía tal y como es, la acción tal y como es, las causas tal y como son, las condiciones tal y como son, los efectos tal y como son, los resultados tal y como son y el estado último de equilibrio entre sustancia y detalle tal y como es».[2]

Las palabras del Tathāgata «el estado último de equilibrio entre sustancia y detalle» son la expresión propia de «la forma real de todos los *dharmas*», son la expresión propia de un *ācārya* y son el aprendizaje en la práctica del equilibrio total. Puesto que el aprendizaje en la práctica está en el estado de equilibrio total, «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*» son «la forma real de todos los *dharmas*» y «la forma real de todos los *dharmas*» es «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*». «Los *buddhas* solos» son «la forma real» y «los *buddhas* juntos» son «todos los *dharmas*». Al escuchar las palabras «todos los *dharmas*», no deberíamos comprenderlas como una descripción del uno ni como una descripción de los muchos. Al escuchar las palabras «la forma real», no deberíamos aprenderlas como una negación del vacío[3] ni como una negación de la naturaleza.[4] «Lo real» es «los *buddhas* solos» y «la forma» es «los *buddhas* juntos». «Ser directamente capaces» es «los *buddhas* solos» y «la forma real» es «los *buddhas* juntos». «Todos los *dharmas*» son «los *buddhas* solos» y «la realización perfecta» es «los *buddhas* juntos». Llamamos al estado en el que «todos los *dharmas*» son

justamente «todos los *dharmas*» «los *buddhas* solos» y llamamos al estado en el que «todos los *dharmas*» son justamente «la forma real» «los *buddhas* juntos». Así, hay «formas tal y como son» y hay «naturalezas tal y como son» en las cuales «todos los *dharmas*» existen como «todos los *dharmas*» en sí mismos. Y hay «formas tal y como son» y hay «naturalezas tal y como son» en las cuales «la forma real» es justamente «la forma real». La «aparición en el mundo»[5] como los «*buddhas* solos, junto con los *buddhas*», es la proclamación, la práctica y la experiencia de «todos los *dharmas* son la forma real». Esta proclamación es la «realidad perfecta» de «ser capaces instantáneamente». Aunque sea la «realización perfecta», al mismo tiempo, puede ser una «habilidad instantánea».[6] Puesto que está más allá del comienzo, la mitad y el final, es «las formas tal y como son» y «las naturalezas tal y como son», y por este motivo es llamada «buena al comienzo, a la mitad y al final».[7] El significado de la «realización perfecta» como «ser capaces instantáneamente» es «la forma real como todos los *dharmas*». «La forma real como todos los *dharmas*» es «las formas tal y como son». «Las formas siendo tal y como son» es «ser capaces instantáneamente de realizar perfectamente las naturalezas tal y como son».[8] «Las naturalezas siendo tal y como son» es «ser capaces instantáneamente de realizar perfectamente el cuerpo tal y como es». «El cuerpo siendo tal y como es» es «ser capaces instantáneamente de realizar perfectamente la energía tal y como es». «La energía siendo tal y como es» es «ser capaces instantáneamente de realizar perfectamente la acción tal y como es». «La acción siendo tal y como es» es «ser capaces instantáneamente de realizar perfectamente las causas tal y como son». «Las causas siendo tal y como son» es «ser capaces instantáneamente de realizar perfectamente las condiciones tal y como son». «Las condiciones siendo tal y como son» es «ser capaces instantáneamente de realizar perfectamente los efectos tal y como son». «Los efectos siendo tal y como son» es «ser capaces instantáneamente de realizar perfectamente los resultados tal y como son». «Los resultados siendo tal y como son» es «ser capaces instantáneamente de realizar perfectamente el estado último de equilibrio entre sustancia y detalle tal y como es». Puesto que la expresión «el estado último de equilibrio entre sustancia y detalle» es verdaderamente la realización de «la realidad tal y como es»,[9] «los efectos», es decir, los efectos particulares

y reales,[10] están más allá de los efectos de «causa y efecto». Por esta razón, los efectos de causa-y-efecto son justamente «efectos», es decir, efectos particulares y reales. Puesto que estos «efectos» y «formas, naturalezas, cuerpo» y «energía» se obstruyen directamente entre ellos, la «forma, la naturaleza, el cuerpo» y «la energía», etcétera, de «todos los *dharmas*» –aunque puedan ser incontables e ilimitados– son «la forma real». Y puesto que estos «efectos» no restringen «las formas, las naturalezas, el cuerpo» y «la energía», «las formas, las naturalezas, el cuerpo» y «la energía» de «todos los *dharmas*» son cada uno «la forma real». Cuando se deja que estas «formas, naturalezas, cuerpo, energía», etcétera, y «efectos, resultados, causas, condiciones», etcétera, se obstruyan los unos a los otros, hay una expresión del ochenta o noventa por ciento de la realización. Y cuando se deja que estas «formas, naturalezas, cuerpo, energía», etcétera, y «efectos, resultados, causas, condiciones», etcétera, se restrinjan los unos a los otros, hay una expresión de la realización completa. Lo que se ha llamado «formas tal y como son»[11] no es una sola forma, y «la forma tal y como es» no es una realidad uniforme tal y como es: es la incontable, ilimitada, inexpresable e insondable realidad tal y como es. Como medida, no deberíamos utilizar una medida de cientos y miles. Deberíamos utilizar como medida la medida de «todos los *dharmas*» y deberíamos utilizar como medida la medida de «la forma real». El motivo es que «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden[12] realizar perfectamente que todos los *dharmas* son la forma real»; los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden realizar perfectamente que todos los *dharmas* son la naturaleza real; los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden realizar perfectamente que todos los *dharmas* son el cuerpo real; los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden realizar perfectamente que todos los *dharmas* son la energía real; los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden realizar perfectamente que todos los *dharmas* son la acción real; los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden realizar perfectamente que todos los *dharmas* son las causas reales; los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden realizar perfectamente que todos los *dharmas* son las condiciones reales; los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden realizar perfectamente que todos los *dharmas* son los efectos reales; los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden realizar perfectamente

que todos los *dharmas* son los resultados reales y los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden realizar perfectamente que todos los *dharmas* son el estado último de igualdad entre sustancia y detalle.

[210] Debido a la existencia de verdades como estas, «las tierras búdicas de las diez direcciones»[13] solo son «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*» y no hay nadie, ni medio alguien, que sea distinto de «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*». La relación entre «solos» y «juntos» es, por ejemplo, «el cuerpo» siendo dotado con «el cuerpo» y «las formas» habiendo experimentado «las formas». O es como «las naturalezas», a través de «el cuerpo», siendo mantenidas como «las naturalezas».[14] Sobre esta base [el Buddha] dice: «Yo, y los *buddhas* en las diez direcciones, somos directamente capaces de saber estas cosas».[15] En consecuencia, tanto el mismo instante de «ser directamente capaces de realizar perfectamente» como el mismo instante de «ser directamente capaces de saber esto» son ejemplos particulares de tiempo existente. Si «yo» fuera distinto de «los *buddhas* en las diez direcciones», ¿cómo podría «yo» realizar la expresión «y los *buddhas* en todas las direcciones»? Puesto que en este lugar concreto no hay «diez direcciones», «las diez direcciones» son este lugar concreto. Por tanto, «la forma real» encontrándose con «todos los *dharmas*» quiere decir la primavera metiéndose en las flores, una persona encontrándose con la primavera, la luna iluminando la luna y los seres humanos encontrándose consigo mismos. Además, una persona mirando el agua es esta misma verdad de realización mutua.[16] Por esta razón, vemos el aprendizaje en la práctica de «la forma real» de «la forma real» como la sucesión del Dharma de los patriarcas budistas de los patriarcas budistas. Es la confirmación de «todos los *dharmas*» de «todos los *dharmas*». «Los *buddhas* solos» transmiten el Dharma por el beneficio de «los *buddhas* solos». «Los *buddhas* juntos» reciben el Dharma por el beneficio de «los *buddhas* juntos». Sobre esta base, vivir-y-morir e ir-y-venir existen. Sobre esta base el establecimiento de la mente, la instrucción, el *bodhi* y el nirvana existen. Utilizando el establecimiento de la mente, la instrucción, el *bodhi* y el nirvana, investigamos en la práctica y afianzamos en la acción que «vivir-y-morir e ir-y-venir son el cuerpo humano real»; y tal y como lo hacemos, mantenemos firmemente y

soltamos. Con esto como su elemento vital, las flores se abren y los frutos se dan. Con esto como sus huesos y [su] médula, Mahākāśyapa y Ānanda existen. «Las formas tal y como son» del viento, la lluvia, el agua y el fuego son la «realización perfecta» en sí misma. «Las naturalezas tal y como son» del azul, el amarillo, el rojo y el blanco son la «realización perfecta» en sí misma. Apoyándonos en este «cuerpo-energía» concreto, convertimos en sagrado lo común. Apoyándonos en estos «efectos-y-resultados» concretos, trascendemos *buddha* y vamos más allá de los patriarcas. Apoyándonos en estas causas-y-condiciones concretas, el suelo se ase y se convierte en oro. Apoyándonos en estos efectos-y-resultados concretos, el Dharma se transmite y el manto se entrega.

[213] El Tathāgata habla de «proclamar para otros el sello de la forma real».[17] Permíteme interpretar esto: él practica para otros el sello de la forma real, escucha para otros el sello de la naturaleza real y experimenta para otros el sello del cuerpo real. Deberíamos investigar [sus palabras] así y deberíamos realizarlas perfectamente así. El estado que indican es, por ejemplo, como una perla girando alrededor de un bol y como el bol girando alrededor de la perla.[18]

[214] El Buddha Luz del Sol y la Luna[19] dice:

> *La verdad de que todos los* dharmas *son la forma real*
> *ha sido proclamada para todos vosotros.*[20]

Aprendiendo en la práctica esta expresión, deberíamos comprender que los patriarcas budistas inevitablemente han visto la proclamación de la verdad de la forma real como «el único gran asunto».[21] Los patriarcas budistas proclaman la verdad de la forma real en cada una de las dieciocho esferas.[22] Antes de su cuerpo-y-mente, después de su cuerpo-y-mente y en el mismo instante de su cuerpo-y-mente, proclaman la forma real, la naturaleza, el cuerpo, la energía, etcétera. Aquellos que no realizan perfectamente la forma real y que no trascienden la comprensión de la forma real son patriarcas no-budistas. Son [una] panda de demonios y [de] animales.

[215] El Buddha Śākyamuni dice: «El *anuttara samyaksaṃbodhi* de todos los *bodhisattvas* pertenece completamente a este sutra. Este sutra abre la puerta de los medios hábiles y revela la verdadera forma real».[23]

«Todos los *bodhisattvas*» quiere decir todos los *buddhas*. Los *buddhas* y los *bodhisattvas* no son clases diferentes: no son diferentes en madurez y no son diferentes en excelencia. Este *bodhisattva* y aquel *bodhisattva* no son dos personas,[24] están más allá del sí mismo y los otros y no son personajes del pasado, el presente y el futuro; más bien, convertirse en *buddha* es su comportamiento del Dharma de «practicar la vía del *bodhisattva*».[25] Realizan *buddha* en su primer establecimiento de la mente y realizan *buddha* en el estado de la reflexión sutil.[26] Hay *bodhisattvas* que se han convertido en *buddhas* incontables cien mil miríadas de miríadas de *koṭis* de veces. Aquellos que dicen que después de convertirse en *buddhas* [los *bodhisattvas*] detienen la práctica y no tienen nada más que hacer son gente común que nunca ha conocido la verdad de los patriarcas budistas. Aquellos que han sido llamados «todos los *bodhisattvas*» son los ancestros originales de todos los *buddhas*, y todos los *buddhas* son los maestros originales de todos los *bodhisattvas*. Este supremo *bodhi* de los *buddhas* –tanto si lo practican y lo experimentan en el pasado o lo practican y experimentan en el presente o lo practican y experimentan en el futuro como si lo practican y experimentan en el instante antes del cuerpo o lo practican y experimentan en el instante después de la mente– es, en todos los casos, al comienzo, a la mitad y al final, «este sutra». El sujeto de «pertenencia» y el objeto de «pertenencia» son ambos «este sutra». En este mismo instante, «este sutra» experimenta realmente a «todos los *bodhisattvas*». El sutra no es sintiente, el sutra no es no-sintiente, el sutra no es el producto del hacer y el sutra no es el producto del no-hacer. Incluso así, cuando experimenta el *bodhi*, experimenta a la gente, experimenta la forma real y experimenta «este sutra», «abre la puerta de los medios hábiles». «La puerta de los medios hábiles» es la suprema virtud del estado último del Buddha, es «el Dharma manteniéndose en el sitio del Dharma» y es «la forma del mundo manteniéndose en la constancia».[27] La puerta de los medios hábiles no es un artificio temporal: es el aprendizaje en la práctica de todo el universo en las diez direcciones y es el aprendizaje en la práctica que aprovecha la forma real de todos los *dharmas*. Aunque esta

puerta de medios hábiles se manifiesta de tal modo que cubre todo el universo en las diez direcciones con el universo en las diez direcciones, aquellos distintos de «todos los *bodhisattvas*» no están en su órbita.

[219] Seppo[28] dice: «Toda la tierra es la puerta de la liberación, pero la gente no está dispuesta a penetrar[la] ni aunque se le arrastre».[29] Así que recuerda, incluso aunque toda la tierra y todo el mundo sea una puerta, no se abandona ni penetra fácilmente, y los individuos que salen de ella y se meten en ella no son muchos. Cuando la gente es arrastrada ni entra ni sale, y cuando no es arrastrada ni entra ni sale. Los que avanzan erran y los pasivos flaquean. Yendo más allá, ¿qué podemos decir? Si echamos mano de la persona y la forzamos a abandonar o penetrar la puerta, la puerta se alejará cada vez más. Si echamos mano de la puerta[30] y la tomamos para penetrar a la persona, hay posibilidades de salida y entrada. «Abrir la puerta de los medios hábiles» significa «revelar la verdadera forma real». «La revelación de la verdadera forma real» cubre todo el tiempo y es separada en instantes del comienzo, la mitad y el final. Al «abrir la puerta de los medios hábiles», el principio de la «apertura» instantánea abre la puerta de los medios hábiles a través de todo el universo en las diez direcciones. Cuando, en este mismo instante, vislumbramos todo el universo en las diez direcciones, la situación es una que nunca hemos experimentado antes: al asir todo el universo en las diez direcciones una vez y dos veces como un concepto y una tercera y una cuarta vez como una cosa concreta, hacemos que se abra la puerta de los medios hábiles. Partiendo de esto, puede parecer que [el universo en las diez direcciones] sea completamente idéntico a «la apertura de la puerta de los medios hábiles», pero me parece que abundantes universos ilimitados en las diez direcciones han tomado prestada una pequeña fracción de «la apertura de la puerta de los medios hábiles» para utilizarla como sus características reales. Tal elegancia se debe a la virtud de «pertenecer al sutra». «Revelar la verdadera forma real» quiere decir oír por casualidad la máxima dicha a través de todo el universo de que todos los *dharmas* son la forma real y realizar la verdad a través de todo el universo. Significa hacer evidente a toda la humanidad la verdad de que «la forma real es todos los *dharmas*» y hacer que se manifieste a través de todo el Dharma. En resumen, la suprema verdad del

bodhi de los cuarenta[31] *buddhas* y cuarenta patriarcas pertenece completamente a «este sutra». Pertenece a «este sutra» y «este sutra» pertenece a ella. El estado en el cual un cojín redondo y una tabla de zazen[32] son la suprema verdad de *anuttara samyaksaṃbodhi* pertenece completamente a «este sutra». Tanto el tomar una flor y un rostro iluminándose con una sonrisa como las postraciones y el logro de la médula «pertenecen completamente a este sutra». Son las pertenencias de «este sutra». «Abren la puerta de los medios hábiles y revelan la verdadera forma real».

[222] Sin embargo, gente reciente poco fiable en el gran reino de Song, sin conocer un lugar donde instalarse y sin ver el lugar del tesoro, tratan las palabras «la forma real» como si fueran una elaboración vacía, y por ello siguen estudiando los dichos de Laozi[33] y Zhuangzi,[34] y dicen que estos son iguales que la gran verdad de los patriarcas budistas. Además, dicen que las tres enseñanzas[35] pueden llegar a una [misma] conclusión. O dicen que las tres enseñanzas son como las tres patas de un trípode, el cual se volcaría si una sola se perdiera. No hay nada para utilizar como ejemplo de la enormidad de su necedad. No deberíamos admitir que la gente en quien están presentes tales palabras haya escuchado alguna vez el Dharma del Buddha. ¿Por qué? Porque el origen del Dharma del Buddha es la India en el oeste. Durante ochenta años en el mundo y durante cuarenta años de proclamación del Dharma, [el Buddha] hizo lo máximo para educar a los seres humanos y a los dioses; «transformó a todos los seres vivos e hizo que todos penetraran en la verdad del Buddha».[36] Después de eso, los veintiocho patriarcas recibieron la auténtica transmisión. Consideramos esto como lo máximo, como lo sutil y puro y como lo supremamente venerable. Todas las clases de no-budistas y demonios celestiales fueron completamente vencidos. Un número desconocido de seres humanos y dioses realizaron *buddha* y se convirtieron en patriarcas. Pero nunca dijeron que, puesto que no habían investigado el confucianismo ni el taoísmo en China, la verdad del Buddha fuera insuficiente para ellos. Si las tres enseñanzas inevitablemente llegan a una [misma] conclusión, entonces, cuando el Dharma del Buddha se manifestó, el confucianismo y el taoísmo deberían haberse manifestado en la India a la vez. Pero el Dharma del Buddha es que «en los cielos y bajo los cielos, solo yo soy el

Honrado».[37] Deberíamos pensar en los sucesos de aquella época; no deberíamos cometer errores por olvido. Hablar de las tres enseñanzas llegando a una [misma] conclusión vale menos que el balbuceo de los niños pequeños. Esa es [el habla] de la gente que pretende destruir el Dharma del Buddha. La gente así es muy numerosa. Algunos han manifestado la pretensión de ser los profesores guías de los seres humanos y los dioses, y algunos se han convertido en los maestros de emperadores y reyes. Es el momento de la degeneración del Dharma del Buddha en el gran Song. Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, nos previno fuertemente sobre este asunto. Dichas personas son los embriones de los dos vehículos y los no-budistas. Su clase ha pasado ya doscientos o trescientos años sin conocer siquiera que «la forma real» puede existir. Solo hablan de aprender el Dharma correcto de los patriarcas budistas con el fin de apartarse del ciclo de la vida y la muerte. Muchos de ellos ni siquiera saben lo que es aprender en la práctica el Dharma correcto de los patriarcas budistas; creen que simplemente vivir en un templo es imitar a los antiguos. Es lamentable que la verdad de los patriarcas ancestrales se haya extinguido. Los venerables patriarcas en quienes la verdad está presente se lamentan enormemente por ello. No deberíamos escuchar los dichos recitados por las personas [que son] como aquellas mencionadas anteriormente; deberíamos sentir pena por ellas. El Maestro Zen Engo[38] dice: «Vivir-y-morir, ir-y-venir, es el cuerpo humano real». Tomando esta expresión, deberíamos conocernos a nosotros mismos y deberíamos considerar el Dharma del Buddha. Chosha[39] dice: «Todo el universo en las diez direcciones es el cuerpo humano real. Todo el universo en las diez direcciones está dentro de la luminosidad del sí mismo». Los viejos veteranos en todas las regiones del gran reino de Song de hoy generalmente ni siquiera saben que una expresión como esta es una verdad que hay que aprender; ¿cuánto menos podrían [en realidad] aprenderla? Si se la citáramos, tan solo enrojecerían sus rostros y se quedarían sin palabras.

[227] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, dice: «Los viejos veteranos en todas las direcciones de hoy no tienen ninguna iluminación del pasado ni ninguna iluminación del presente: nunca han poseído las verdades del Dharma del Buddha.[40] ¡Todo el universo en las diez direcciones y similares lo están

mostrando así! ¿Cómo podrían ser conocidos? En otras órdenes parecen no haber[lo] escuchado nunca». Después de escuchar esto pregunté a viejos veteranos en todas las direcciones y, en verdad, pocos [lo] habían escuchado. Es lamentable que profanen posiciones en las que se han instalado sin motivo.

[228] El Maestro Zen Oan Donge[41] se dirige en una ocasión al monje veterano Tokki: «Si quieres comprender fácilmente, simplemente sigue enfrentándote al estado de la mente que surge y las imágenes en movimiento durante las doce horas.[42] Cuando, justamente siguiendo este movimiento de las imágenes, repentinamente ganas intuición aquí y ahora, lo inasible es como el vasto espacio. Al mismo tiempo, está sin forma espacial ni límite. Interior y exterior son la unicidad. Tanto la inteligencia como los objetos desaparecen. Tanto la profundidad como la lucidez desaparecen. Los tres tiempos están en equilibrio. Aquellos que llegan a este estado[43] son llamados "personas en paz en la verdad que han acabado el estudio y son libres de hacer"».[44]

Estas son las palabras dichas por el Anciano Oan en el estado de utilizar toda su energía para expresar la verdad. Pero parece que solo está persiguiendo sombras y no sabe del resto. Cuando no estamos en el estado de la «unicidad de interior y exterior», ¿puede no haber ahí Dharma del Buddha? ¿Qué es este interior y exterior? Además, que «el vacío tiene forma y límite» es una expresión de los patriarcas budistas. ¿Qué ve él como «vacío»? Puede suponerse que Oan nunca ha conocido el vacío, nunca ha visto el vacío, nunca ha asido el vacío y nunca ha golpeado el vacío. Habla de «la mente que surge y las imágenes en movimiento», pero hay una verdad de que la mente nunca se mueve: ¿cómo podría haber [una] «mente que surge» durante las doce horas? «La mente» no puede entrar en la realidad de las doce horas[45] y las «doce horas» no penetran en la realidad de la mente de las doce [horas concretas].[46] ¿Cuánto menos podría haber allí «[una] mente que surge»? Y ¿qué son las «imágenes en movimiento»? ¿Se mueven o no se mueven las imágenes? O ¿están más allá del movimiento o del no-movimiento? ¿Como qué es el movimiento? Además, ¿como qué es el no-movimiento? ¿A qué llama él «imágenes»? ¿Existen las imágenes en la realidad de las doce horas? ¿Existen las doce horas dentro de la imagen de la realidad?[47] ¿Es posible que haya un tiempo más allá de los dos factores? Dice que «si simplemente

seguimos enfrentándonos [...] durante las doce horas, será fácil de comprender», pero ¿cuál es el asunto que ha de comprenderse fácilmente? ¿Se refiere el «comprender fácilmente» a la verdad de los patriarcas budistas? Si es así, [debería saber que] la verdad del Buddha está más allá de la fácil comprensión y la difícil comprensión. Por esto es por lo que Nangaku y Kozei buscaron durante mucho tiempo la verdad siguiendo a sus maestros. [Oan] habla de «repentinamente ganar intuición en lo inasible», pero nunca ha visto la verdad de los patriarcas budistas ni en sueños. ¿Cómo puede alguien de tal habilidad estar preparado para «querer comprender fácilmente»? Claramente, no ha dominado la gran verdad de los patriarcas budistas. Si el Dharma del Buddha fuera así, ¿cómo podría haber llegado a la actualidad? Oan es así todavía. Si buscamos entre los viejos veteranos de las montañas-templos del presente a una persona como Oan, incluso en *kalpas* sucesivos no encontraremos ni una. Incluso aunque buscáramos hasta que nuestros ojos se debilitaran, no podríamos encontrar otro viejo veterano que se igualara a Oan. La mayoría de la gente de los tiempos recientes confirman a Oan, pero para mí es difícil confirmar que el Dharma del Buddha le llegara. Tan solo diría que [merece] el puesto de un principiante en el monasterio y que es de nivel medio. ¿Por qué? Porque Oan tiene la agilidad mental para poder conocer a una persona. Las personas de hoy no tienen la habilidad para conocer a una persona, puesto que no se conocen a sí mismas. Incluso aunque Oan no haya llegado, tiene la experiencia de aprender la verdad. Los viejos veteranos de hoy no tienen ninguna experiencia de aprender la verdad. Oan escucha buenas palabras: simplemente no penetran en sus oídos y no las ve con sus oídos; [además,] no penetran en sus ojos y no las escucha con sus ojos.[48] Aunque Oan solía ser así, ahora, a través de sus propios esfuerzos, puede estar en el estado de realización. Los viejos veteranos de los templos de las montañas del gran Song de hoy no vislumbran el interior ni el exterior de Oan: sus sonidos y características son completamente ajenos a su estado. Tales personas no pueden ni siquiera reconocer si la «forma real» expresada por los patriarcas budistas es la verdad de los patriarcas budistas o si no es la verdad de los patriarcas budistas. Por este motivo, los viejos veteranos y la gente poco fiable de los últimos doscientos o trescientos años ni han visto ni han hablado de la «forma real» en absoluto.

[234] Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, dice una noche durante la enseñanza informal en los aposentos del abad:

Hay terneros[49] *en la montaña Tendo esta noche,*
y Gautama, con el rostro dorado, está manifestando la forma real.
Si quisiéramos comprarlo, ¿cómo podríamos permitirnos
el precio imposible?
El canto de un cuco sobre[50] *una nube solitaria.*

Siendo así, aquellos que se han realizado en el budismo de los venerables patriarcas hablan de la «forma real». Aquellos que no conocen el Dharma del Buddha, y en quienes no hay aprendizaje en la práctica de la verdad del Buddha, no hablan de la «forma real». Las palabras de arriba [tienen lugar] de la manera siguiente: se acerca la cuarta vigilia[51] de una noche en el tercer mes lunar en la primavera del segundo año de la gran era Song de Hogyo,[52] cuando tres golpes del tambor suenan desde arriba.[53] Tomando la tela de postraciones, y colocándome el *kaṣāya*, abandono la sala de la nube por la entrada principal y [encuentro que] se ha colgado la señal para entrar en la habitación [del maestro]. Primero, sigo a otros monjes hasta las inmediaciones de la sala del Dharma. A través del muro oeste de la sala del Dharma, subo las escaleras del oeste de Jakkodo, la Sala de la Luz Serena.[54] Paso ante el muro oeste de la Sala de la Luz Serena y subo las escaleras del oeste de Daikomyozo, la Bóveda de la Gran Luminosidad.[55] La Bóveda de la Gran Luminosidad son los aposentos del abad. A través del extremo sur de un biombo por el lado oeste, llego al estante del incienso, quemo incienso y hago postraciones. Estoy esperando que se hayan formado colas aquí para entrar en la habitación [del maestro], pero no veo ni un monje. El *myokodai*, el estrado elevado, se ha tapado con persianas de bambú.[56] El sonido del Dharma del abad, el Gran Maestro, se oye débilmente. Luego llega el monje supervisor Sokon[57] de Saisen[58] y también quema incienso y hace postraciones. Después de eso, mirando a hurtadillas el estrado elevado, [vemos que] hay monjes de pie entre un público repleto de este a oeste. La enseñanza informal está ahora en curso, de modo que sigilosamente entramos por detrás de los otros monjes y, levantándonos, escuchamos. Se cita la historia de la

vida en las montañas del Maestro Zen Hojo de Daibai.[59] En la parte sobre cómo llevaba ropas hechas con hojas de loto y [cómo] comía piñones,[60] muchos de los monjes derramaron lágrimas. La historia del retiro del Buddha Śākyamuni al pico del Buitre se cita detalladamente. Muchos del público derraman lágrimas. «Se acerca el retiro en la montaña Tendozan. Ahora es primavera y no hace ni frío ni calor. Es un buen momento para sentarse en zazen. Hermanos, ¿cómo podríamos no sentarnos en zazen?». Tras dicha enseñanza informal hay un poema. Al terminar el poema, [el maestro] golpea una vez la pata derecha de su silla de zazen con su mano derecha y dice: «Podéis entrar».[61] En la entrevista dice: «Un cuco canta y los bambús de la montaña se parten». Las palabras de la entrevista son [tan solo] así; no hay otra charla. Los monjes presentes, aunque [son] muchos, no dicen nada; simplemente están impresionados. Este método de entrar en la habitación [del maestro] nunca se practicó en otros distritos. Solamente mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, practicó este método. Durante la enseñanza informal, la silla [del maestro] estaba rodeada por biombos alrededor de los cuales los monjes se agolpaban. Todos los monjes permanecían de pie mientras las entrevistas continuaban para cualquier monje que estuviera preparado para entrar, y la gente que había terminado su entrevista se marchaba por la puerta de los aposentos del abad de manera normal. La gente que quedaba, estando todavía de pie como antes, podía presenciar todo –la digna conducta de dar un paso adelante y detenerse de la persona que entra para la entrevista, junto con la conducta del venerable abad y su charla en la entrevista–. Este método nunca ha estado presente en otros distritos y podría ser un método imposible de realizar para otros viejos veteranos: durante la entrada en la habitación de otros maestros, la gente quería entrar en la habitación antes que otras personas. En el caso de esta entrada en la habitación [del maestro], la gente quiere entrar en la habitación [del maestro] después de otras personas. No deberíamos olvidar [que existen tales] diferencias entre la mente de la gente y las formas. Desde aquel momento hasta este primer año de la era japonesa de Kangen,[62] en una atmósfera de luminosidad, han pasado rápidamente dieciocho años completos. No tengo ni idea de cuántas montañas y ríos hay entre la montaña Tendo y esta montaña de aquí, pero el paisaje expresado como la «forma real» en aquellas hermosas expresiones

y maravillosas palabras ha permanecido grabado en mi cuerpo, [mi] mente, [mis] huesos y [mi] médula. Imagino que la enseñanza informal y la entrada en la habitación [del maestro] que tuvo lugar aquella noche han sido inolvidables para la mayoría de los monjes presentes. En aquella noche una luna creciente se asomó por detrás de los altos edificios del templo y, aunque los cucos cantaban con frecuencia, la noche era silenciosa.

[240] Mientras el Gran Maestro Shuitsu[63] del templo Gensha-in está enseñando informalmente,[64] escucha el canto de las crías de golondrina y dice: «[Esta es] la proclamación profunda de la forma real y la exposición hábil del núcleo del Dharma». Se baja de su asiento.

Después un monje solicita la instrucción diciendo: «No lo comprendo».

El maestro dice: «¡Vete! Nadie te cree».[65]

En cuanto al significado de «proclamar profundamente la forma real», podríamos interpretar las palabras de Gensha como diciendo que solo las crías de golondrina están proclamando profundamente la forma real, pero eso no es así. Durante la enseñanza informal, se oye el piar de las crías de golondrina. No es que las crías de golondrina proclamen profundamente la forma real, no es que Gensha proclame profundamente la forma real y no es un cruce entre los dos factores: más bien, el estado inefable justo en el instante es «la proclamación profunda de la forma real». Deberíamos tomarnos un poco de tiempo para investigar este episodio. La enseñanza informal está en marcha. Se oye el piar de las crías de golondrina. Se dicen las palabras «proclamar profundamente la forma real y exponer hábilmente el núcleo del Dharma». Está el acto de bajar del asiento. Después, está la solicitud de la instrucción del monje: «No lo comprendo». Y está la declaración del maestro: «¡Vete! Nadie te cree». No siempre «no lo comprendo» es necesariamente una solicitud para la instrucción sobre la forma real, pero es la esencia central de los patriarcas budistas y los huesos y la médula del tesoro del verdadero ojo del Dharma. Recuerda, incluso aunque este monje, al solicitar la instrucción, diga «lo he comprendido» o diga «puedo exponerlo», en todos los casos Gensha debería todavía decirle «¡vete! Nadie te cree». La razón por la que dice «¡vete! Nadie te cree» es que [el monje] lo ha comprendido, pero solicita la instrucción haciendo como que no lo comprende.

Verdaderamente, aunque cualquier tercer hijo de Zhang o cuarto hijo de Li pueda ser distinto de este monje, y aunque todos [los otros] *dharmas* [también] sean la forma real, en el momento y el lugar en el que alguien se abre camino directamente a través de la esencia central de los patriarcas budistas, el aprendizaje en la práctica de la forma real se realiza así.[66] En el linaje de Seigen este estado se ha realizado.[67] Recuerda, la forma real es la correcta esencia central que ha sido transmitida y recibida de legítimo sucesor a legítimo sucesor, todos los *dharmas* son el estado realizado perfectamente de los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, y el estado de los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, es la hermosura de la forma tal y como es.

SHOBOGENZO SHOHO-JISSO

Proclamado a la asamblea en Kippoji en Esshu,[68] Japón, en un día del noveno mes lunar en el primer año de Kangen.[69]

Notas

1. *Nyoze-so* significa «la forma tal y como es» o «las formas tal y como son».
2. Proveniente del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto. Véase SL 1.68.
3. *Kyo*, «vacío», es el opuesto de *jitsu*, «real», o *jisso*, «forma real».
4. *Sho*, «naturaleza», es el opuesto del carácter *so*, «forma», de *jisso*, «forma real».
5. *Shutsugen-o-se*. Véase, por ejemplo, SL 1.88-90.
6. *Naino*, «habilidad instantánea», se traduce en la cita como «son directamente capaces». En el Sutra del Loto la función de *nai, sunawa[chi]* es enfática. Así, en el Triple Sutra del Loto, por ejemplo, el carácter queda ignorado en la traducción: «Solo un *buddha*, junto con un *buddha*, puede desentrañar la realidad de toda la existencia». Al mismo tiempo, *nai, sunawa[chi]* expresa una yuxtaposición directa en una secuencia lógica («en consecuencia») o en el tiempo («después de lo cual»). Por extensión, en el uso del Maestro Dogen expresa instantaneidad. El asunto de esta frase es que, incluso aunque los *buddhas* hayan logrado la perfección, su habilidad es instantánea o momentánea.
7. *Sho-chu-ko zen*. Véase SL 1.40
8. La verdad en sí y la habilidad del sujeto para realizarla no pueden separarse.
9. *Nyoze*, utilizado como sustantivo («la realidad tal y como es»). Este uso también aparece, por ejemplo, en el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke», nota 84.
10. *Kaka no ka*, literalmente «efectos que son efecto-efecto». El propósito de esta expresión es distinguir los efectos como realidad y como concepto.
11. *Nyoze-so*. Véase la nota 1.
12. *Naino*. Véase la nota 6.
13. *Juppo-butsudo*. Véase SL 1.106.
14. *Sho* significa «naturaleza» o «esencia». En la filosofía del Maestro Dogen, sin embargo, no se refiere a algo abstracto, sino a un estado o función natural que incluye tanto el carácter esencial como su manifestación física en la acción. Véase, por ejemplo, el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho».
15. *Ga-gyu-juppo-butsu, nai-no-chi-ze-ji*. Véase SL 1.70.
16. La persona mira el agua y esta refleja a la persona.
17. Proveniente del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto: «Yo, cuerpo adornado con signos,/y luminosidad iluminando el mundo,/soy honrado por incontables multitudes/para las que proclamo el sello de la forma real» (SL 1.108). «El sello de la forma real» es *jisso-in*, del sánscrito *dharma-svabhāva-mudrā*, que literalmente quiere decir «el sello de la realidad en sí». Véase el Glosario de términos en sánscrito. Un sello sugiere lo concreto como opuesto a lo abstracto.
18. Alude a las palabras del Maestro Engo Kokugon citadas en el capítulo 66, «Shunju». Una perla girando alrededor de un bol y el bol girando alrededor de la perla sugiere una situación muy vigorosa en la cual sujeto y objeto están en relación mutua.
19. Jitsugetsutomyobutsu, del sánscrito Candrasūryapradīpa. Véase el Glosario de términos en sánscrito.

20. Proveniente del capítulo «Jo» («Introducción») del Sutra del Loto: «Cuando el Buddha [Luz del Sol y la Luna]/había proclamado esta Flor del Dharma/y causado el regocijo de la asamblea, entonces, en ese mismo día,/proclamó a la asamblea de dioses y gente:/ «La verdad de que todos los *dharmas* son la forma real/ha sido proclamada para todos vosotros [...]» (SL 1.58).
21. *Ichidaiji*. Véase SL 1.88-90.
22. Los seis órganos de los sentidos, los seis objetos de los órganos de los sentidos y las seis funciones.
23. Proveniente del capítulo «Hosshi» («Un profesor del Dharma») del Sutra del Loto. Véase SL 2.156. «La puerta de los métodos hábiles» es *hoben-mon*, del sánscrito *dvāra-bhūtāni*. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
24. Están en el mismo estado.
25. *Gyo-bosatsudo*. Véase, por ejemplo, SL 3.20.
26. *Myokaku-chi*, el último estado de un *bodhisattva*.
27. Proveniente del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto: «El Dharma se mantiene en su sitio en el Dharma,/y la forma del mundo se mantiene constantemente./ Habiendo reconocido esto en un lugar de la verdad,/los profesores guías lo enseñan por los medios hábiles» (SL 1.120).
28. El Maestro Seppo Gison (822-907), sucesor del Maestro Tokusan Senkan.
29. *Rentoeyo*, capítulo 21.
30. *Mon o ko shi te*, «echar mano de la puerta», quiere decir concentrarse en la práctica en sí.
31. «Los cuarenta» sugiere la suma de los siete antiguos *buddhas* con los patriarcas históricos hasta el trigésimo tercer patriarca, el Maestro Daikan Eno.
32. *Zenpan* es una tabla usada como soporte en zazen cuando un practicante lleva sentado mucho tiempo y está cansado. Se sostiene cerca del cuerpo. La barbilla descansa en la parte superior y la parte inferior se coloca sobre las manos. Tradicionalmente mide un *shaku* y siete u ocho *suns* de largo (unos cincuenta y cinco centímetros), dos *suns* de ancho (unos seis centímetros) y tres o cuatro *bus* de grosor (un centímetro y dos milímetros). Tiene un orificio en la parte superior. En algunos templos, el practicante sitúa la tabla en el estrado de zazen, en los ángulos rectos de la pared, y utiliza el agujero como punto de referencia para mirar al suelo.
33. Laozi (nacido en el año 604 a. de C. durante la dinastía Zhou), el fundador del taoísmo. Su nombre, *roshi*, literalmente quiere decir «niño de edad». La leyenda cuenta que estuvo ochenta y un años en el útero y nació con el pelo cano.
34. Zhuangzi. Se le atribuyen unas cien mil palabras de la filosofía taoísta.
35. El budismo, el taoísmo y el confucianismo.
36. Alude, por ejemplo, al capítulo «Hoben» del Sutra del Loto: «[Los *buddhas*] aparecen en el mundo porque desean hacer que los seres vivos penetren en el estado de la verdad que es la sabiduría del Buddha» (SL 1.88-90).
37. La leyenda cuenta que cuando el Buddha nació dio siete pasos hacia cada uno de los puntos cardinales y, señalando hacia el cielo con una mano y hacia el suelo con la otra, pronunció estas palabras.
38. El Maestro Engo Kokugon (1063-1135), sucesor del Maestro Goso Hoen.

39. El Maestro Chosha Keishin (?-868), sucesor del Maestro Nansen Fugan. Véase el capítulo 60, «Juppo».
40. Las verdades del Dharma del Buddha son, por ejemplo, el principio de practicar por el bien de la práctica en sí misma, la ley de causa-y-efecto, la unicidad de sujeto y objeto en la acción y el principio de que simplemente sentarse está más allá de la comprensión intelectual.
41. El Maestro Oan Donge (muerto en el año 1163), sucesor del Maestro Kokyu Shoryu.
42. Es decir, las veinticuatro horas del día.
43. *Denchi*. Véase el capítulo 48, «Sesshin-sessho», nota 31.
44. *Zetsugaku mui [no] kando-nin*. En el poema *Shodoka*, el Maestro Yoka Genkaku dice: «Una persona que se encuentra en paz en la verdad, que ha acabado el estudio y es libre de hacer, no intenta liberarse de la ilusión y no quiere obtener la realidad». *Oandongezenjigoroku* (Crónica de las palabras del Maestro Zen Oan Donge), capítulo 7.
45. *Juni-ji-chu*. En las palabras del Maestro Oan, el último carácter de esta expresión quiere decir «durante» o «a lo largo de», pero aquí el Maestro Dogen lo utiliza con el sentido de «la realidad de». Este uso de *chu* aparece con frecuencia en el *Shobogenzo*. Véase, por ejemplo, el capítulo 38 (volumen 2), «Muchu-setsumu».
46. *Juni-shin-chu*. Aquí un número definido (el doce) representa lo concreto como opuesto a lo general.
47. *Nenri*. *Ri* significa «interior», «parte trasera» o «en el lugar concreto de». Véase también el capítulo 48, «Sesshin-sessho», notas 24 y 38. *Nen* tiene dos sentidos. El primero es el de imagen abstracta, idea, pensamiento, deseo, etcétera. Por ejemplo, en la versión *Shinpitsubon* del *Fukanzazengi*, el Maestro Dogen escribe: «Cesa la consideración intelectual de las imágenes, los pensamientos, las reflexiones» y «si aparece una imagen, simplemente sé consciente. Si eres consciente de ella, desaparecerá inmediatamente». El segundo sentido es el de la imagen o lado mental de la realidad en sí. Por ejemplo, en el mismo texto, el Maestro Dogen escribe *shonen-genzen*, «la imagen verdadera manifestándose ante nosotros». Además, en la sección correspondiente de la versión *Rufubon* del *Fukanzazengi*, escribe *shobo-ji-genzen*, «el Dharma correcto manifestándose de manera natural ante nosotros». De este modo, el Maestro Dogen utiliza intercambiablemente *nen*, «imagen», y *ho*, «Dharma, realidad», con el fin de describir la misma experiencia en zazen.
48. Ver con los oídos y escuchar con los ojos sugiere la percepción intuitiva.
49. Los terneros simbolizan los practicantes budistas en un estado de tranquilidad.
50. *Ue*, «sobre», posee un énfasis mayor en el chino original al ser el último carácter de la línea final (el poema sugiere que el lector piense en «hacia arriba» y «posteriormente a ello»).
51. En China y Japón, la noche se dividía en cinco vigilias de dos horas cada una.
52. Es decir, 1226.
53. Los aposentos del abad estaban en lo alto de la montaña. Véase el Apéndice V del volumen I (Distribución de un templo budista tradicional).

54. Jakkodo es un nombre propio. La localización de este lugar correspondería a la sala para las imágenes de los patriarcas o a la sala de los donantes del plano contenido en el Apéndice V del volumen I (Distribución de un templo budista tradicional). Véanse allí los números 3 y 9, respectivamente.
55. Daikomyozo también es un nombre propio.
56. *Myokodai* literalmente significa «estrado sutil y elevado». Probablemente los aposentos del abad se dividieron con persianas de bambú en el *myokodai* y la zona para la espera y la quema de incienso.
57. El *ino*, el supervisor de los monjes en la sala de zazen o rector cuya labor es mantener la disciplina en dicho lugar. Esta palabra representa el término sánscrito *karma-dāna*.
58. Una región de la provincia de Sichuan, al suroeste de China.
59. El Maestro Daibai Hojo (752-839), sucesor del Maestro Baso Doitsu. El Maestro Dogen cita la historia en el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 141.
60. El poema del Maestro Daibai dice: «Nunca gastaré las hojas de loto del estanque./Las flores de unos pocos pinos son más que una comida./Ahora mi morada ha sido descubierta por gente del mundo./Moveré mi choza recluyéndome más adentro». Ibíd.
61. *Nyushitsu*, «entrar en la habitación», quiere decir tener una entrevista con el maestro de un templo. En este caso, puesto que los monjes ya están con el Maestro Tendo en el estrado elevado, quiere decir presentarse uno a uno ante la silla del maestro. Esta probablemente se encontraba rodeada por unos biombos colocados en forma de U.
62. Es decir, 1243.
63. El Maestro Gensha Shibi (835-907), sucesor del Maestro Seppo Gison.
64. *San* es una abreviatura de *shosan*, que se refiere a una enseñanza informal no programada realizada normalmente en la habitación del maestro.
65. *Rentoeyo*, capítulo 23; *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 42.
66. En el estado de no-comprensión.
67. El Maestro Gensha es un descendiente de séptima generación del Maestro Seigen Gyoshi, de cuyo linaje también procede el Maestro Dogen.
68. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
69. Es decir, 1243.

Capítulo 51

Mitsugo

El habla secreta

Comentario: *mitsu* significa «secreto» o «místico» (en el sentido de no manifiesto para los sentidos o el intelecto, pero experimentado directa o inmediatamente) y *go*, «palabras» o «habla». De modo que *mitsugo* quiere decir «el habla secreta». En el budismo se dice que existe un habla secreta que puede reconocerse y comprenderse incluso aunque no tenga sonido, lo cual sugiere la percepción intuitiva. A veces se puede descubrir el sentido de una cosa o un secreto sin recibir ningún estímulo externo, pero no es necesario ver esto como algo particularmente místico. Una analogía que podría ayudar a entenderlo es la resonancia simpática de los diapasones.

****

[3] Cuando la gran verdad, «aquello que los *buddhas* custodian y desean»,[1] se realiza como el universo real, el estado [expresado como] «tú eres así, yo soy así» y «cada uno [de nosotros] debe custodiarla bien»[2] se experimenta exactamente en el presente.

[4] Un oficial del gobierno, según cuenta la historia, le realiza ofrendas al Gran Maestro Kokaku[3] de la montaña Ungozan y [le] pregunta: «El Honrado por el Mundo tiene el habla secreta;[4] para Mahākāśyapa no hay nada oculto. ¿Qué es el habla secreta del Honrado por el Mundo?».

El gran maestro dice: «¡Ministro!».

El hombre responde.

El gran maestro dice: «¿Lo comprendes o no?».

El oficial dice: «No lo comprendo».

El gran maestro dice: «Si no lo comprendes, es el habla secreta del Honrado por el Mundo. Si lo comprendes, es el estado de no haber nada oculto de Mahākāśyapa».

[5] El gran maestro, manifestándose como el legítimo descendiente de Seigen,[5] después de cinco generaciones, es un maestro de dioses y seres humanos y un gran buen consejero a lo largo del universo en las diez direcciones. Transforma a los sintientes y a los no-sintientes. Como el cuadragésimo sexto *buddha* en la legítima sucesión de *buddhas*, proclama el Dharma para los patriarcas budistas.[6] En su ermita en la montaña Sanpo, le enviaban ofrendas de las cocinas de los dioses. Pero después de recibir la transmisión del Dharma y realizar la verdad, trascendió el estado que son las ofrendas [celestiales] enviadas.[7] La expresión ahora citada de que «el Honrado por el Mundo tiene el habla secreta; para Mahākāśyapa no hay nada oculto» es el legado de cuarenta y seis *buddhas*. Al mismo tiempo, como las características originales de los cuarenta y seis *buddhas*, «no se consigue de otros», «no viene de fuera», «no es inherente» y «nunca ha sido algo nuevo».[8] En relación con la realización de este asunto del habla secreta, no solo el Honrado por el Mundo Śākyamuni tiene el habla secreta: todos los patriarcas budistas tienen el habla secreta. Un Honrado por el Mundo siempre tiene el habla secreta, y uno que tiene el habla secreta inevitablemente tiene el estado de no haber nada oculto de Mahākāśyapa. Deberíamos aprender en la práctica y no deberíamos olvidar la verdad de que si hay cien mil Honrados por el Mundo, hay cien mil Mahākāśyapas. «Aprender en la práctica» quiere decir no pretender comprender inmediatamente, sino esforzarse concienzudamente cientos de veces, o miles de veces, como si trabajáramos para

cortar un objeto duro. No deberíamos pensar que cuando una persona tenga algo que contar podremos comprender[lo] inmediatamente. Puede ser que ahora, habiéndose convertido ya en el Honrado por el Mundo, [el maestro de] la montaña Ungozan esté dotado con el habla secreta y posea el estado de Mahākāśyapa en el cual no hay nada oculto. No aprendas que la llamada «¡ministro!» y la respuesta del oficial son el habla secreta en sí.[9]

[7] El gran maestro, en la historia, le dice al ministro: «Si no lo comprendes, es el habla secreta del Honrado por el Mundo. Si lo comprendes, es el estado de no haber nada oculto de Mahākāśyapa». Deberíamos resolver indefectiblemente el buscar la verdad de esta expresión durante muchos *kalpas*. Él está diciendo: «Cuando estás en el estado más allá de la comprensión, ese es el habla secreta del Honrado por el Mundo»; no llama a quedarse momentáneamente estupefacto «no-comprensión» y no llama a la ignorancia «no-comprensión». El principio de las palabras «si no lo comprendes [...]» es aprobar un proceso de aprender en la práctica tranquilamente. Debemos considerar esto a través del esfuerzo en la búsqueda de la verdad.[10] Además, cuando dice «si lo comprendes [...]» no está tratando un estado de ahora haberlo comprendido ya.[11] En el aprendizaje del Dharma del Buddha en la práctica hay muchos procesos. Entre ellos están los asuntos centrales de la comprensión del Dharma del Buddha y la no-comprensión del Dharma del Buddha. Aquellos que, sin haberse encontrado con un verdadero profesor, ni siquiera saben que [estos asuntos] existen, han malentendido que el habla secreta existe arbitrariamente, junto con los ojos y los oídos que son desconectados del ver y el escuchar.[12] [El Maestro Ungo] no está diciendo que tu comprensión sea una condición para el estado de no haber nada oculto de Mahākāśyapa: también hay casos de no haber nada oculto en la no-comprensión. No aprendas que cualquiera puede observar el no haber nada oculto: el estado aquí y ahora ya es el no haber nada oculto –[o] puede ser que no haya ningún lugar donde nada se oculte–.[13] Justo en el instante presente deberíamos investigar esto por experimentación. Así, no hemos estado aprendiendo que los estados desconocidos para nosotros sean el habla secreta. El mismo instante de no comprender el Dharma del Buddha es un ejemplo concreto de habla secreta. Es, en todos los casos, la existencia del Honrado por el Mundo[14] y el Honrado por el Mundo existente.[15]

[9] Sin embargo, las personas que no escuchan la instrucción de un verdadero profesor, aunque se sienten en el asiento del león,[16] nunca han visto esta verdad ni en sueños. Hablan sin razón de la manera siguiente:

> «El Honrado por el Mundo tiene el habla secreta» describe su tomar una flor y guiñar un ojo ante la asamblea de millones en el pico del Buitre. Eso es porque la proclamación verbal budista es superficial y [está] aparentemente preocupada por el nombre y la forma, pero tomar una flor y guiñar un ojo, siendo una proclamación no-verbal budista, son ejemplos de establecer la enseñanza con el habla secreta. La asamblea de millones no puede comprender [la proclamación no-verbal]. Por tanto, para la asamblea de millones, es el habla secreta.[17] «El estado de Mahākāśyapa de no haber nada oculto» describe el [rostro de] Mahākāśyapa iluminándose con una sonrisa como si supiera de antemano que el Honrado por el Mundo tomaría una flor y guiñaría un ojo. Por eso se dice que, para Mahākāśyapa, nada hay oculto. Esta es la verdadera esencia de la enseñanza, la cual ha sido transmitida y recibida de uno-a-uno.

La gente que cree esto cuando lo escucha es tan [numerosa como] el arroz, las plantas, las plantas de lino, los bambús y las cañas: compone los monasterios de los nueve estados.[18] Es lamentable. Que la verdad de los patriarcas budistas se haya arruinado proviene originalmente de esta causa. Un hombre de ojos clarificados debería ser capaz de vencer con seguridad [estas opiniones] una por una. Si el discurso del Honrado por el Mundo es visto como superficial, tomar una flor y guiñar un ojo también deben ser superficiales. Si las personas consideran que el discurso del Honrado por el Mundo es [una mera expresión] del nombre y la forma, no son estudiantes del Dharma del Buddhā. Conocen que el discurso es los nombres y las formas, pero todavía no han realizado que el Honrado por el Mundo está libre de nombre y forma: todavía tienen que despojarse de los sentimientos de la persona común. Todo lo que es empapado por el cuerpo-y-mente de un patriarca budista es la liberación, es la proclamación del Dharma y es la proclamación verbal, y gira la rueda del Dharma. Aquellos que obtienen beneficio al presenciarlo son muchos. La gente de la práctica devocional[19] y de la práctica del Dharma[20] es cubierta

por su influencia en lugares donde hay patriarcas budistas, y comparten su influencia en lugares donde no hay patriarcas budistas. ¿Cómo podría la asamblea de millones no presenciar el tomar una flor y guiñar un ojo como el tomar una flor y guiñar un ojo? [La asamblea de millones] puede estar en el mismo nivel que Mahākāśyapa y puede estar viviendo la misma vida que el Honrado por el Mundo. Puede estar experimentando el mismo estado y estableciendo la mente a la vez como la asamblea de millones. Está en el mismo estado de la verdad y en la misma tierra nacional. Se está encontrando con el Buddha y [está] escuchando el Dharma con sabiduría conocedora y se está encontrando con el Buddha y [está] escuchando el Dharma con sabiduría desconocedora. Habiéndose encontrado inicialmente con un *buddha*, [la asamblea de millones] continuará encontrándose con *buddhas* tan numerosos como las arenas del Ganges. Puede haber asistiendo multitudes [que asciendan a] millones de *koṭis* en todas y cada una de las reuniones budistas. Todas las revelaciones de cada uno de los *buddhas* del tomar una flor y guiñar un ojo pueden ser presenciadas sucediendo en el mismo instante. Los ojos no se debilitan. Los oídos son penetrantes. Tenemos ojos mentales y ojos físicos. Tenemos oídos mentales y oídos físicos. ¿Cómo entienden esos otros el [rostro de] Mahākāśyapa iluminándose con una sonrisa? ¡Dejémosles intentar decir algo! Si es como dicen, esta [sonrisa] también debería ser llamada «habla secreta». Pero la llaman «no haber nada oculto». Esto es doblemente tonto.[21] Más tarde, el Honrado por el Mundo dice: «Poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana. Yo los transmito a Mahākāśyapa». ¿Es este un discurso de expresión o es una comunicación no-verbal? Si el Honrado por el Mundo detestara los discursos pero adorara tomar las flores, también habría tomado una flor posteriormente. [E incluso en ese caso,] ¿cómo podría Mahākāśyapa no comprender y cómo podría la asamblea no escuchar? Los cuentos relatados por la gente arriba descrita no son para confiar en ellos.

[14] En resumen, el Honrado por el Mundo tiene el habla secreta, la acción secreta y la experiencia secreta. Sin embargo, la gente ignorante piensa que «secreta» quiere decir que otra gente no [la] conoce pero que el sujeto [la] conoce, y que hay gente iniciada y gente no iniciada. El aprendizaje en la práctica de la verdad del Buddha nunca ha estado presente en aquellos que

han pensado y dicho eso en la India en el oeste y en las Tierras del Este, desde el pasado ancestral hasta el presente. En tal caso, tanto en el mundo secular como más allá del mundo secular[22] habría mucho más secretismo entre [la gente] sin educación y poco secretismo entre [la gente] que ha aprendido. Para la gente de vasto aprendizaje, ¿puede no haber nada secreto? Aún más, para aquellos dotados con ojos sobrenaturales, oídos sobrenaturales, ojos del Dharma, oídos del Dharma, los ojos del Buddha, los oídos del Buddha, etcétera, tendríamos que decir que no podría haber habla secreta ni voluntad secreta en absoluto. El habla secreta, la voluntad secreta, la acción secreta, etcétera, en el Dharma del Buddha, están más allá de tal razonamiento. Cuando nos encontramos con un ser humano es justamente cuando escuchamos el habla secreta y hablamos el habla secreta. Cuando nos conocemos a nosotros mismos conocemos la acción secreta. Por otra parte, un patriarca budista es exhaustivamente capaz de penetrar y discernir la voluntad secreta y el habla secreta previamente descritas. Recuerda, en el estado instantáneo de un patriarca budista, las palabras secretas y los actos secretos compiten por ser realizados. Lo que se ha descrito como «secreto» es la verdad de la inmediatez.[23] Es la ausencia de toda brecha. Es la contención total[24] de un patriarca budista, la contención total de ti, la contención total de mí, la contención total de la acción, la contención total de una época, la contención total de la virtud y la contención total del secretismo. Ni siquiera los ojos del Buddha pueden vislumbrar la llegada conjunta del habla secreta y un ser humano en el mismo estado. La acción en el estado secreto está más allá del reconocimiento del sí mismo y los otros; solo yo en el estado secreto puedo conocerla, y cualquier otro individuo en el estado secreto «no la comprende».[25] Puesto que el secreto te rodea, todo el mundo se basa en el secretismo, todo se basa en el secretismo y una sola cosa o media se basa en el secretismo. Deberíamos considerar estas verdades detalladamente y aprenderlas en la práctica. En conclusión, que los lugares para enseñar a la gente y los momentos de intuición y confirmación son, en todos los casos, la manifestación del secretismo es la auténtica tradición transmitida por los *buddhas* y los patriarcas. Puesto que el presente es un instante inefable,[26] es secreto para el sí mismo, es secreto para los otros, es secreto para los patriarcas budistas y es secreto para las distintas clases de seres. Por este motivo, [el presente],

basándose en el secretismo, es nuevamente secreto. Puesto que la enseñanza, la práctica y la experiencia así son justamente el estado de un patriarca budista, se aclaran y pasan a través del secretismo de un patriarca budista y, en consecuencia, se aclaran y pasan a través del secretismo en sí mismo.

[18] El maestro de mi maestro, Setcho,[27] se dirige a la asamblea:

El Honrado por el Mundo tiene el habla secreta;
para Mahākāśyapa no hay nada oculto.
Por la noche una lluvia de flores cayendo;
el agua que fluye por la ciudad es fragante.[28]

Aquí y ahora, la expresión de Setcho «por la noche una lluvia de flores cayendo; el agua que fluye por la ciudad es fragante» es la inmediatez en sí. Tomándola, deberíamos examinar los globos oculares y los agujeros de la nariz de un patriarca budista. Eso está más allá de Rinzai y Tokusan. Deberíamos explorar la abertura de los agujeros de la nariz en los ojos y deberíamos afilar la punta de la nariz en los oídos.[29] En verdad, dentro de los ojos, la nariz y los oídos realizamos todo el cuerpo-y-mente que no es ni nuevo ni viejo. Consideramos esto como la verdad de que «la lluvia de flores es la existencia del mundo».[30] En las palabras del anciano maestro «el agua que fluye por la ciudad es fragante», el cuerpo está oculto a pesar de que su figura esté incluso más manifiestamente revelada.[31] Así, en la vida diaria dentro de la casa de los patriarcas budistas, investigamos «el tener el habla secreta del Honrado por el Mundo» y «el no haber nada oculto de Mahākāśyapa», y pasamos a través de ello. Los Siete Buddhas Honrados por el Mundo lo están aprendiendo en la práctica tal y como [nosotros lo hacemos] ahora. Mahākāśyapa y Śākyamuni igualmente lo han penetrado y discernido tal y como [nosotros lo hacemos] ahora.

Shobogenzo Mitsugo

Proclamado a la asamblea en el viejo templo Kippo en el distrito Yoshida de Esshu,[32] *en el vigésimo día del noveno mes lunar en el primer año de Kangen.*[33]

Notas

1. El Maestro Daikan Eno le dijo al Maestro Nangaku Ejo: «Justamente este estado sin mancha es lo que los *buddhas* custodian y desean. Tú también eres así, yo también soy así y los antiguos maestros de la India eran también así». *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 1; *Keitokudentoroku*, capítulo 5. Véase también el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo».
2. *Zen-ji-goji*. Proviene de las palabras del Maestro Bodhidharma al Maestro Taiso Eka: «Esa es justamente la sustancia de la mente transmitida por los *buddhas* y patriarcas del pasado. Ahora que la has logrado, debes custodiarla bien». Véase el capítulo 48, «Sesshin-sessho».
3. El Maestro Ungo Doyo (835?-902), sucesor del Maestro Tozan Ryokai.
4. *Mitsugo. Mitsu* quiere decir «secreto» o «cercano». El Maestro Dogen explica más tarde en este capítulo cómo dicho término describe el estado del contacto directo con la realidad, el cual es «secreto» únicamente en el sentido de que se encuentra más allá de toda explicación (no como algo esotérico). *Go* literalmente significa «palabras». Aquí no solo se refiere a la comunicación verbal, sino al «habla» en el sentido, por ejemplo, del lenguaje de los pájaros o de cómo los árboles se comunican con nosotros.
5. El Maestro Seigen Gyoshi (muerto en el año 740), sucesor del Maestro Daikan Eno.
6. El Maestro Ungo es el cuadragésimo sexto *buddha* en el linaje del Maestro Dogen contando desde el Buddha Vipaśyin, el primero de los Siete Buddhas. Véase el capítulo 15 (volumen 1), «Busso».
7. Alude a la leyenda de que cuando los practicantes buscan la iluminación, los ángeles les sirven comidas. Véase también el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 132.
8. Estos cuatro aforismos están en el estilo de una cita china, pero la fuente no ha sido localizada.
9. El habla secreta no es simplemente comunicación con palabras.
10. *Kufu-bendo* quiere decir zazen.
11. Con «comprender» el Maestro Ungo se refiere a la realización práctica en el instante, no al entendimiento intelectual.
12. La gente malinterpreta que el habla secreta es algo esotérico. Sin embargo, según el Maestro Dogen es ciertamente un misterio en aquello que es real (y, por tanto, no puede explicarse), pero está abierta a todo el mundo (puesto que la verdad siempre comunica el habla secreta).
13. El Maestro Dogen describe la misma realidad con dos expresiones contrapuestas.
14. *Seson-u*, traducido en la historia como «el Honrado por el Mundo tiene [...]».
15. *U-seson*.
16. *Shishi-za* se refiere al asiento donde un *buddha* realiza la proclamación del Dharma. Véase, por ejemplo, SL 2.186-88.

17. En esta visión (equivocada), «secreta» quiere decir esotérica, inaccesible para los no iniciados.
18. *Kyushu*, los nueve estados de China.
19. *Shingyo*, «práctica devocional» o «práctica basada en la confianza» sugiere, por ejemplo, la de las sectas de la Tierra Pura.
20. *Hogyo*, «práctica basada en el Dharma», sugiere, por ejemplo, la de las llamadas sectas Zen.
21. En la interpretación de que «las palabras secretas» significan lo no verbal, la conducta esotérica es una tontería. Pero, sobre esta base, la conducta del Maestro Mahākāśyapa también debería ser descrita como «palabras secretas», con lo cual llamarla «no haber nada oculto» es una doble tontería.
22. *Seken-shusseken*, es decir, tanto entre los laicos como entre los monjes.
23. *Shinmitsu* quiere decir «intimidad», «cercanía» o «inmediatez». *Shin* significa «intimidad» o «familiaridad», y *mitsu*, «secretismo» o «cercanía».
24. *Gai* como nombre se refiere a una tapa o cubierta y como verbo quiere decir cubrir como con una tapa, es decir, completamente.
25. *Fu-e su*, es decir, «trasciende la comprensión de ello» (como en la historia).
26. *Nan no jisetsu*, literalmente «tiempo qué», es decir, un tiempo que no se puede expresar en horas o minutos, un tiempo real.
27. El Maestro Setcho Chikan (1105-1192), sucesor del Maestro Tendo Sogyoko. *Shio*, literalmente «anciano maestro», es un término de respeto que se emplea para referirse al maestro del maestro de uno (el Maestro Setcho era el maestro del Maestro Tendo Nyojo).
28. *Kataifutoroku*, capítulo 17.
29. Deberíamos hacer nuestra vista (o intuición) y nuestro oído (o discernimiento) vívidos y precisos.
30. *Ke-u-sekai-ki*. La expresión común es *ke-kai-sekai-ki*, «la apertura de las flores es la existencia del mundo». Estas palabras del Maestro Prajñātara describen la unicidad entre los fenómenos y la realidad. El Maestro Dogen sustituyó *kai*, «abrir», por *u*, «llover», proveniente del poema del Maestro Setcho (ambos verbos sustantivados en la presente traducción por preferencia de estilo).
31. *Mi o zo shi te kage iyo-iyo arawa ruru*. Una expresión parecida aparece en el capítulo 28 (volumen 2), «Butsu-kojo-no-ji», párrafo 68: «Doyo salta a su cerebro y se oculta en su cuerpo. Y mientras permanece oculto en su cuerpo, manifiestamente revela su figura». También en el capítulo 46, «Katto», párrafo 100, el Maestro Dogen describe la transmisión entre Mahākāśyapa y Ānanda como Ānanda ocultando su cuerpo en Mahākāśyapa y Mahākāśyapa ocultando su cuerpo en Ānanda.
32. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
33. Es decir, 1243.

Capítulo 52

Bukkyo

Los sutras budistas

Comentario: *butsu* significa «*buddha*» o «budista», y *kyo*, «sutra» o «escritura». De modo que *bukkyo* quiere decir «los sutras budistas». El capítulo 24 del volumen 1 tiene el mismo título, pero en él *kyo* es un carácter distinto que representa el término «enseñanza». En el budismo, fundamentalmente hay dos vías útiles a la hora de buscar la verdad: practicar zazen y leer los sutras. Sin embargo, algunas personas han enfatizado tanto el valor de lo primero que rechazan el que pueda tener lo segundo. Insisten en que para realizar la verdad tan solo necesitamos practicar zazen y que, como el budismo no son teorías filosóficas, leer sutras es inútil e incluso perjudicial para la búsqueda de la verdad. Sin embargo, el Maestro Dogen no estaba de acuerdo. Él valoraba la lectura de los sutras y la consideraba primordial para realizar la verdad. Además, en su pensamiento, no solo son escrituras budistas, sino el universo en sí, el cual nos muestra y enseña el verdadero significado de nuestra vida. En este capítulo, por tanto, escribió sobre el verdadero sentido de leer los sutras budistas.

✶✶✶✶

[21] «El método de enseñar a los *bodhisattvas*»[1] y el método de enseñar a los *buddhas* existe en el aquí y ahora.[2] Ambos son herramientas de la gran verdad. Las herramientas concuerdan con el maestro y el maestro utiliza las herramientas. Por este motivo, en el mismo instante de «a veces seguir a un buen consejero»[3] y «a veces seguir a los sutras», que los patriarcas budistas de la India y China han hecho sin excepción, el establecimiento de la voluntad, la instrucción y la experiencia del efecto no tienen ninguna brecha entre ellos en absoluto. El establecer la voluntad se basa en los sutras y en un buen consejero, la instrucción también se basa en los sutras y en un buen consejero y experimentar el efecto también está totalmente relacionado con los sutras y con un buen consejero. El instante antes, y una palabra después,[4] están ambos en el mismo estado que los sutras y que un buen consejero. El instante en sí, y el interior de una palabra,[5] están ambos en el mismo estado que los sutras y que un buen consejero.

[23] Los buenos consejeros, en todos los casos, están exhaustivamente versados en los sutras. «Están exhaustivamente versados» quiere decir que ven los sutras como su tierra nacional y que ven los sutras como su cuerpo-y-mente. Han visto los sutras como el medio de establecer la enseñanza para los otros; han visto los sutras como su sentarse, tumbarse y caminar; han visto los sutras como padres y madres, y han visto los sutras como sus hijos y nietos. Puesto que han convertido los sutras en práctica y comprensión, los buenos consejeros han dominado los sutras. Un buen consejero lavándose la cara y bebiendo té[6] es el sutra eterno en sí. El dicho de que «los sutras producen buenos consejeros» describe sesenta golpes del bastón de Obaku siendo capaz de producir hijos y nietos[7] y tres golpes [en un mortero de piedra] en el monte Obai haciendo posible la transmisión del manto y la transmisión del Dharma.[8] No solo describe que realizar la verdad al ver las flores de melocotón, realizar la verdad al escuchar el sonido de un bambú[9] y realizar la verdad al ver una estrella brillante sean todos ejemplos de los sutras produciendo buenos consejeros. Hay sacos de piel y puños que obtienen los ojos y después los sutras y hay cazos de madera y bañeras lacadas que obtienen los sutras y después los ojos. Lo que se ha llamado «los sutras» es todo el universo en las diez direcciones en sí; no hay tiempo ni lugar que no sean

los sutras. Utilizan los caracteres de la filosofía consumada y utilizan los caracteres de la filosofía secular, utilizan los caracteres de los cielos y utilizan los caracteres del mundo humano, utilizan los caracteres del mundo de los animales y utilizan los caracteres de los *asuras*,[10] utilizan los caracteres de los cientos de malas hierbas y utilizan los caracteres de diez mil árboles. Por tanto, lo largo, lo corto, lo cuadrado, lo redondo, lo azul, lo amarillo, lo rojo y lo blanco, los cuales están organizados en una densa abundancia a lo largo de todo el universo en las diez direcciones, son todos los caracteres de los sutras y son la superficie concreta de los sutras. Los vemos como las herramientas de la gran verdad, como los sutras budistas. Este sutra es capaz de extenderse por todo el tiempo y [es capaz de] extenderse a lo largo de naciones enteras. Abre la puerta de enseñar a la gente y no desampara a ninguna familia en toda la tierra. Abre la puerta de enseñar cosas y salva a los seres materiales a lo largo de toda la tierra. Al enseñar a los *buddhas* y enseñar a los *bodhisattvas* se convierte en toda la tierra y en todo el universo. «Abre la puerta de los medios hábiles»,[11] abre la puerta de «mantenerse en su sitio»[12] y, sin desamparar a una persona o media, «revela la verdadera forma real». Obtener este sutra, en este mismo instante, con el pensamiento, la percepción, la atención plena y la realización, y en el estado sin el pensamiento, la percepción, la atención plena y la realización, de *buddhas* o *bodhisattvas* –aunque esté más allá del hacer intencional del individuo– es la gran meta de cada persona. El momento de «obtener decisivamente este sutra»[13] está más allá del pasado y el presente; puesto que el pasado y el presente son instantes de obtener el sutra, lo que se manifiesta ante nuestros ojos como todo el universo en las diez direcciones es justamente «el obtener de este sutra». Cuando leemos, recitamos y nos hacemos versados en este sutra, la sabiduría búdica, la sabiduría natural y la sabiduría sin instrucción[14] se realizan antes de la mente y se realizan antes del cuerpo. En este momento no tenemos duda de que [la sabiduría] puede ser un estado nuevo y especial. Cuando recibimos, conservamos, leemos y recitamos este sutra, el sutra nos envuelve. La situación ante una línea y alrededor de una palabra, y al explorar y morar en una frase, es, instantáneamente, el esparcimiento de las flores y la confección de las guirnaldas. Llamamos a este sutra el Dharma en sí, y en él hay ochenta y cuatro mil acumulaciones de proclamación del

Dharma. En este sutra hay caracteres que son *buddhas* que han realizado el estado equilibrado y correcto de la verdad, hay caracteres que son *buddhas* que están viviendo de manera presente en el mundo y hay caracteres que son *buddhas* que han penetrado en el *parinirvāṇa*. La llegada de la realidad y la partida de la realidad[15] son cada una un carácter en el sutra y son una línea del Dharma escrita en el Dharma. Tomar una flor y guiñar un ojo, y un rostro iluminándose con una sonrisa, son justamente el sutra eterno auténticamente transmitido desde los Siete Buddhas. Permanecer en la nieve hasta la cintura y cortarse un brazo, hacer postraciones y lograr la médula son justamente el sutra eterno transmitido de maestro a discípulo. La subsecuente transmisión del Dharma y el dar el manto son justamente la llegada del instante en el cual se confían todos los volúmenes de la escritura universal. Tres golpes con el mortero y cribar tres veces el arroz en la cesta de tamizar[16] hacen que el sutra tienda una mano al sutra y el sutra, por tanto, suceda correctamente al sutra. Además, «esto es algo que llega así»[17] es mil sutras para enseñar a los *buddhas* y es diez mil sutras para enseñar a los *bodhisattvas*. «Explicar una cosa no alcanza el objetivo»[18] proclama amablemente ochenta y cuatro mil recopilaciones y las doce divisiones [de los sutras].[19] Además, un puño y un tacón, un bastón y un espantamoscas son sutras eternos y sutras nuevos, sutras de la existencia y sutras de la vacuidad. Ser parte de la asamblea y buscar la verdad, haciendo el esfuerzo de sentarse en zazen, son originalmente los sutras budistas que son correctos al comienzo y los sutras budistas que son correctos al final. Son sutras escritos en hojas del árbol del *bodhi* y sutras escritos en los rostros del vacío. En resumen, un ejemplo de movimiento y dos ejemplos de quietud de un patriarca budista, y su retener y soltar, son de manera natural el cierre y la apertura de los sutras budistas. Puesto que aprendemos en la práctica que el que no haya un extremo definitivo es la norma definitiva, recibimos los sutras y expulsamos los sutras por los agujeros de la nariz y recibimos los sutras y expulsamos los sutras por las puntas de los dedos de los pies –[así como] los sutras fueron recibidos y fueron expulsados antes del nacimiento de nuestros padres y [así como] los sutras fueron recibidos y fueron expulsados antes de la época del Rey de Voz Majestuosa–.[20] Recibimos los sutras y proclamamos los sutras a través de las montañas, los ríos y la Tierra, y recibimos los sutras y proclamamos

los sutras a través del sol, la luna y las estrellas. A veces conservamos los sutras y transmitimos los sutras con el sí mismo que precede al *kalpa* de la vacuidad, y a veces conservamos los sutras y transmitimos los sutras con el cuerpo-y-mente que precede al rostro y a los ojos. Hacemos que sutras como estos aparezcan al romper átomos, y hacemos que aparezcan al romper el mundo del Dharma.

[30] El vigésimo séptimo patriarca, el Venerable Prajñātara, dice:

> *Mi espiración no sigue las circunstancias,*
> *la inspiración no reside en el mundo de los agregados.*
> *Estoy constantemente recitando los sutras así.*
> *Cien mil miríadas de* koṭis *de rollos.*
> *Nunca solamente un rollo o dos rollos.*[21]

Escuchando estas palabras del maestro ancestral, deberíamos aprender en la práctica que los sutras se recitan en la exhalación e inhalación. Si conocemos [este] recitar los sutras, conoceremos el lugar donde los sutras existen. Puesto que eso es el recitador y lo recitado, recitar los sutras y los sutras recitando, puede ser el conocimiento completo y el ver completo.

[32] Mi difunto maestro decía constantemente: «En mi orden[22] no confiamos en quemar incienso, hacer postraciones, recitar nombres de *buddhas*, practicar la confesión o leer sutras. Simplemente siéntate, dirige tu energía hacia la búsqueda de la verdad y libérate de cuerpo y mente».

Poca gente comprende claramente una expresión como esta. ¿Por qué? Porque llamar a «leer sutras» «leer sutras» es envilecerlo y no llamarlo «leer sutras»[23] es ser perverso. «No se te permite hablar y no se te permite no hablar: ¡di algo inmediatamente!, ¡di algo inmediatamente!». Deberíamos aprender esta verdad en la práctica. Puesto que este principio [de leer sutras] existe, un hombre de edad[24] ha dicho: «Para leer sutras debemos estar dotados con los ojos de leer sutras». Recuerda, si no hubiera habido sutras desde los tiempos antiguos hasta hoy, no podría haber una expresión así. Deberíamos aprender en la práctica que hay una lectura de sutras que se está

«liberando», y que hay una lectura de sutras que está «sin dependencia».[25] Siendo esto así, cada practicante o medio practicante que reciba y conserve los sutras budistas se convertirá inevitablemente en discípulo del Buddha. No aprendas arbitrariamente las visiones equivocadas de los no-budistas. Puesto que el tesoro del verdadero ojo del Dharma, el cual está siendo realizado en el presente, es en sí los sutras budistas, todas las cosas que existen como sutras budistas son el tesoro del verdadero ojo del Dharma. Eso está más allá de la unidad y la diferencia, y más allá del sí mismo y los otros. Recuerda, el tesoro del verdadero ojo del Dharma es ilimitadamente abundante, pero no lo clarificarás por completo. Incluso así, estás exhibiendo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y no desconfías de él. Lo mismo debería ser verdad para los sutras budistas: son ilimitadamente abundantes, pero deberías esperar practicar un solo verso o un simple dicho y confiar en él; no serás capaz de comprender ochenta mil. Como uno que no es una completa autoridad en los sutras budistas, nunca digas precipitadamente que los sutras budistas no son el Dharma del Buddha. Aunque a esos otros[26] se los puede oír jactándose de que son los huesos y la médula del Patriarca Budista, cuando los miramos con los ojos correctos simplemente son aprendices tardíos que todavía confían en frases. Algunos pueden ser iguales que aquellos que han recibido y conservado un simple dicho o un solo verso, y puede haber otros que sean inferiores a aquellos que han recibido y conservado un solo verso o un simple dicho. Nunca insultes el Dharma correcto del Buddha basándote en dicha escasa comprensión. Nada podría tener más virtud que los sutras budistas que son el sonido y la forma en sí. Los sonidos y las formas engañan y perturban a esos otros que en todo caso aún los anhelan. Los sutras budistas no engañan ni perturban a esos otros. Nunca deberían insultar a los sutras budistas en su desconfianza.

[35] Sin embargo, durante los últimos doscientos años o así, en el gran reino de Song, ciertos sacos de piel apestosos poco fiables han dicho: «No debemos tener en mente ni siquiera los dichos de los maestros ancestrales. Aún menos deberíamos leer o basarnos en la enseñanza de los sutras. Solo deberíamos hacer nuestros cuerpos y mentes como árboles marchitos y cenizas muertas, o como cazos de madera rotos y bañeras sin fondo». La gente así se

ha convertido en vano en una especie de no-budistas o demonios celestiales. Intentan confiar en lo que no se puede confiar y, como resultado, han transformado inútilmente el Dharma de los patriarcas budistas en una enseñanza disparatada y perversa. Es lamentable y para arrepentirse. Incluso los cazos de madera rotos y las bañeras sin fondo son el sutra eterno de los patriarcas budistas en sí mismo. Pocos patriarcas budistas han enumerado y clasificado totalmente los rollos de este sutra. Aquellos que dicen que los sutras budistas no son el Dharma del Buddha no investigan las ocasiones en las que los patriarcas budistas se han apoyado en los sutras, no han estudiado en la práctica las ocasiones en las que los patriarcas budistas se manifiestan siguiendo los sutras y no saben cómo de profunda es la intimidad entre los patriarcas budistas y los sutras budistas. La gente así poco fiable es tan [común como] el arroz, el lino, el bambú y las cañas; suben al asiento del león y establecen monasterios a lo largo de todo el país como profesores de los seres humanos y los dioses. Puesto que los poco fiables han aprendido de los poco fiables, no conocen otras verdades distintas de las poco fiables. Y puesto que no conocen [la verdad], no aspiran a ella, pero «van de oscuridad en oscuridad». Es lamentable. Puesto que nunca han tenido el cuerpo-y-mente del Dharma del Buddha, no saben que el comportamiento del cuerpo y el funcionamiento de la mente deberían ser similares. Puesto que no comprenden claramente los principios de la existencia y la vacuidad, cuando alguien les hace una pregunta arbitrariamente levantan un puño, pero no saben el significado de levantarlo. Puesto que no comprenden claramente los caminos correctos e incorrectos, cuando alguien les hace una pregunta sostienen un espantamoscas, pero no saben el significado de sostenerlo. A veces, esperando ofrecer una mano guía a los otros, citan los «cuatro pensamientos» y las «cuatro relaciones entre reflexión y acción» de Rinzai, las «tres frases» de Unmon, los «tres caminos» y las «cinco posiciones»[27] de Tozan, etcétera, y los ven como la norma para el aprendizaje de la verdad. Mi difunto maestro Tendo se reía constantemente de esto diciendo: «¿Cómo podría ser aprender el estado de *buddha* como eso? Hacemos que la gran verdad auténticamente transmitida por los patriarcas budistas cubra la mente y cubra el cuerpo una y otra vez. Cuando se aprende este estado en la práctica y se pretende dominarlo no hay tiempo que perder; ¿cuánto tiempo libre podríamos tener para encajar en

los dichos de generaciones posteriores? Verdaderamente, deberíamos saber que los viejos veteranos en todas las direcciones no tienen voluntad para la verdad; es evidente que no aprenden en la práctica el cuerpo-y-mente del Dharma del Buddha».

[39] La enseñanza de mi difunto maestro era así. Verdaderamente, Rinzai era un novato[28] en la orden de Obaku; recibió sesenta golpes del bastón antes de que finalmente visitara a Daigu[29] y tuviera la conversación sobre la mente de una vieja abuelita, bajo cuya influencia reflexionó sobre su conducta pasada y regresó de nuevo a Obaku. Puesto que el rumor de este episodio ha resonado como un trueno, [la gente] ha pensado que el Dharma del Buddha de Obaku fue transmitido solo a Rinzai. Por otra parte, [la gente] ha pensado que él era incluso más excelente que Obaku. Esto no es cierto en absoluto. Rinzai había estado un corto periodo en la orden de Obaku y [había] seguido a los otros monjes, pero cuando el Venerable Patriarca Chin[30] le incitó, dicen que Rinzai no supo qué preguntar. [Incluso] antes de la clarificación del gran asunto, ¿cómo podría alguien que se queda de pie en el suelo para escuchar el Dharma,[31] como un profundo devoto del aprendizaje en la práctica, quedarse estupefacto así? Deberíamos saber que él no es de las más grandes hazañas. Además, Rinzai nunca ha tenido más entusiasmo que su maestro, y nunca se han oído dichos [de Rinzai] que superen a aquellos de su maestro. Obaku tiene expresiones que eclipsan a su maestro, tiene una gran sabiduría[32] que supera aquella de su maestro, ha expresado una verdad nunca antes expresada por los *buddhas* y ha comprendido el Dharma nunca antes comprendido por los patriarcas. Obaku es un *buddha* eterno que trasciende el pasado y el presente, se encuentra más alto incluso que Hyakujo y es aún más genio que Baso. Rinzai no posee tal excelencia de espíritu. ¿Por qué? [Porque] Rinzai no expresa ningún dicho que no haya sido expresado antes, ni en sueños. Solo parece comprender a los muchos olvidando el uno, o realizar el uno olvidando a los muchos. ¿Cómo podríamos ver «los cuatro pensamientos», etcétera, como criterios[33] para aprender el Dharma, como si el gusto por la verdad estuviera presente en ellos? Unmon es un discípulo de Seppo;[34] aunque ha sido capaz de funcionar como un gran maestro de los seres humanos y los dioses, debe decirse que todavía está en el estado del

aprendizaje.[35] ¿Cómo podríamos valorar a estos como si hubieran logrado la raíz? Podrían ser nada más que tristes vástagos. Antes de que Rinzai hubiera llegado, antes de que Unmon hubiera aparecido, ¿en qué normas se basaron para el aprendizaje de la verdad? Así que recuerda, en las casas de [Rinzai y Unmon] la conducta budista de la verdad no está transmitida. Puesto que [la gente] carece de aquello en lo que tiene que basarse, arbitrariamente expone tales teorías extravagantes y confundidas. Estos compañeros ridiculizan imprudentemente los sutras budistas. Otros no deben seguir el hábito. Si los sutras estuvieran para ser desechados, Rinzai y Unmon también podrían necesitar ser desechados. Si no podemos basarnos en los sutras budistas, estamos sin agua que beber y sin un cazo con el que recoger agua. Una vez más, los «tres caminos» y las «cinco posiciones relativas» del patriarca fundador, como núcleos [de la verdad], están más allá de la zona que los poco fiables pueden conocer. Él ha recibido la auténtica transmisión de los principios fundamentales y ha indicado directamente la conducta budista; el suyo nunca puede ser igual que otros linajes.

[43] Además, la gente poco fiable dice que la enseñanza del Tao, la enseñanza de Confucio y la enseñanza de Śākyamuni puede cada una llegar a la misma conclusión: que simplemente tienen diferencias temporales en sus puertas de entrada. A veces lo comparan con las tres patas de un trípode. Este es un concepto extensamente comentado por los monjes en el gran reino de Song de hoy. Cuando dicha gente habla así, el Dharma del Buddha ya ha desaparecido para ellos de la faz de la Tierra. Además, deberíamos decir que ni siquiera tan [poco] como un átomo del Dharma del Buddha les ha llegado jamás. La gente así, intentando temerariamente expresar la intuición en el Dharma del Buddha, equivocadamente dice que los sutras budistas no son útiles y que en el linaje del maestro ancestral hay una enseñanza fundamental la cual se transmite separadamente.[36] Son pequeños de naturaleza, porque no han vislumbrado los límites de la verdad del Buddha. Dicen que no deberíamos confiar en los sutras del Buddha, luego, si tuvieran los sutras por el Patriarca,[37] ¿confiarían en ellos o no confiarían en ellos? Hay muchos *dharmas* en la verdad del Patriarca que se describen en los sutras budistas. ¿Debería confiarse en ellos o [deberían] desecharse? Si la verdad del

Patriarca se dijera para estar separada de la verdad del Buddha, ¿quién podría creer en la verdad del Patriarca? El maestro ancestral es el maestro ancestral porque ha recibido la auténtica transmisión de la verdad del Buddha. Si hubiera un maestro ancestral que no hubiera recibido la auténtica transmisión de la verdad del Buddha, ¿quién podría llamarlo maestro ancestral? Veneramos al Primer Patriarca porque es el vigésimo octavo patriarca. Si habláramos de una verdad del Patriarca separada de la verdad del Buddha, sería difícil que hubiera diez patriarcas o veinte patriarcas. Que veneremos al maestro ancestral porque haya recibido la transmisión de legítimo sucesor a legítimo sucesor se debe a la importancia de la verdad del Buddha. ¿Con qué características un maestro ancestral que no hubiera recibido la auténtica transmisión de la verdad del Buddha podría encontrarse cara-a-cara con los seres humanos y los dioses? Sería aún más difícil transformar la voluntad profunda que adora al Buddha con el fin de seguir de nuevo a un maestro ancestral que no perteneciera a la verdad del Buddha. Que los locos poco fiables de hoy desdeñen ociosamente la verdad del Buddha se debe a que es imposible que decidan qué *dharmas* pertenecen a la verdad del Buddha. Comparar, incluso por un [solo] instante, aquellas enseñanzas del Tao y de Confucio con la enseñanza del Buddha no solo es lamentablemente tonto, sino también la causa y las condiciones de la acción errónea y el hundimiento de las naciones, puesto que es el debilitamiento de los Tres Tesoros. Las verdades de Confucio y Laozi[38] nunca pueden alcanzar el estado de un *arhat*;[39] ¿cuánto menos podrían igualarse al estado de realización equilibrada o al estado de la realización sutil?[40] [En el] confucianismo y el taoísmo, son capaces, escasamente, de discernir la visión y el oído de los santos en los fenómenos astronómicos, pero es difícil que clarifiquen, en una vida o en muchas vidas, la causa-y-efecto del Gran Santo. Son capaces, escasamente, de discernir el movimiento y la quietud del cuerpo-y-mente en el no-hacer, pero nunca pueden clarificar, en la ilimitación del instante,[41] la realidad de todo el universo en las diez direcciones. En resumen, la inferioridad de las enseñanzas de Confucio y Laozi respecto a la enseñanza del Buddha no merece ser discutida en términos de la separación de cielo y tierra. Tratarlas arbitrariamente como una es insultar el Dharma del Buddha y calumniar a Confucio y a Laozi. Aunque haya alguna precisión en las enseñanzas de

Confucio y Laozi, ¿cómo podrían los viejos veteranos de los tiempos recientes comprender ni siquiera una fracción de ellas y mucho menos asirlas como un gran mango en diez mil años? En esas [enseñanzas] hay también una instrucción y [una] práctica que los restos flotantes de hoy no pueden promulgar fácilmente. No hay nadie que pueda ni siquiera practicarlas. Ni un solo átomo puede siquiera identificarse con otro átomo; ¿cuánto menos podrían los aprendices tardíos de hoy determinar cómo de profundos y místicos son los sutras budistas? Sin entender claramente ninguno de los dos factores, ellos simplemente expresan arbitrariamente teorías extravagantes y palabras confundidas sobre la unidad.

[49] En el gran Song de hoy tales personas firman sus nombres bajo títulos de maestros y ocupan posiciones de maestros de templos. Sin vergüenza ante el pasado y el presente, ignorantemente hacen de la verdad del Buddha tonterías. Es difícil tolerar que el Dharma del Buddha esté presente en ellos. Los viejos veteranos como estos, hasta la última persona, dicen: «Los sutras budistas no son la intención original de la verdad del Buddha; la transmisión del Patriarca es la intención original. En la transmisión del Patriarca, lo misterioso, lo profundo y lo sutil han sido transmitidos». Palabras como estas son tontas en grado sumo: son el habla de los locos. No hay ningún misterio en la auténtica transmisión del maestro ancestral que difiera de los sutras budistas, ni siquiera una sola palabra o media palabra al respecto. Tanto los sutras budistas como la verdad del Patriarca han sido auténticamente transmitidos y han [sido] extendidos desde el Buddha Śākyamuni. La transmisión del Patriarca ha sido recibida solo por los legítimos sucesores de legítimos sucesores, pero ¿cómo podrían [los legítimos sucesores] no conocer, cómo podrían no clarificar y cómo podrían no leer ni recitar los sutras budistas? Un maestro pasado dice: «Tú te engañas a ti mismo con los sutras. Los sutras no te engañan a ti».[42] Hay muchas historias sobre maestros pasados leyendo sutras. A los poco fiables me gustaría decirles lo siguiente: si, como decís, los sutras budistas deberían ser desechados, entonces la mente del Buddha debería ser desechada y el cuerpo del Buddha debería ser desechado. Si el cuerpo-y-mente del Buddha debería ser desechado, [entonces] los discípulos del Buddha deberían ser desechados. Si los discípulos del

Buddha deberían ser desechados, [entonces] la verdad del Buddha debería ser desechada. Si la verdad del Buddha debería ser desechada, [entonces] ¿cómo podría no ser desechada la verdad del Patriarca? Si desecháis tanto la verdad del Buddha como la verdad del Patriarca, podríais convertiros en una persona con la cabeza afeitada de entre un centenar de personas seculares. ¿Quién podría negar que merecierais probar el palo? No solo estaríais a la entera disposición de los reyes y sus criados: podríais también ser responsables ante Yamarāja.[43]

[51] Recientes viejos veteranos, al apenas recibir una nota de un rey o un criado, se proclaman a sí mismos maestros de templos budistas y sobre esta base dicen las palabras dementes anteriormente descritas. No hay nadie que distinga lo correcto de lo incorrecto. Solo mi difunto maestro se reía de esta gente [cuya equivocación] pasó completamente desapercibida por los viejos veteranos de otros templos. En general, no deberíamos pensar que puesto que los monjes son de una tierra extranjera deben poseer inevitablemente un claro entendimiento de la verdad, o que puesto que enseñan al emperador de una gran nación inevitablemente han logrado algo. No todos los seres vivos de tierras extranjeras tienen la preparación de los monjes; los buenos son buenos y los malos son malos. Puede ser que [algunas] clases de seres vivos sean iguales en los ilimitados triples mundos del universo. Además, aquellos que poseen la verdad no siempre son elegidos para convertirse en los profesores de los emperadores de grandes naciones; los emperadores también tienen dificultades para conocer quién posee la verdad. Hacen nombramientos simplemente basándose en las recomendaciones que oyen de sus criados. En el pasado y en el presente ha habido profesores de los emperadores que han poseído la verdad y muchos profesores de emperadores que no han poseído la verdad. En una época corrupta, aquellos designados son gente que no posee la verdad. En una época corrupta, aquellos no nombrados poseen la verdad. ¿Cuál es el motivo? Se debe a que hay tiempos en los cuales una [verdadera] persona es conocida[44] y hay tiempos en los cuales una [verdadera] persona pasa desapercibida. No deberíamos olvidar el ejemplo pasado de Jinshu en el [monte] Obai.[45] Jinshu era el profesor de emperadores; dio charlas sobre el Dharma ante biombos de bambú y dio charlas

sobre el Dharma ante persianas de bambú.[46] Por otra parte, tenía la categoría más alta entre setecientos nobles monjes. Deberíamos confiar en el ejemplo pasado del sirviente del templo Ro[47] en Obai. Al cambiar su ocupación de leñador a sirviente del templo se escapó de acarrear leña; sin embargo, hizo del moler arroz su trabajo. Que su posición fuera baja es lamentable, pero su abandono de la vida secular y [su] trascendencia del monacato, su realización del Dharma y [su] recepción del manto son un ejemplo del que no se ha oído desde los tiempos antiguos y [un ejemplo] ausente incluso en la India en el oeste; son un noble y poco visto precedente establecido solo en las Tierras del Este. Parece que incluso los setecientos nobles monjes no pudieron medirse con él y que los dragones y elefantes de todo el país no pudieron seguir sus huellas. Él es el legítimo sucesor del Buddha, habiendo tomado apropiadamente su sitio en la sucesión como el trigésimo tercer patriarca.[48] Si el Quinto Patriarca no fuera un buen consejero con la habilidad de conocer a una persona, ¿cómo podría ser así? Considera una verdad como esta tranquilamente; no seas impaciente en relación con ella. Espera lograr la habilidad de conocer a la gente. No conseguir conocer a una persona es una calamidad para uno mismo y para los otros y una calamidad para toda la nación. Un amplio conocimiento y una habilidad para manejar asuntos importantes no son necesarios, pero deberíamos urgentemente buscar los ojos para conocer a una persona y la habilidad de conocer a una persona. Sin la habilidad de conocer a una persona nos hundiremos en una depresión durante largas épocas. En conclusión, deberíamos saber que en la verdad del Buddha inevitablemente están los sutras budistas; deberíamos aprender en la práctica, como las montañas y los océanos, su texto universal y su profundo significado y deberíamos convertirlos en nuestra norma para buscar la verdad.

Shobogenzo Bukkyo

Proclamado a la asamblea mientras estaba alojado en Kippoji en el distrito Yoshida de Esshu,[49] en el noveno mes lunar en el otoño del primer año de Kangen.[50]

Notas

1. *Kyo-bosatsu-ho* sugiere el Sutra del Loto en sí. Véase el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke», y, por ejemplo, SL 1.52.
2. *Kono naka ni* quiere decir «en este [tiempo y espacio]» o «en estos [sutras budistas]». Puesto que en el presente capítulo se identifica la realidad con los sutras budistas, ambas traducciones significan lo mismo.
3. *Chishiki*, literalmente «conocido», es la abreviatura de *zenchishiki*, literalmente «buen conocido», que representa el término sánscrito *kalyāṇamitra*. El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams define este término como «un amigo virtuoso; un amigo de buenos deseos; un buen consejero». Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1. *Kalyāṇamitra* a menudo se traduce como «amigo espiritual», pero en la filosofía del Maestro Dogen la «bondad» o «virtud» es un asunto práctico más que espiritual. Véase, por ejemplo, el capítulo 10 (volumen 1), «Shoaku-makusa». «Un buen consejero» quiere decir un profesor que puede dar indicaciones prácticas concretas sobre cómo aplicar los principios del budismo en la vida diaria.
4. *Kisen-kugo* sugiere acción (intuición antes, consideración después).
5. *Kichu-kuri*.
6. *Senmen-kissa* alude a una historia sobre el Maestro Isan Reiyu y sus dos discípulos. Véase el capítulo 25 (volumen 2), «Jinzu», y el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 61.
7. Se refiere a la transmisión entre el Maestro Obaku Kiun y sus discípulos Rinzai Gigen, Bokushu Domyo, etcétera. Véase también la nota 28.
8. Se refiere a la transmisión entre el Maestro Daiman Konin y el Maestro Daikan Eno, descrita, por ejemplo, en el capítulo 29 (volumen 2), «Inmo», párrafo 99.
9. Los relatos del Maestro Reiun Shigon y el Maestro Kyogen Chikan realizando la verdad en la naturaleza aparecen registrados en el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki».
10. Los animales y los *asuras* son dos de los seis estados (*rokudo*), a saber, los dioses (*devas*), los seres humanos, los *asuras* (demonios beligerantes), los animales, los fantasmas hambrientos y los seres del infierno.
11. Proveniente del capítulo «Hosshi» del Sutra del Loto: «Este sutra abre la puerta de los medios hábiles y revela la forma verdadera y real». Véase SL 2.156 y el capítulo 50, «Shoho-jisso».
12. Alude al capítulo «Hoben» del Sutra del Loto: «El Dharma se mantiene en su sitio en el Dharma,/y la forma del mundo se mantiene constantemente./ Habiendo reconocido esto en un lugar de la verdad,/los profesores guías lo enseñan por los medios hábiles» (SL 1.120).
13. *Hittoku-zekyo*. La fuente no ha sido localizada.
14. *Mushi-chi*, literalmente «ningún-maestro-sabiduría» o «sabiduría sin instrucción», se refiere a aquella que se ha desarrollado intuitivamente sin ser enseñada.
15. *Nyorai-nyoko*. *Nyorai*, literalmente «[Uno a quien] la realidad ha llegado», representa el término sánscrito Tathāgata, un epíteto del Buddha utilizado comúnmente en los sutras budistas.

16. Otra referencia a la transmisión entre el Maestro Daiman Konin y el Maestro Daikan Eno. Véanse la nota 8 y el capítulo 29 (volumen 2), «Inmo».
17. Las palabras del Maestro Daikan Eno al Maestro Nangaku Ejo. Véase, por ejemplo, el capítulo 62, «Hensan».
18. Las palabras del Maestro Nangaku Ejo al Maestro Daikan Eno. Ibíd.
19. *Juni-bu*, las doce divisiones de los sutras o las enseñanzas, se explican en el capítulo 24 (volumen 2), «Bukkyo».
20. I-on-no, el nombre de un *buddha* ancestral, proveniente del sánscrito Bhīṣmagarjitasvararāja. El capítulo «Jofugyo-bosatsu» («El Bodhisattva Nunca Despreciar») del Sutra del Loto, dice: «En el pasado eterno, hace incontables, infinitos, inconcebibles *kalpas asaṃkheya*, había un *buddha* llamado Rey de Voz Majestuosa» (SL 3.128).
21. Cita proveniente del *Wanshijuko* (Elogios de Wanshi a maestros pasados), del Maestro Wanshi Shogaku. El poema también se cita en el capítulo 21 (volumen 1), «Kankin».
22. *Ga-kori*, literalmente «en mi lugar concreto».
23. En esta frase, la segunda y tercera vez que aparece «leer sutras» entre comillas, se refiere a que es un pensamiento abstracto. La primera solamente indica que los caracteres están en chino.
24. El Maestro Unmon Bun'en (864-949), sucesor del Maestro Seppo Gison. Citado en el volumen 3 del *Unmonkyoshinzenjikoroku* (Crónica general del Maestro Zen Unmon Kyoshin).
25. *Fuyo* generalmente significa «no esencial», «innecesario» o «inútil»; sin embargo, aquí sugiere un estado de trascendencia. Las palabras del Maestro Tendo no son una negación del valor de leer sutras, sino una recomendación para lograr el estado real de leerlos. Igualmente, en el capítulo 24 (volumen 2), «Bukkyo», *fuyo* quiere decir «innecesario» y «no-necesidad».
26. *Nandachi*, que literalmente significa «vosotros», aquí se refiere a aquellos que apoyan el zazen del Maestro Bodhidharma, pero niegan el estudio de los sutras sin comprender la verdadera relación entre ambos.
27. Estas categorías se tratan en el capítulo 49, «Butsudo».
28. *Gosho*. Estos caracteres están tomados de la historia de la práctica del Maestro Rinzai bajo los maestros Obaku y Daigu, registrada en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 27. El Maestro Dogen también describe este episodio en el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 170: «[Rinzai] estuvo en la orden de Obaku durante tres años. Buscando la verdad con pura simplicidad, preguntó tres veces a Obaku, en la instrucción del Venerable Patriarca Chin del distrito Bokushu: "¿Cuál es el Gran Propósito del Dharma del Buddha?", después de lo cual probó el palo [del maestro] una y otra vez, sesenta veces en total. A pesar de todo, su entusiasmo no disminuyó. Cuando fue a Daigu y realizó el gran estado de realización [...]».
29. El Maestro Koan Daigu (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Kisu Chijo y, como el Maestro Obaku, un descendiente de segunda generación del Maestro Baso Doitsu.
30. El Maestro Bokushu Domyo (780?-877?), sucesor del Maestro Obaku. Su nombre secular era Chin y Venerable Patriarca Chin su apodo.

31. *Ritsuchi-chobo*, «quedarse de pie en el suelo para escuchar el Dharma», sugiere la actitud de aquellos que estaban deseosos de escuchar la enseñanza del Buddha en el pico del Buitre.
32. Daichi, «Gran Sabiduría», es el título póstumo del maestro del Maestro Obaku, el Maestro Hyakujo Ekai (749-814).
33. *Shi-nan*, literalmente «señalar [hacia] el sur». Un *shi-nan-sha* era un vehículo militar chino de la antigüedad que tenía en su parte superior una escultura de madera (sobre una base magnética), cuyo brazo siempre señalaba hacia el sur.
34. El Maestro Seppo Gison (822-907), sucesor del Maestro Tokusan Senkan.
35. *Gakuchi*, «el estado del aprendizaje», es el opuesto de *mugaku*, «estar sin estudio», un sinónimo del estado de *arhat*.
36. *Betsuden* se refiere a *kyoge-betsuden*, «la transmisión separada fuera de las enseñanzas». El Maestro Dogen ataca esta idea en el capítulo 24 (volumen 2), «Bukkyo».
37. «El Patriarca» se refiere al Maestro Bodhidharma. La gente que aquí se comenta no veneraba los sutras budistas, sino que pretendía únicamente acatar el zen de Bodhidharma.
38. Laozi fue un filósofo chino del siglo VI a. de C., conocido por ser el fundador del taoísmo.
39. El último estado de un *śrāvaka*, o budista intelectual.
40. Los estados penúltimo y último de un *bodhisattva*.
41. *Mujin-saidan*, literalmente «separación ilimitada», quiere decir el momento del presente que está totalmente separado del pasado y el futuro.
42. Probablemente aluda a la historia sobre los maestros Daikan Eno y Hotatsu. Véase el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke».
43. Yama es el nombre del dios que, para los antiguos indios, gobernaba los espíritus de los muertos. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
44. *Chijin*, «conocer a una persona», se refiere a la habilidad intuitiva para saber que alguien es verdadero.
45. Ācārya Jinshu (muerto en el año 706), sucesor del Maestro Daiman Konin. Fue el más excelente de los setecientos monjes de la orden del Maestro Daiman Konin en la montaña Obai, pero no pudo igualarse al Maestro Daikan Eno, quien vivía en el templo como un trabajador. Recibió póstumamente el título de Maestro Zen Daitsu. Véase también el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo».
46. Ācārya Jinshu era venerado tanto por el emperador Chuso como por la emperatriz Wu de la dinastía Tang (quien usurpó el trono del primero, durante veinte años, desde el 684). Los biombos y persianas servían para tapar a los emperadores.
47. Ro-*anja*. Ro era el apellido del Maestro Daikan Eno. *Anja*, «novicio» o «sirviente del templo», describía a alguien que trabajaba en dicho lugar como empleado. Esta labor era realizada con vistas a convertirse en monje o como forma de vida.
48. El Maestro Daikan Eno es el Sexto Patriarca de China y el trigésimo tercer patriarca contando desde el Maestro Mahākāśyapa.
49. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
50. Es decir, 1243.

Capítulo 53

Mujo-seppo

Lo no-emocional proclama el Dharma

Comentario: *mujo* quiere decir «lo no-emocional» y *seppo*, «proclamar el Dharma». Originalmente, *mujo* se refiere a las cosas inanimadas o no-sintientes, de modo que *mujo-seppo* significa «las cosas inanimadas proclaman el Dharma». Sin embargo, el sentido que el Maestro Dogen daba a *mujo* era más amplio que en su acepción común: utilizaba este término como si abarcara toda la naturaleza (las personas, las montañas, los ríos, etcétera). Para él los seres inanimados, y los humanos cuando no dependen de sus emociones, pueden proclamar el Dharma. En general, consideraba que cualquier cosa no-emocional puede hacerlo, un punto de vista que expresa profundamente la verdadera naturaleza de la enseñanza budista.

****

[57] La proclamación del Dharma en la proclamación del Dharma es el universo realizado que los patriarcas budistas transmiten a los patriarcas budistas. Este proclamar el Dharma es la proclamación del Dharma. No es sintiente[1] ni no-sintiente.[2] No es el hacer ni el no-hacer intencional. No está causalmente conectado con el hacer ni con el no-hacer y no es algo que

surja de las circunstancias. Al mismo tiempo, no sigue la vía de los pájaros: se le da a una asamblea budista. Cuando el gran estado de la verdad se realiza totalmente, la proclamación del Dharma se realiza totalmente. Cuando el tesoro del Dharma se transmite, la proclamación del Dharma se transmite. En el momento de tomar una flor se toma la proclamación del Dharma y en el momento de transmitir el manto se transmite la proclamación del Dharma. Por este motivo, los *buddhas* y los patriarcas, de igual manera, han rendido homenaje a la proclamación del Dharma desde antes del Rey de Voz Majestuosa[3] y han practicado la proclamación del Dharma como su práctica original desde antes que los *buddhas* mismos. No solo aprendas que la proclamación del Dharma ha sido organizada por los patriarcas budistas: los patriarcas budistas han sido organizados por la proclamación del Dharma. Esta proclamación del Dharma no es simplemente la exposición de las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma: incluye incontables e ilimitadas puertas de la proclamación del Dharma. No aprendas que los *buddhas* posteriores proclaman como el Dharma la proclamación del Dharma de los antiguos *buddhas*. Justamente al igual que los antiguos *buddhas* no regresan como *buddhas* posteriores, así es también al proclamar el Dharma: la antigua proclamación del Dharma no se utiliza como la proclamación posterior del Dharma. Por esta razón, el Buddha Śākyamuni dice: «De la misma manera que los *buddhas* de los tres tiempos proclaman el Dharma, así ahora también yo proclamo el Dharma que no tiene distinción».[4] En consecuencia, del mismo modo que los *buddhas* utilizan la proclamación del Dharma, los *buddhas* utilizan la proclamación del Dharma. Y del mismo modo que los *buddhas* auténticamente transmiten la proclamación del Dharma, los *buddhas* auténticamente transmiten la proclamación del Dharma. Por tanto, habiendo sido auténticamente transmitido desde los *buddhas* del pasado eterno hasta los Siete Buddhas, y habiendo sido auténticamente transmitido desde los Siete Buddhas hasta hoy, existe «lo no-emocional proclamando el Dharma». En este no-emocional proclamando el Dharma los *buddhas* están presentes y los patriarcas están presentes. No aprendas que «ahora yo proclamo el Dharma» expresa una innovación que difiere de la auténtica tradición. Y no experimentes la auténtica transmisión tradicional como si fuera un antiguo nido en la cueva de un demonio.

[61] Un monje, según cuenta la historia, le pregunta al Maestro Nacional Daisho[5] de Kotakuji, en la Capital Occidental,[6] en el gran reino de Tang: «¿Pueden los no-sintientes proclamar verdaderamente el Dharma, o no?».

El Maestro Nacional dice: «Siempre [lo] están proclamando ardientemente; [lo] proclaman sin descanso».

El monje dice: «¿Por qué yo no lo escucho?».

El Maestro Nacional dice: «Tanto si lo escuchas como si no, no deberías perturbar a los otros que lo escuchan».

El monje dice: «Me pregunto qué clase de persona es capaz de escucharlo».

El Maestro Nacional dice: «Los santos son capaces de escucharlo».

El monje dice: «¿Lo escucha el maestro, o no?».

El Maestro Nacional dice: «No lo escucho».

El monje dice: «Si el maestro mismo no lo escucha, ¿cómo sabe que los no-sintientes proclaman el Dharma?».

El Maestro Nacional dice: «Es conveniente que yo no lo escuche. Si lo escuchara estaría en el nivel de los santos, y entonces no serías capaz de escucharme proclamar el Dharma».

El monje dice: «Así que los seres vivos están sin medios [para escucharlo]».

El Maestro Nacional dice: «Yo [lo] proclamo para los seres vivos. No [lo] proclamo para los santos».

El monje dice: «¿Cómo son los seres vivos después de que [lo] escuchen?».

El Maestro Nacional dice: «En ese momento están más allá de los seres vivos».[7]

[62] Los principiantes y estudiantes tardíos que deseen aprender en la práctica lo no-emocional proclamando el Dharma deberían llegar directamente a la investigación diligente de esta historia del Maestro Nacional. «Siempre [lo] están proclamando ardientemente; [lo] proclaman sin descanso.» «Siempre» es un momento concreto de muchos instantes. «[Lo] proclaman sin descanso»: puesto que «proclamar» se manifiesta ya en la realidad,

inevitablemente está «sin descanso». No deberíamos aprender que la forma en la cual «los no-sintientes proclaman el Dharma» debe ser necesariamente como en el caso de los sintientes.[8] [Suponer que la forma en la cual «los no-sintientes proclaman el Dharma»] podría concordar con las voces de los sintientes, y con la forma en la cual los sintientes proclaman el Dharma, y así arrebatar las voces del mundo sintiente y compararlas con las voces del mundo no-sintiente, no es budismo. «Los no-sintientes proclamando el Dharma» no siempre son el sonido como materia –justamente al igual que la proclamación del Dharma de los sintientes no es el sonido como materia–.[9] Ahora, preguntándonos a nosotros mismos y preguntándoles a los otros, debemos esforzarnos en aprender en la práctica lo que es el estado sintiente y lo que es el estado no-sintiente. Siendo esto así, deberíamos aplicar cuidadosamente nuestra mente para aprender en la práctica cómo lo no-emocional puede proclamar el Dharma. La gente ignorante cree que el susurro de los árboles en el bosque, y la apertura y la caída de las hojas y flores, son lo no-emocional proclamando el Dharma, pero ellos no son practicantes del Dharma del Buddha.[10] Si esto fuera así, ¿quién podría no conocer lo no-emocional proclamando el Dharma y quién podría no escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma? Reflexionemos por un momento: en el mundo no-emocional, ¿hay «hierba», «árboles» y «bosques», o no? ¿Se infiltra «el mundo emocional» en el mundo no-emocional, o no? [No.] Reconocer, por el contrario, que la hierba, los árboles, las tejas y los guijarros son lo no-emocional es estar incompleto en el aprendizaje. Y reconocer lo no-emocional como la hierba, los árboles, las tejas y los guijarros es no haber experimentado la satisfacción. Aunque vayamos ahora a considerar la hierba, los árboles, etcétera, los cuales son vistos por los seres humanos, y [vayamos a] tratarlos como lo no-emocional, esa misma hierba, árboles, etcétera, están más allá del intelecto común, pues hay grandes diferencias entre los bosques de los cielos y aquellos del mundo humano; el producto de una nación civilizada no es lo mismo que aquello de una tierra remota; y la hierba y los árboles del océano son completamente distintos de aquellos de las montañas. Aún más, hay árboles que crecen en el vacío y hay árboles que crecen en las nubes. Entre los cientos de malas hierbas y miríadas de árboles que brotan y crecen en medio del viento, del fuego, etcétera, generalmente

están aquellos que pueden entenderse como sintientes, aquellos que no son reconocidos como no-sintientes y aquellas malas hierbas y [aquellos] árboles que parecen ser humanos y animales: sintientes y no-sintientes nunca se han diferenciado claramente. Aún más, cuando vemos los árboles, las piedras, las flores, los frutos, las aguas termales y las aguas frías de un ermitaño, están absolutamente más allá de [toda] duda, pero ¿cómo no podrían ser difíciles de explicar? Apenas habiendo visto las malas hierbas y los árboles de China, o habiendo conocido las malas hierbas y los árboles de Japón, no pienses que [algunas] situaciones parecidas podrían estar presentes a lo largo de todo el universo en la miríada de direcciones.

[66] El Maestro Nacional dice: «Los santos son capaces de escucharlo». Es decir, en las órdenes donde lo no-emocional proclama el Dharma, los santos se quedan de pie en el suelo para escuchar.[11] Tanto los santos como lo no-emocional realizan la escucha y realizan la proclamación. Lo no-emocional en realidad proclama el Dharma a los santos, pero ¿es sagrado[12] o es común? [No es ninguna de las dos cosas.] En otras palabras, después de que hayamos clarificado la forma en la cual lo no-emocional proclama el Dharma, somos capaces de realizar en la experiencia física que lo que los santos escuchan es tal y como es. Habiendo logrado la realización en la experiencia física, somos capaces de desentrañar el estado de los santos. Después de eso, deberíamos además aprender en la práctica la acción en el camino a través de la noche que trasciende lo común y trasciende lo sagrado. El Maestro Nacional dice: «No lo escucho». No supongas que incluso estas palabras son fáciles de comprender. ¿No [lo] escucha porque trasciende lo común y trasciende lo sagrado, o no [lo] escucha porque destroza los nidos de lo común y lo sagrado? Con un esfuerzo como este deberíamos realizar la expresión [del maestro]. El Maestro Nacional dice: «Es conveniente que yo no lo escuche. Si lo escuchara estaría en el nivel de los santos». Esta aclaración nunca es una verdad o dos verdades.[13] El «conveniente yo» está más allá de lo común y lo sagrado. ¿Podría ser el «conveniente yo» un patriarca budista? Puesto que los patriarcas budistas trascienden lo común y trascienden lo sagrado, [lo que escuchan] puede no ser exactamente lo mismo que lo que escuchan los santos. Investigando la verdad de las palabras del

Maestro Nacional «entonces no serías capaz de escucharme proclamar el Dharma», deberíamos considerar el *bodhi* de los *buddhas* y los santos. El asunto es este: cuando los no-emocionales proclaman el Dharma, los santos son capaces de escuchar[lo], pero cuando el Maestro Nacional proclama el Dharma ese monje concreto es capaz de escuchar[lo]. Día a día y mes tras mes deberíamos esforzarnos para aprender esta verdad. Ahora me gustaría preguntarle al Maestro Nacional: yo no pregunto cómo son los seres vivos después de que [lo] escuchen, pero ¿cómo son los seres vivos justo en el instante en el que te escuchan proclamar el Dharma?

[68] Mientras el patriarca fundador, el Gran Maestro Tozan Gohon,[14] está practicando bajo el patriarca ancestral, el Gran Maestro Ungan, [le] pregunta: «¿Qué gente es capaz de escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma?».

El patriarca ancestral Ungan dice: «Los no-emocionales son capaces de escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma».

El patriarca fundador dice: «¿Lo escucha el maestro, o no?».

El patriarca ancestral dice: «Si lo escucho, entonces no serás capaz de escuchar mi proclamación del Dharma».

El patriarca fundador dice: «Si eso es así, [preferiría] no escuchar la proclamación del Dharma del maestro».

El patriarca ancestral dice: «Ni siquiera me has escuchado proclamar el Dharma; cuánto menos [escuchas] lo no-emocional proclamando el Dharma».

Entonces, el patriarca fundador expone el siguiente poema y lo presenta ante el patriarca ancestral:

¡Qué maravilla! ¡Qué maravilla!
Lo no-emocional proclamando el Dharma es un misterio.
Si escuchamos con los oídos, en el fondo es demasiado difícil de comprender.
Si escuchamos el sonido a través de los ojos, somos capaces de conocerlo.[15]

[69] La verdad ahora expresada en las palabras del patriarca fundador «qué gente es capaz de escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma» debería ser investigada cuidadosamente a través del esfuerzo de una vida y

muchas vidas. Esta cuestión está dotada también de la virtud de una aseveración.[16] Y esta aseveración tiene la piel, la carne, los huesos y la médula: no es solo «la mente siendo transmitida por la mente».[17] La transmisión de la mente por la mente es la búsqueda de principiantes y estudiantes tardíos, pero hay un asunto central que ha sido auténticamente transmitido por medio del manto y [ha sido] auténticamente transmitido por medio del Dharma. ¿Cómo puede la gente de hoy esperar realizarlo como lo definitivo en solo tres o cuatro meses de esfuerzo? El patriarca fundador ha experimentado ya el principio expresado en el pasado por el Maestro Nacional de que «los santos son capaces de escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma» y, a pesar de todo, ahora además pregunta: «¿Qué gente es capaz de escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma?». ¿Deberíamos ver esto como una confirmación de las palabras del Maestro Nacional o como una no-confirmación de las palabras del Maestro Nacional? ¿Deberíamos verlo como una pregunta o como una aseveración? Si no confirma por completo al Maestro Nacional, ¿cómo podría decir palabras como estas?[18] Y si confirma por completo al Maestro Nacional, ¿cómo podría comprender palabras como esas?[19]

[70] El patriarca ancestral Ungan dice: «Los no-emocionales son capaces de escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma». Siguiendo la auténtica transmisión de este elemento vital, puede haber un aprendizaje en la práctica que esté libre de cuerpo-y-mente. Decir «los no-emocionales son capaces de escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma» puede ser, en esencia y en forma, [lo mismo que decir] «los *buddhas* son capaces de escuchar a los *buddhas* proclamando el Dharma». Una asamblea, tanto de seres sintientes como de seres no-sintientes, tanto de gente común como de sabios y santos, que escucha a lo no-emocional proclamando el Dharma, puede ser justamente lo no-emocional en sí mismo. Basándonos en su esencia-y-forma, podemos discernir lo verdadero de lo falso entre [los maestros] del pasado y el presente. Incluso aunque hayan llegado de la India en el oeste, si no son verdaderos maestros ancestrales de la auténtica transmisión, no deberíamos confiar en ellos. Incluso aunque hayan estado aprendiendo continuamente durante mil miríadas de años, si no han recibido la transmisión de legítimo sucesor a legítimo sucesor, no podemos sucederles. Ahora que

la auténtica transmisión ya se ha extendido a lo largo de todas las Tierras del Este, puede ser fácil discernir lo verdadero de lo falso. Podríamos ser capaces de recibir los huesos y la médula de los *buddhas* y los patriarcas incluso al escuchar la expresión «los seres vivos son capaces de escuchar a los seres vivos proclamando el Dharma». Cuando escuchamos las palabras del patriarca ancestral Ungan y escuchamos las palabras del Maestro Nacional Daisho, si verdaderamente las evaluamos, «los santos» expresados en «los santos son capaces de escuchar[lo]» pueden ser los no-emocionales y los no-emocionales expresados en «los no-emocionales son capaces de escuchar[lo]» pueden ser los santos. Lo que lo no-emocional proclama es lo no-emocional –puesto que lo no-emocional proclamando el Dharma es lo no-emocional en sí mismo–. Por tanto, lo no-emocional es la proclamación del Dharma y la proclamación del Dharma es lo no-emocional. El patriarca fundador dice: «Si eso es así, [preferiría] no escuchar la proclamación del Dharma del maestro». Las palabras «si eso es así» que ahora escuchamos toman el principio de que «los no-emocionales son capaces de escuchar a lo no-emocional proclamando el Dharma». Es debido a la verdad de los no-emocionales siendo capaces de escuchar a lo no-emocional proclamando el Dharma por lo que «yo no escucho[20] la proclamación del Dharma del maestro». El patriarca fundador en este momento no se queda simplemente en un segundo plano por lo no-emocional proclamando el Dharma: su propio entusiasmo por proclamar el Dharma a los no-emocionales se ha mostrado y está atravesando el cielo. Él no solo ha realizado físicamente que lo no-emocional proclama el Dharma: en la proclamación no-emocional del Dharma ha dominado físicamente [la trascendencia del] escuchar y el no escuchar. Yendo más lejos, en la proclamación emocional del Dharma él ha realizado físicamente [la trascendencia de] la proclamación y la no proclamación –al proclamar justamente el pasado, proclamar justamente el ahora y proclamar justamente lo venidero–. Y más allá de eso, al proclamar el Dharma [que trasciende] el ser escuchado y el no ser escuchado, ha clarificado totalmente la verdad [de saber] que esto es emocional y esto es no-emocional.[21]

[74] En general, escuchar el Dharma no está limitado a las esferas del oído como órgano de los sentidos o de la conciencia auditiva: escuchamos el

Dharma con toda nuestra energía, con toda la mente, con todo el cuerpo y con toda la verdad, desde antes del tiempo en que nuestros padres nacieran y desde antes del tiempo del [Rey de] Voz Majestuosa, hasta el límite del futuro y dentro del futuro ilimitado. El Dharma se escucha antes del cuerpo y después de la mente. Hay un beneficio que obtener en cada uno de estos casos de escuchar el Dharma. Nunca digas que no hay ningún beneficio al escuchar el Dharma sin la participación de la mente-conciencia. Aquellos cuya mente ha cesado y cuyo cuerpo está agotado[22] son capaces de beneficiarse de escuchar el Dharma, y aquellos que están sin mente y sin cuerpo[23] son capaces de beneficiarse de escuchar el Dharma. Los *buddhas* y los patriarcas, sin excepción, pasan a través de series de dichos instantes al convertirse en *buddhas* y al convertirse en patriarcas. ¿Cómo puede el intelecto común ser totalmente consciente de la influencia del Dharma conectándose con el cuerpo-y-mente? Es imposible que nosotros clarifiquemos completamente los límites del cuerpo-y-mente. La virtud de escuchar el Dharma, una vez sembrada como una semilla en el suelo fértil del cuerpo-y-mente, no tiene ningún instante de decaimiento; tarde o temprano crecerá y, con el paso del tiempo, seguro que llevará [un] fruto. La gente ignorante piensa: «Sin progresar en el camino del entendimiento, y a menos que nuestra memoria sea buena, ni siquiera aunque escuchemos incansablemente el Dharma habrá beneficio alguno. La cosa más importante, tanto en el mundo humano como en los cielos, es dedicar el cuerpo y la mente de uno a la búsqueda del vasto conocimiento. Si olvidamos inmediatamente y nos quedamos en blanco, ¿qué beneficio podría haber allí? ¿Qué virtud educativa puede eso tener?». Dicen esto porque no se han encontrado con un verdadero profesor y no han visto a tal persona. Se dice que uno que no posee la transmisión cara-a-cara tradicional no es un verdadero profesor. Uno que ha recibido la auténtica transmisión de *buddha* a *buddha* es un verdadero profesor. [El momento] que la gente ignorante describe como [proclamar el Dharma] siendo temporalmente recordado en la mente-conciencia es el momento en el que la virtud de escuchar el Dharma está cubriendo sutilmente toda la mente y está cubriendo toda la conciencia. En este mismo instante, está presente la virtud que cubre el cuerpo, que cubre el instante antes del cuerpo, que cubre la mente, que cubre el instante antes de la mente, que cubre el instante

después de la mente, que cubre las causas, que cubre las condiciones, los resultados, las acciones, las formas, las naturalezas, la sustancia y la energía, que cubre a los *buddhas*, que cubre a los patriarcas, que cubre al sí-mismo-y-a-los-otros y que cubre la piel, la carne, los huesos, la médula, etcétera. Realizada mediante el hablar y proclamar y mediante [acciones diarias] tales como sentarse y tumbarse, la virtud impregna los meridianos e impregna los cielos. Verdaderamente, no es fácil reconocer tal virtud de escuchar el Dharma; sin embargo, si pasamos por la gran orden del Patriarca Budista e investigamos la piel, la carne, los huesos y la médula, no habrá momento alguno en el que la buena influencia de proclamar el Dharma no nos guíe, y no habrá lugar alguno en el que no extendamos la influencia del Dharma de escuchar el Dharma. De esta manera, permitiendo que los instantes y *kalpas* sean fugaces o lentos,[24] veremos los resultados hechos realidad. No deberíamos desechar el extenso conocimiento deliberadamente; al mismo tiempo, no lo vemos, aisladamente, como el núcleo. Los practicantes deberían saber esto. El patriarca fundador lo ha realizado en la experiencia física.

[78] El patriarca ancestral dice: «Ni siquiera me has escuchado proclamar el Dharma; cuánto menos [escuchas] lo no-emocional proclamando el Dharma». Aquí, [enfrentándose] con la manifestación repentina del patriarca fundador del estado de continuar experimentando –sobre la base de la experiencia real, el estado de la experiencia real [del Buddha]–, el patriarca ancestral se afloja el cuello y sella y certifica el estado como los huesos y la médula de los antepasados. [Está diciendo:] «¡Incluso cuando yo estoy proclamando, tú estás más allá de escuchar!» No habla así porque [Tozan] sea [unos] restos flotantes comunes: está certificando que lo no-emocional proclamando el Dharma, aunque [sea] muy diverso, no requiere la activación del intelecto. La sucesión que tiene lugar en este momento verdaderamente es un secreto. Aquellos en los estados de lo común y lo sagrado no pueden llegar a ello fácilmente ni vislumbrarlo.

[79] Entonces, el patriarca fundador compone un poema y lo presenta ante el patriarca ancestral Ungan, el cual dice que «el misterio[25] de lo no-emocional proclamando el Dharma» es «¡qué maravilla! ¡Qué maravilla!». De

modo que lo no-emocional y lo no-emocional proclamando el Dharma son cada uno difíciles «de considerar intelectualmente».[26] ¿Cómo vamos a ver lo no-emocional aquí descrito? Deberíamos aprender en la práctica que está más allá de lo común y lo sagrado y más allá de lo sintiente y lo no-sintiente. Lo común y lo sagrado, lo sintiente y lo no-sintiente siempre están, tanto si se proclaman como si no se proclaman, dentro de la órbita de la consideración intelectual. Lo [«no-emocional»] presente, que puede de hecho ser «un misterio» y una «maravilla», y una «maravilla» de nuevo, está más allá de la sabiduría y la conciencia de la gente común y los sabios y los santos, y está más allá de la consideración de los dioses y los seres humanos.

[80] «Si escuchamos con los oídos en el fondo es demasiado difícil de comprender»: cuando pretendemos escuchar con los oídos, incluso con oídos sobrenaturales, e incluso con oídos universales que se extiendan por todo el mundo y todo el tiempo, «en el fondo es demasiado difícil de comprender». Incluso con un oído en un muro, o un oído en un palo, no podemos comprender lo no-emocional proclamando el Dharma, puesto que está más allá del sonido como materia. No es que no haya ninguna «posibilidad de escuchar con los oídos», pero incluso aunque agotemos cientos de miles de *kalpas* de esfuerzo, «en el fondo es demasiado difícil de comprender». [Lo no-emocional proclamando el Dharma] tiene la dignidad de la verdad no-dividida, la cual está originalmente más allá del sonido y la forma; no reside en nidos ni guaridas cerca de lo común y lo sagrado.

[82] «Escuchando su sonido a través de los ojos somos capaces de conocerlo.» Interpretando esta expresión, algunos individuos piensan: «La actividad de la hierba, los árboles, las flores y los pájaros siendo vistos en el presente por los ojos humanos puede describirse como "escuchar el sonido a través de los ojos"». Este punto de vista es completamente erróneo y no es el Dharma del Buddha en absoluto. El Dharma del Buddha no tiene tal teoría. Cuando aprendemos en la práctica las palabras del patriarca fundador «escuchando el sonido a través de los ojos», el lugar donde se escucha el sonido de lo no-emocional proclamando el Dharma es en los ojos[27] mismos; y el lugar donde se realiza el sonido de lo no-emocional proclamando el Dharma

es en los ojos mismos. Debemos investigar los ojos aún más ampliamente. «Escuchar el sonido» a través de los ojos debe querer decir lo mismo que «escuchar el sonido» a través de los oídos y, por este motivo, «escuchar el sonido a través de los ojos» nunca puede ser igual que «escuchar el sonido» a través de los oídos. No deberíamos aprender que «hay oídos en los ojos», no deberíamos aprender que «los ojos y los oídos son uno» y no deberíamos aprender que «el sonido se realiza dentro de los ojos». Un ancestro[28] dijo: «Todo el universo en las diez direcciones es el ojo de un *śramaṇa*». No deberíamos considerar, mediante una comparación intelectual, que escuchar el sonido a través de este ojo puede ser como en las palabras del patriarca fundador «escuchando el sonido a través de los ojos». Aunque estudiemos las palabras del ancestro de que «todo el universo en las diez direcciones es un ojo», todo lo de las diez direcciones es justamente un ojo y, además, hay miles de ojos en las puntas de los dedos de las manos, hay miles de ojos del Dharma correcto, hay miles de ojos en los oídos, hay miles de ojos en la punta de la lengua, hay miles de ojos en la punta de la mente, hay miles de ojos de la mente exhaustivamente realizada, hay miles de ojos del cuerpo exhaustivamente realizado, hay miles de ojos en la punta de un palo, hay miles de ojos en el instante antes del cuerpo, hay miles de ojos en el instante antes de la mente, hay miles de ojos de muerte en la muerte, hay miles de ojos de vida en la vida, hay miles de ojos del sí mismo, hay miles de ojos del mundo externo, hay miles de ojos en el lugar concreto de los ojos, hay miles de ojos de aprender en la práctica, hay miles de ojos alineados verticalmente y hay miles de ojos alineados horizontalmente. Por tanto, estudiamos que la totalidad de los ojos es todo el universo, pero aun así este no es el dominio físico de «los ojos». Deberíamos convertir en una tarea urgente que investigar, a través de los ojos, [la acción de] justamente escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma. El asunto ahora expresado por el patriarca fundador es que es difícil comprender para los oídos lo no-emocional proclamando el Dharma. Eso son los ojos que escuchan el sonido. Yendo más allá, hay ejemplos del cuerpo exhaustivamente realizado[29] escuchando el sonido y ejemplos de todo el cuerpo[30] escuchando el sonido. Incluso aunque no dominemos físicamente el escuchar el sonido a través de los ojos, debemos realizar físicamente [la verdad de que] «los no-emocionales son capaces de

escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma», y debemos liberarnos de ella, pues esta es la verdad que ha sido transmitida.

[85] Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, dice: «Una vid de calabaza vinatera se entrelaza con una calabaza vinatera».[31]

Esta es la proclamación del Dharma del estado no-emocional,[32] en el cual los ojos correctos del patriarca ancestral han sido transmitidos y en el cual los huesos y la médula han sido transmitidos. Apoyándose en la verdad de que toda proclamación del Dharma está en el estado no-emocional, lo no-emocional proclama el Dharma, lo cual es la norma ancestral, y lo no-emocional proclama el Dharma a los no-emocionales. ¿A qué llamamos «los no-emocionales»? Recuerda, aquellos que escuchan lo no-emocional proclamando el Dharma son justamente eso. ¿A qué llamamos «proclamar el Dharma»? Recuerda, no conocer que uno mismo es lo no-emocional es justamente eso.

[86] Un monje, según cuenta la historia, le pregunta al Gran Maestro Jisai[33] (sucesor del Maestro Zen Suibi Mugaku, llamado Daido Myokaku durante su vida, también llamado el *buddha* eterno Tosu)[34] de la montaña Tosuzan, en Joshu[35]: «¿Qué es lo no-emocional proclamando el Dharma?». El Maestro dice: «Ningún lenguaje ofensivo».[36]

Lo que Tosu expresa aquí es la misma planificación del Dharma de los *buddhas* eternos y el reglamento de los patriarcas. Tal [proclamación] como lo no-emocional proclamando el Dharma y la proclamación del Dharma de lo no-emocional es, en resumen, no hablar ningún lenguaje ofensivo. Recuerda, lo no-emocional proclamando el Dharma son todos los estatutos de los patriarcas budistas. Los seguidores de Rinzai y Tokusan no pueden saberlo; solo los patriarcas budistas se dedican a su investigación.

Shobogenzo Mujo-seppo

Proclamado a la asamblea en Kippoji en el distrito Yoshida de Esshu,[37] en el segundo día del décimo mes lunar en el primer año de Kangen.[38]

Notas

1. *Ujo*. *U* significa «tener» y *jo*, «sentimiento» o «emoción». En general, *ujo* quiere decir «seres sintientes» o «lo sintiente».
2. *Mujo*. *Mu* significa «no tener» o «sin». Convencionalmente, como opuesto a «los seres sintientes», *mujo* se traduce como «seres no-sintientes» o «lo no-sintiente», es decir, los árboles, las rocas, las vallas, los muros, etcétera. Al mismo tiempo, en este capítulo también quiere decir «lo no-emocional», esto es, el estado sin emoción o la realidad más allá del sentimiento.
3. El nombre de un *buddha* del pasado infinito, mencionado al comienzo del capítulo 20 del Sutra del Loto, «Myo-shogun-o-honji» («La historia del Rey Resplandeciente»). Véase SL 3.128.
4. Proveniente del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto. Véase SL 1.128.
5. El Maestro Nan'yo Echu (muerto en el año 755), sucesor del Maestro Daikan Eno. Maestro Nacional Daisho es su título póstumo.
6. Seikyo, literalmente «Capital Occidental». Había cinco ciudades en la China Tang con este nombre, pero aquí se refiere al Luoyang de hoy en día, situada en la cuenca del Huang al norte de Hunan, en el este de China.
7. Una versión ligeramente distinta de la historia aparece en el *Keitokudentoroku*, capítulo 28.
8. Puesto que el estado de los seres sintientes (*ujo*) a veces es emocional, pero el de los no-sintientes (*mujo*) siempre es no-emocional (es decir, equilibrado), en esta parte el Maestro Dogen distingue los dos.
9. Además de tener sonidos, una charla budista posee un significado propio. Del mismo modo, la corriente de una montaña produce un sonido pero también expone la enseñanza budista. Véase, por ejemplo, el capítulo 14 (volumen 1), «Sansuigyo».
10. Desde el punto de vista del Maestro Dogen, la naturaleza solo puede enseñarnos la verdad cuando estamos equilibrados (lo no-emocional).
11. *Ritsu-chi-cho*, «de pie en el suelo», sugiere cortesía y afán por escuchar. El Maestro Seppo dijo: «Los *buddhas* de los tres tiempos están dentro de la llama del fuego, girando la gran rueda del Dharma». El Maestro Gensha contestó: «La llama está proclamando el Dharma para los *buddhas* de los tres tiempos, y los *buddhas* de los tres tiempos se quedan de pie en el suelo para escuchar». Véase el capítulo 23 (volumen 2), «Gyobutsu-yuigi».
12. *Sho* quiere decir «santo» o «ser sagrado» cuando tiene la función de sustantivo (como en las palabras del Maestro Nacional) y «sagrado» cuando es un adjetivo.
13. Esta es una expresión de toda la verdad del Maestro Nacional, quien vivía bajo las duras reglas, pero también se adecuaba a las circunstancias modificando libremente su nivel de enseñanza dependiendo de quién le escuchaba.
14. El Maestro Tozan Ryokai (807-869), sucesor del Maestro Ungan Donjo.
15. En general, los oídos representan la comprensión intelectual y los ojos, la comprensión intuitiva o el punto de vista de la experiencia real. La historia aparece registrada en el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 48; *Keitokudentoroku*, capítulo 15.

16. *Shimo-nin*, literalmente «una persona qué», quiere decir alguien en el estado inefable.
17. *Ishin-denshin* describe la comunicación intuitiva entre seres humanos. Esta frase también aparece en el capítulo 46, «Katto».
18. Puesto que el Maestro Tozan confirma completamente al Maestro Nacional, quiere investigar aún más las palabras de este de que los santos son capaces de escuchar lo no-emocional proclamando el Dharma.
19. Puesto que el Maestro Tozan ratifica completamente al Maestro Nacional, toma sus palabras sin intentar comprenderlas intelectualmente.
20. *Fumon* sugiere en la historia la intención del Maestro Tozan de renunciar a escuchar la proclamación del Maestro Ungan («[preferiría] no escuchar»). Sin embargo, aquí la interpretación del Maestro Dogen es que estos caracteres, que literalmente significan «no escuchar» o «estar más allá de escuchar», expresan el estado no-emocional del Maestro Tozan.
21. La frase final del párrafo puede interpretarse como una expresión de la práctica de zazen del Maestro Tozan (que es la proclamación del Dharma en sí). En las instrucciones para zazen de la versión *Shinpitsubon* del *Fukanzazengi*, el Maestro Dogen escribe: «Si aparece un pensamiento, un sentimiento o una emoción, simplemente sé consciente de ello».
22. La expresión *shinmetsu-shinmotsu no mono*, literalmente «mente-cesada seres [de] cuerpos-hundidos», sugiere, por ejemplo, los practicantes que se encuentran demasiado adormilados como para concentrarse en una charla budista.
23. *Mushin-mushin no mono* señala a los practicantes que están en el estado de la acción y quienes, por tanto, funcionan como un todo integrado indivisible en «cuerpo» y «mente».
24. *Jisetsu-koha o tonzen nara shime te*, «permitir que los instantes y *kalpas* sean fugaces o lentos», sugiere paciencia frente al paso del tiempo, el cual es unas veces rápido (por ejemplo, cuando disfrutamos de un juego) y otras lento (como cuando esperamos algo doloroso o estamos aburridos).
25. *Fushigi*. Como compuesto, estos tres caracteres quieren decir «misterio», «maravilla», «milagro», etcétera. Individualmente, *fu* significa «no» o «más allá»; *shi*, «pensar», y *gi*, «discutir», «deliberar» o «considerar intelectualmente».
26. *Shigi su*. Véase la nota anterior.
27. *Gensho*, como en las palabras del Maestro Tozan, significa literalmente «ojos-lugar». *Sho*, «lugar», es el sufijo de *gen*, «ojos», para referirse al órgano de la vista, es decir, a los globos oculares concretos.
28. El Maestro Chosha Keishin. Véase el capítulo 60, «Juppo».
29. *Tsushin-jo*, «el cuerpo exhaustivamente realizado como órgano de los sentidos». El término *tsushin*, «cuerpo exhaustivamente realizado», se explica en el capítulo 33 (volumen 2), «Kannon». *Jo* se explica en la nota 27 (*sho*).
30. *Henshin-jo*. Ibíd.
31. También citado en el capítulo 46, «Katto».
32. *Seppo-mujo*. La inversión de *mujo* y *seppo* hace que lo no-emocional sea el objeto proclamado por el Dharma, en lugar del sujeto que proclama al Dharma.

33. El Maestro Tosu Daido (819-914), sucesor del Maestro Suibi Mugaku. Gran Maestro Jisai es su título póstumo.
34. La explicación entre paréntesis, que en la fuente del texto aparece en pequeños caracteres, puede haber sido añadida por un editor distinto del Maestro Dogen.
35. En la provincia de Anhui de hoy en día, al este de China.
36. *Akku na[shi]*, literalmente «no hablar mal». En la versión de esta conversación que aparece en el *Keitokudentoroku*, capítulo 15, la respuesta del maestro es solo *aku*, «lo malo». Esto probablemente refleje un error de omisión del editor de dicho libro.
37. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
38. Es decir, 1243.

Capítulo 54

Hossho

La naturaleza del Dharma

Comentario: *ho* significa «Dharma», es decir, la enseñanza budista o el universo en sí, y *sho*, «esencia» o «naturaleza». De modo que *hossho* quiere decir «la naturaleza del Dharma» o «la esencia del universo». El significado del universo es una de las cuestiones filosóficas más importantes de nuestra vida. Desde el punto de vista budista este no es ni espiritual ni material, sino real. Sin embargo, puesto que la realidad trasciende las palabras, es muy difícil expresar dicha condición del universo a través de ellas. A pesar de esto, en el presente capítulo el Maestro Dogen asumió esa difícil tarea.

****

[89] Cuando aprendemos en la práctica, a veces siguiendo los sutras y a veces siguiendo a buenos consejeros, realizamos la verdad independientemente, sin un maestro.[1] La realización independiente sin un maestro es el funcionamiento de la naturaleza del Dharma. Incluso los inteligentes innatos[2] deberían, sin excepción, visitar a un maestro e investigar la verdad. E incluso aquellos sin inteligencia innata deberían, sin excepción, esforzarse en buscar la verdad. [Pero] ¿qué persona no es innatamente inteligente?[3]

Cada uno sigue los sutras y sigue a los buenos consejeros hasta llegar al efecto budista, la verdad del *bodhi*. Recuerda, lograr el *samādhi* como la naturaleza del Dharma[4] a partir de encontrarse con los sutras y los buenos consejeros se llama «la inteligencia innata» logrando el *samādhi* como la naturaleza del Dharma a partir de encontrarse con el *samādhi* como la naturaleza del Dharma. Es lograr la sabiduría que ha permanecido desde el pasado, es lograr las tres clases de iluminación,[5] es experimentar [la suprema verdad de] *anuttara samyaksaṃbodhi*, es aprender la inteligencia innata a partir de encontrarse con la inteligencia innata y es recibir la auténtica transmisión de la sabiduría sin instrucción, o sabiduría natural, al encontrarse con la sabiduría sin instrucción, o sabiduría natural. Si estuviéramos sin la inteligencia innata, incluso aunque nos encontráramos con los sutras y los buenos consejeros, no podríamos escuchar la naturaleza del Dharma y no podríamos experimentar la naturaleza del Dharma. La gran verdad no es un principio [limitado] como una persona que bebe agua y siente naturalmente si está fría o caliente. Todos los *buddhas*, junto con todos los *bodhisattvas* y todos los seres vivos, por la virtud de la inteligencia innata, están todos realizando la gran verdad de toda la naturaleza del Dharma. Estar realizando la gran verdad de la naturaleza del Dharma al seguir los sutras y a los buenos consejeros es estar realizando la naturaleza del Dharma por nosotros mismos. Los sutras son la naturaleza del Dharma y son el sí mismo. Un buen consejero es la naturaleza del Dharma y es el sí mismo. La naturaleza del Dharma es un buen consejero y la naturaleza del Dharma es el sí mismo. Puesto que eso es el sí mismo como naturaleza del Dharma, está más allá de los sí mismos falsamente concebidos por los no-budistas y los demonios. En la naturaleza del Dharma no hay «no-budista» o «demonio» [alguno], sino solamente «¡ven por el desayuno!», «¡ven por el almuerzo!» y «¡ven por el té!». Sin embargo, cuando la gente que se llama a sí misma veterana de veinte o treinta años presencia la discusión de la naturaleza del Dharma, tropieza por la vida quedándose en blanco. Suben a la redonda silla de madera [del maestro], pretendiendo haber llegado a estar satisfechos con la vida monacal, pero cuando escuchan el sonido «naturaleza del Dharma» o entrevén «naturaleza del Dharma», su cuerpo-y-mente, objeto-y-sujeto, normalmente se balancea justo en el pozo de la confusión. Su estado es tal

que imaginan engañosamente que después de que el triple mundo y las diez direcciones que estamos experimentando en el presente hayan desaparecido de repente, la naturaleza del Dharma aparecerá y esta naturaleza del Dharma será diferente de la miríada de cosas y fenómenos del presente. El verdadero significado de la naturaleza del Dharma nunca puede ser así. Este universo de cosas y fenómenos, y la naturaleza del Dharma, ha trascendido por mucho la discusión de la igualdad y la diferencia y ha trascendido la charla de la separación y la unión. Puesto que están más allá del pasado, el presente y el futuro, más allá de la separación y la constancia[6] y más allá de la materia, la percepción, el pensamiento, la acción y la conciencia, son la naturaleza del Dharma.

[94] El Maestro Zen Baso Daijaku[7] de Kozei, en Koshu, dice: «Ninguno de los seres vivos, durante incontables *kalpas*, ha dejado jamás el *samādhi* como la naturaleza del Dharma; siempre están en la realidad del *samādhi* como la naturaleza del Dharma: ponerse la ropa y comerse la comida, hablar y conversar, el funcionamiento de los seis órganos de los sentidos y todas las acciones son completamente la naturaleza del Dharma».[8]

«La naturaleza del Dharma» expresada por Baso es la naturaleza del Dharma expresada por la naturaleza del Dharma. Experimenta el mismo estado que Baso y está en el mismo estado que la naturaleza del Dharma. Habiendo escuchado, ¿cómo podríamos no hablar? La naturaleza del Dharma está montando a Baso.[9] Las personas se comen la comida y la comida se come a las personas. Desde el comienzo de la naturaleza del Dharma nunca han dejado el *samādhi* como la naturaleza del Dharma. Después de la naturaleza del Dharma no dejarán la naturaleza del Dharma. Antes de la naturaleza del Dharma no dejarán la naturaleza del Dharma. «La naturaleza del Dharma» e «incontables *kalpas*» son el *samādhi* como la naturaleza del Dharma en sí misma; llamamos a la naturaleza del Dharma «incontables *kalpas*». Siendo eso así, este lugar aquí y ahora es la naturaleza del Dharma, y la naturaleza del Dharma es este lugar aquí y ahora. «Ponerse la ropa y comerse la comida» son el *samādhi* como la naturaleza del Dharma poniéndose la ropa y comiéndose la comida. La naturaleza del Dharma como ropa se realiza, y la naturaleza del Dharma como comida se realiza; la naturaleza del

Dharma como comer se realiza, y la naturaleza del Dharma como vestirse se realiza. Sin ponerse la ropa y comerse la comida, sin hablar ni conversar, sin el funcionamiento de los seis órganos de los sentidos y sin la realización de todas las acciones, no estamos en el *samādhi* como la naturaleza del Dharma y no hemos penetrado la naturaleza del Dharma. La realización de estas palabras del presente inmediato, comunicadas por los *buddhas*, llega al Buddha Śākyamuni, y, auténticamente transmitida por los patriarcas, ha llegado a Baso. Comunicada en la auténtica transmisión de *buddha* a *buddha* y de patriarca a patriarca, ha sido auténticamente transmitida al *samādhi* como la naturaleza del Dharma. Los *buddhas* y los patriarcas, sin penetrar en ella, hacen que la naturaleza del Dharma sea un estado de actividad vigorosa. Aunque los profesores literarios del Dharma tengan las palabras «naturaleza del Dharma», no es la naturaleza del Dharma expresada por Baso. El esfuerzo de los seres vivos que nunca dejan que la naturaleza del Dharma esté absolutamente más allá de «la naturaleza del Dharma» –incluso aunque [el esfuerzo] sea exitoso– es tres o cuatro ejemplos nuevos de la naturaleza del Dharma. El hablar, el conversar, el trabajar y el actuar que pensamos que pueden ser distintos de la naturaleza del Dharma pueden ser de hecho la naturaleza del Dharma en sí misma. El sol y la luna durante incontables *kalpas* han sido el paso instantáneo de la naturaleza del Dharma. De modo que están en el presente y así estarán en el futuro. Cuando, viendo la cantidad del cuerpo-y-mente como la cantidad del cuerpo-y-mente, pensamos en ello como [si estuviera] lejos de «la naturaleza del Dharma», este pensamiento es la naturaleza del Dharma en sí misma. Cuando, sin ver la cantidad del cuerpo-y-mente como «la cantidad del cuerpo-y-mente», pensamos en ello como [si estuviera] más allá de «la naturaleza del Dharma», este pensamiento es la naturaleza del Dharma en sí misma. El pensar y el no pensar son ambos la naturaleza del Dharma. Aquellos que entienden que, habiendo sido llamados «la naturaleza», el agua no fluirá y los árboles dejarán de florecer y marchitarse son no-budistas.

[98] El Buddha Śākyamuni dice: «La forma tal y como es, la naturaleza tal y como es».[10] Así que las flores que se abren y las hojas que se caen son justamente la naturaleza tal y como es.[11] La gente ignorante, sin embargo, piensa

que en el mundo de la naturaleza del Dharma no puede haber flores que se abran ni hojas que se caigan. Ahora, sin dirigir la pregunta a nadie más, imagina[12] que tu propia duda es una declaración. Trátala como la aseveración de otra persona e investígala tres veces más, y puedes encontrarte que ya te has deshecho de ella. El pensamiento anteriormente mencionado no es un pensamiento maligno: es simplemente un pensamiento en el momento antes de la clarificación. Y en el momento de la clarificación no hay ningún esfuerzo para deshacerse de este pensamiento. Las flores que se abren y las hojas que se caen son de manera natural flores que se abren y hojas que se caen. El pensamiento en el cual se piensa que en la naturaleza del Dharma no puede haber «flores que se abran ni hojas que se caigan» es la naturaleza del Dharma en sí misma. Eso es el pensamiento que se ha liberado de la conceptualización,[13] y por esta razón es el pensamiento como la naturaleza del Dharma. El pensamiento completo en el pensamiento sobre la naturaleza del Dharma tiene tales características. La expresión de Baso «el todo es la naturaleza del Dharma»,[14] verdaderamente, es el ochenta o el noventa por ciento de la realización. Al mismo tiempo, hay mucho que Baso no ha expresado. Es decir, no dice que todas las naturalezas de los *dharmas* partan de la naturaleza del Dharma, no dice que la totalidad de todas las naturalezas de los *dharmas* sean la naturaleza del Dharma, no dice que ninguno de los seres vivos partan de [ser] seres vivos, no dice que todos los seres vivos estén en una pequeña parte de una naturaleza de un *dharma*, no dice que todos los seres vivos estén en una pequeña parte de una naturaleza de todos los seres vivos, no dice que todas las naturalezas de los *dharmas* existan realmente como una pequeña parte de un ser vivo, no dice que una mitad concreta de un ser vivo sea una mitad concreta de la naturaleza del Dharma, no dice que el estado sin «seres vivos» sea la naturaleza del Dharma en sí misma, no dice que la naturaleza del Dharma esté más allá de «la identidad con los seres vivos», no dice que la naturaleza del Dharma se haya deshecho de «la naturaleza del Dharma» y no dice que los seres vivos estén liberados de «los seres vivos». Tan solo podemos escuchar que los seres vivos no parten del *samādhi* como la naturaleza del Dharma; no dice que la naturaleza del Dharma no pueda partir del *samādhi* de los seres vivos. No hay ninguna aseveración de que el *samādhi* como la naturaleza del Dharma salga y entre en el *samādhi* como el estado

de los seres vivos. Aún menos hemos podido escuchar que la naturaleza del Dharma se convierta en Buddha, que los seres vivos experimenten la naturaleza del Dharma o que la naturaleza del Dharma experimente la naturaleza del Dharma. No hay [ninguna] expresión sobre lo no-emocional no abandonando la naturaleza del Dharma. Ahora, quisiera preguntarle a Baso: ¿Qué es eso a lo que llamas «seres vivos»? Si a lo que llamas «seres vivos» es a la naturaleza del Dharma, el estado es «esto es algo que llega así».[15] Si a lo que llamas «seres vivos» es a los seres vivos, el estado es «describir una cosa no alcanza el objetivo».[16] ¡Habla inmediatamente! ¡Habla inmediatamente!

SHOBOGENZO HOSSHO

Proclamado a la asamblea en el templo Kippo en Esshu,[17] en el comienzo del invierno[18] en el primer año de la era japonesa de Kangen.[19]

Notas

1. *Mushi-dokugo.* Véase también el párrafo inicial del capítulo 16 (volumen 1), «Shisho».
2. *Shochi.* Este término, que podría ser originalmente confuciano, aparece en el párrafo inicial del capítulo 26 (volumen 2), «Daigo», y en el capítulo 90 (volumen 4), «Shizen-biku».
3. Cf. capítulo 90 (volumen 4), «Shizen-biku», párrafo 54: «En los escritos de Confucio está la persona de inteligencia innata. En la enseñanza del Buddha no hay ninguna persona de inteligencia innata». En dicho capítulo, el Maestro Dogen trata de enfatizar que el entendimiento viene con la experiencia de la vida, no como algo innato. El asunto aquí es que la mente de cada persona tiende de manera natural a la búsqueda de la verdad.
4. *Hossho-zanmai. Zanmai* representa el término sánscrito *samādhi,* que se refiere al estado de equilibrio en zazen. *Samādhi* aparece en los títulos de tres capítulos del *Shobogenzo.* Estos son: el capítulo 75 (volumen 4), «Jisho-zanmai» («*Samādhi,* el estado de experimentar el sí mismo»), donde se explica este desde un punto de vista subjetivo; el capítulo 31 (volumen 2), «Kai-in-zanmai» («*Samādhi,* el estado como el mar»), donde se trata el *samādhi* como la relación mutua entre objeto y sujeto en el instante presente, y el capítulo 72, «Zanmai-o-zanmai» («El *samādhi* que es el rey de los *samādhis*»), donde se identifica dicho estado con la práctica de zazen en sí. Junto con el presente capítulo, «Hossho», que añade el punto de vista objetivo, pueden formar un grupo de cuatro.
5. *Sanmyo,* «tres clases de iluminación», proviene del término sánscrito *tisro vidyāh.* Estas son el conocer las vidas pasadas, la visión sobrenatural y la habilidad de detener lo superfluo.
6. *Danjo. Danken,* literalmente «visión de separación», representa el punto de vista que considera todas las cosas como ejemplos aislados en el tiempo y el espacio, es decir, el materialismo. *Joken,* literalmente «visión de constancia» o «visión de eternidad», representa el idealismo. *Danken-gedo* y *joken-gedo* son expresiones tradicionales de las dos visiones principales de los no-budistas: el materialismo y el idealismo.
7. El Maestro Baso Doitsu (704-788), sucesor del Maestro Nangaku Ejo. Maestro Zen Daijaku es su título póstumo.
8. *Kosonshukugoroku,* capítulo 1.
9. Baso literalmente significa «Patriarca Caballo».
10. *Nyoze-so, nyoze-sho,* proveniente del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto. En dicho texto el sujeto es la realidad, a la cual se hace referencia como «todos los *dharmas*»: «Lo que se llama "todos los *dharmas*" es la forma tal y como es, la naturaleza tal y como es [...]» (SL 1.68).
11. *Kaike-yoraku,* «flores que se abren, hojas que se caen», representa el mundo de las formas fenoménicas cambiantes que el pensamiento humano tiende a oponer a la esencia universal.

12. *Emo*. *E* significa «depender de», «seguir» o «estar basado en». *Mo* quiere decir «copiar», «imitar» o «modelar». Por tanto, *emo* sugiere la formación de un modelo, imagen, representación o concepción de algo basado en una cosa.
13. *Emo*. Véase la nota anterior.
14. *Jin ze-hossho*. En la cita, leídos como *kotogotoku kore hossho nari*, estos caracteres quieren decir «[...] son completamente la naturaleza del Dharma».
15. Las palabras del Maestro Eno en su primer encuentro con su discípulo, el Maestro Nangaku Ejo. Véanse el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 1, y, por ejemplo, el capítulo 62, «Hensan».
16. Las palabras del Maestro Nangaku Ejo al Maestro Daikan Eno ocho años después. Ibíd.
17. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
18. El décimo mes del calendario lunar.
19. Es decir, 1243.

Capítulo 55

Darani

Dhāraṇī

Comentario: los caracteres chinos pronunciados «da-ra-ni» representan el término sánscrito *dhāraṇī*, el cual originalmente se refiere a un hechizo o conjuro que posee una supuesta omnipotencia mística. Sin embargo, la interpretación del Maestro Dogen era más concreta. En este capítulo, explicó el significado de *dhāraṇī* como las postraciones, algo a lo que daba un gran valor.

****

[103] Aquellos cuyos ojos de aprender en la práctica están clarificados están clarificados en el ojo del verdadero Dharma. Puesto que están clarificados en el ojo del verdadero Dharma, son capaces de estar clarificados en los ojos en el aprendizaje en la práctica. La auténtica transmisión de este núcleo se debe inevitablemente a la influencia de presentar los respetos a un gran buen consejero, lo cual es el gran propósito en sí y el gran *dhāraṇī* en sí. «Un gran buen consejero» quiere decir un patriarca budista a quien, sin falta, deberíamos servir sinceramente toalla y frasco.[1] Así, al «traer té» y al «hacer té» el «núcleo de la mente»[2] se realiza y «los poderes místicos» se realizan.

«Traer un cuenco de agua» y «verter agua» son el estado de «no perturbar las circunstancias»[3] y de «atestiguar todo desde las alas».[4] [Realizar dicho servicio] no solo es aprender el núcleo de la mente de los patriarcas budistas: es encontrarse, dentro del núcleo de la mente, con un patriarca budista o dos patriarcas budistas. No solo es recibir y usar los poderes místicos de los patriarcas budistas: es haber recibido, dentro del estado del poder místico, siete u ocho patriarcas budistas. En consecuencia, todo el poder místico de los patriarcas budistas es realizado perfectamente en este único lote. Cada aspecto del núcleo de la mente de los patriarcas budistas está realizado perfectamente en este único golpe. Por este motivo, aunque no es erróneo utilizar flores celestiales e incienso divino para presentar los respetos a los patriarcas budistas, presentar los respetos y realizar ofrendas con un acto de *dhāraṇī* en el estado del *samādhi* es justamente ser un hijo o un nieto de los patriarcas budistas.

[106] Lo que he llamado «el gran *dhāraṇī*» son saludos personales.[5] Puesto que los saludos personales son el gran *dhāraṇī* nos encontramos mutuamente con la realidad de los saludos personales. La palabra para los saludos personales, *ninji*, la cual representa el sonido de la palabra china, ha sido corriente durante mucho tiempo en la sociedad civilizada, pero [la costumbre de los saludos personales] no fue recibida ni por los cielos de Brahma ni por los Cielos del Oeste: su auténtica transmisión ha sido recibida de los patriarcas budistas. Está más allá del mundo limitado del sonido y la forma. No la discutas como antes o después del Buddha Rey de Voz Majestuosa. Los saludos personales de los que hablo son la quema de incienso y las postraciones. Tenemos como nuestro maestro original al maestro que nos hizo monjes o al maestro que nos transmitió el Dharma. Y a veces el maestro que nos transmitió el Dharma es el maestro que nos hizo monjes. Indefectiblemente, presentar los respetos a estos maestros originales y depender de ellos es un *dhāraṇī* que invoca su enseñanza. Deberíamos, como se dice a menudo, practicar bajo ellos y servirles sin perder un solo instante. Al comienzo y al final del retiro, en el solsticio de invierno y al comienzo y a la mitad del mes, quemamos incienso y hacemos postraciones sin falta. El método es el siguiente: antes del desayuno o justo después del desayuno, que son

los momentos establecidos, visitamos los aposentos del maestro vestidos del modo digno. [Estar] vestidos del modo digno quiere decir llevar puesto el *kaṣāya*, llevar la tela de postraciones y llevar puestas las sandalias y los calcetines;[6] vestidos así, y llevando una barra de aloe, sándalo u otro incienso, continuamos [hacia los aposentos del maestro]. Cuando llegamos frente al maestro nos inclinamos con las manos juntas.[7] Luego el monje encargado prepara el quemador de incienso y pone una vela. Si el maestro ya está sentado en la silla del maestro, podemos quemar incienso en seguida. Y si el maestro está detrás de la cortina,[8] podemos quemar incienso en seguida. A veces, cuando el maestro está tumbado, comiendo, o similares, también podemos quemar incienso inmediatamente. Si el maestro está de pie en el suelo, mientras nos inclinamos con las manos juntas deberíamos solicitar al maestro que se siente. O podemos pedir al maestro que se acomode: hay muchas fórmulas para pedirle al maestro que se siente. Después de que hayamos hecho que el maestro se siente en la silla del maestro, nos inclinamos con las manos juntas, bajando la cabeza conforme al método apropiado. Habiendo completado el saludo, caminamos hacia la parte frontal de la mesa del incienso y colocamos en el quemador de incienso la barra de incienso que hemos estado llevando. El incienso que se usa a veces se esconde bajo la parte de atrás del cuello, a veces se tiene en un bolsillo interior del pecho y a veces se lleva en las mangas: es una cuestión de preferencias particulares. Después de la inclinación del saludo sacamos este trozo de incienso. Si está envuelto en papel, giramos los hombros hacia el lado de nuestra mano derecha y quitamos el papel de envolver. Luego, levantamos el incienso con ambas manos y lo colocamos en el quemador. Deberíamos colocarlo recto. No dejes que caiga hacia un lado. Después de colocar el trozo de incienso, doblamos las manos[9] y caminamos hacia la derecha. Cuando llegamos frente al maestro nos inclinamos mucho con las manos juntas conforme al método apropiado, extendemos la tela de postraciones y hacemos las postraciones. Hacemos nueve postraciones o, a veces, doce postraciones. Habiendo completado las postraciones, plegamos la tela de postraciones y nos inclinamos con las manos juntas. En algunos casos, habiendo extendido la tela de postraciones una vez y haciendo tres postraciones, felicitamos las fiestas. Pero para las nueve postraciones ahora [descritas], deberíamos simplemente

hacer tres rondas de tres postraciones con la tela de postraciones extendida una vez[10] y no expresar la felicitación de las fiestas. La formalidad de arriba ha sido transmitida desde los Siete Buddhas en el pasado lejano, y hemos recibido su auténtica transmisión como la enseñanza fundamental. Por eso practicamos esta formalidad. Cuandoquiera que sea el momento de hacer postraciones así, lo haremos de esta manera sin falta.

[110] Además, hacemos postraciones cuando hemos sido cubiertos por la benevolencia del Dharma.[11] Y hacemos postraciones para solicitar la enseñanza [del maestro] sobre una historia.[12] Cuando, en el pasado, el Segundo Patriarca presentó su punto de vista al Primer Patriarca, aquello fue un ejemplo de hacer tres postraciones.[13] Para exponer la presencia del tesoro del verdadero ojo del Dharma, hacemos tres postraciones. Recuerda, la postración es el tesoro del verdadero ojo del Dharma, y el tesoro del verdadero ojo del Dharma es el gran *dhāraṇī*. Para las postraciones al solicitar la enseñanza, recientemente mucha gente hace una postración en la cual la cabeza choca contra el suelo,[14] pero la norma tradicional son tres postraciones. La postración de agradecimiento por la benevolencia del Dharma no son necesariamente nueve postraciones o doce postraciones: pueden ser tres postraciones, una postración informal[15] o seis postraciones. Todas estas son postraciones en las cuales la cabeza se inclina hasta el suelo[16] –en la India a estas se las llama «la más alta veneración»–.[17] Al hacer seis postraciones, por ejemplo, tocamos el suelo con la cabeza; es decir, damos con la frente en el suelo, incluso hasta el punto de sangrar. Para estas postraciones también está extendida la tela de postraciones. Tanto si [se hace] una postración [como] tres postraciones o seis postraciones, damos con la frente en el suelo. A veces a esto se le llama «doblegarse».[18] Dicha postración también está presente en la sociedad secular; en la sociedad secular hay nueve clases de postraciones. Cuando [se solicita] la benevolencia del Dharma, también tenemos postraciones continuas; eso quiere decir que hacemos postraciones incesantemente, continuando incluso con cientos o miles de postraciones. Todas estas son postraciones que han sido practicadas en las órdenes de los patriarcas budistas. En general, deberíamos practicar estas postraciones conforme al método apropiado, cumpliendo las directrices del maestro. En general, mientras las

postraciones existen en el mundo el Dharma del Buddha existe en el mundo. Si las postraciones desaparecen, el Dharma del Buddha perecerá.

[112] Cuando nos estamos postrando ante el maestro que nos transmitió el Dharma, nos postramos sin seleccionar un tiempo o preocuparnos por el lugar: a veces hacemos postraciones mientras [el maestro] está tumbado o comiendo, o incluso mientras [el maestro] va al servicio; a veces nos postramos desde lejos, con vallas y muros entre nosotros, o con montañas y ríos entre nosotros; a veces nos postramos con *kalpas* entre nosotros; a veces nos postramos con el vivir-y-morir e ir-y-venir entre nosotros y a veces nos postramos con el estado del *bodhi* y el nirvana entre nosotros. Mientras el discípulo realiza estas muchas clases de postraciones, el maestro no devuelve las postraciones, sino que solamente junta las manos.[19] Ocasionalmente [el maestro] puede hacer una sola postración, pero como regla general no la hace. En el momento de dichas postraciones siempre nos postramos de cara al norte. El maestro, de cara al sur, se sienta recto. El discípulo se queda de pie en el suelo ante el maestro, de cara al norte, y, dirigiéndose hacia el maestro, se postra ante él. Esta es la norma original. Es una auténtica tradición el que cuando la confianza entregada surge en nosotros, una postración de cara al norte es inevitablemente la primera cosa que hacemos. Así, en el día del Honrado por el Mundo, las multitudes humanas, las muchedumbres celestiales y la tropa de dragones que se entregaron al Buddha, todos [se pusieron] de cara al norte para venerar y hacer postraciones al Honrado por el Mundo. Al principio del todo, los cinco compañeros[20] –Ājnāta-Kauṇḍinya,[21] Aśvajit, Mahānāma, Bhadrika y Bāṣpa–[22] después de que el Tathāgata hubiera realizado la verdad, se levantaron inconscientemente para colocarse frente al Tathāgata y ofrecerle sus postraciones, [poniéndose] de cara al norte. Cuando los no-budistas y las pandas de demonios se entregaron al Buddha, habiendo desechado lo falso, inevitablemente se postraron de cara al norte, a pesar de que ni lo hicieron por ellos mismos ni otros les hicieron hacerlo. Desde ese momento, todos aquellos que han llegado a las órdenes de las veintiocho generaciones de maestros ancestrales en los Cielos del Oeste y las muchas generaciones de maestros ancestrales en las Tierras del Este, deseando entregarse al Dharma correcto, se han postrado de manera

natural de cara al norte. Este es el estado de conformidad con el Dharma correcto; está más allá de la intención de maestro y discípulo. Este es el gran *dhāraṇī* en sí mismo. «Hay un gran *dhāraṇī*, y es llamado redonda realización.[23] Hay un gran *dhāraṇī*, y es llamado saludos personales. Hay un gran *dhāraṇī*, y es una postración realizada. Hay un gran *dhāraṇī*, y su nombre es el *kaṣāya*. Hay un gran *dhāraṇī*, y su nombre es tesoro del verdadero ojo del Dharma». Mediante este conjuro, hemos pacificado y protegido toda la Tierra, hemos pacificado y establecido todo el universo, hemos pacificado y manifestado toda la esfera del tiempo, hemos pacificado y construido todo el mundo del Buddha y hemos pacificado y realizado el interior de nuestras chozas y el exterior de nuestras chozas. Deberíamos aprender en la práctica, penetrar y discernir que el gran *dhāraṇī* es así. Todos los *dhāraṇīs* ven a este *dhāraṇī* como su palabra-madre. Como dependientes de este *dhāraṇī*, todos los *dhāraṇīs* se realizan. Todos los patriarcas budistas experimentan inevitablemente el establecimiento de la mente, la búsqueda de la verdad, la realización de la verdad y el giro de la rueda del Dharma, a través de esta puerta del *dhāraṇī*. Siendo esto así, ahora que ya somos los hijos y nietos de los patriarcas budistas, deberíamos cuidadosamente investigar este *dhāraṇī*.

[116] En resumen, aquello que fue cubierto por el manto del Buddha Śākyamuni es aquello que ha sido cubierto por los mantos de todos los patriarcas budistas de las diez direcciones. Aquello que fue cubierto por el manto del Buddha Śākyamuni es aquello que es cubierto por el *kaṣāya*. El *kaṣāya* es el estandarte de los budistas. Es difícil llegar a esta conclusión y [es] difícil encontrarla. Aunque seamos ignorantes, habiendo recibido el poco común cuerpo humano en una tierra remota, la buena influencia del *dhāraṇī* acumulado durante mucho tiempo ha sido realizada, y hemos nacido para encontrarnos con el Dharma del Buddha Śākyamuni. Aunque hagamos postraciones a los patriarcas budistas autorrealizados y externamente realizados en un lugar de cien malas hierbas, eso es la realización de la verdad del Buddha Śākyamuni, es el esfuerzo para buscar la verdad del Buddha Śākyamuni y es la transformación mística del *dhāraṇī*. Aunque hagamos postraciones a *buddhas* pasados y *buddhas* presentes en incontables trillones de *kalpas*, son un instante cubierto por el manto del Buddha

Śākyamuni. Para el *kaṣāya*, cubrir el cuerpo una vez es haber logrado el cuerpo y la carne, las manos y los pies, la cabeza y los ojos, la médula y el cerebro, el estado de luminosidad y el giro de la rueda del Dharma del Buddha Śākyamuni. Tal es el estado en el cual vestimos el *kaṣāya*. Esta es la realización de vestir la virtud del *kaṣāya*. Lo mantenemos y nos basamos en él, lo amamos y lo disfrutamos, lo preservamos y lo protegemos con el paso del tiempo, y lo vestimos para hacer postraciones y realizar ofrendas al Buddha Śākyamuni. Al hacerlo, definitivamente realizamos y realizamos perfectamente triples *kalpas asaṃkheya* de instrucción. Hacer postraciones y realizar ofrendas al Buddha Śākyamuni significa, en algunos casos, hacer postraciones y realizar ofrendas al maestro que nos transmitió el Dharma, o hacer postraciones y realizar ofrendas al maestro que nos afeitó la cabeza. Eso es justamente encontrarse con el Buddha Śākyamuni, servir al Buddha Śākyamuni con una ofrenda del Dharma y servir al Buddha Śākyamuni con una ofrenda de *dhāraṇī*. Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, decía en su enseñanza: «Ponerse sobre la nieve a hacer postraciones[24] y permanecer en medio de la harina de arroz[25] para hacer postraciones son ejemplos excelentes. Son los precedentes de los ancestros. Son el gran *dhāraṇī*».

Shobogenzo Darani

Proclamado a la asamblea en Kippoji en Esshu,[26]
en el primer año de Kangen.[27]

Notas

1. *Kinbyo*, «toalla y frasco», son dos de las posesiones tradicionales de un monje. Véase el capítulo 56, «Senmen». «Servir toalla y frasco» quiere decir servir en la vida diaria.
2. *Keisa-rai*, literalmente «sostener té y venir», y *shinyo*, «el núcleo de la mente», aluden a la conversación entre el Maestro Ryutan Soshin y su maestro Tenno Dogo: «Un día [Soshin] dijo: "Desde que llegué aquí no he recibido ninguna instrucción sobre el núcleo de la mente". [Do]go dijo: "Desde que llegaste no he hecho más que demostrarte el núcleo de la mente". El Maestro [Soshin] preguntó: "¿Dónde lo demostraste?". [Do]go dijo: "Viniste a traer té [y] lo recibí por ti. Viniste a servir comida [y] la recibí por ti. Cuando presentaste los respetos [literalmente, «realizaste *vandana*»], agaché la cabeza. ¿Dónde no demostré el núcleo de la mente?". El Maestro [Soshin] agachó la cabeza por un momento» (*Keitokudentoroku*, capítulo 14).
3. *Sha-usi-rai*, «verter agua», y *fu-dojaku-kyo*, «no perturbar las circunstancias», aluden a una historia sobre el Maestro Nansen Fugan y el Maestro Godai Impo (también conocido como To Impo): «Nansen ve un día a To Impo acercarse. Señala una jarra de agua y dice: "La jarra son las circunstancias. Dentro de la jarra hay agua. Sin perturbar las circunstancias, trae algo de agua a este viejo monje". Después, Im[po] trae la jarra de agua ante Nansen y la vierte. Nansen lo deja como está». La historia aparece en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 64, y en el capítulo 81 (volumen 4), «O-saku-sendaba».
4. *Tensa-rai*, «hacer té»; *jinzu*, «poderes místicos»; *kansui-rai*, «traer un cuenco de agua», y *amen-ryochi*, «atestiguar todo desde las alas», aluden a la historia sobre el Maestro Isan Reiyu y sus discípulos, el Maestro Kyogen Chikan y el Maestro Kyozan Ejaku: después de que el Maestro Isan se hubiera despertado de la siesta, Kyozan le trajo un cuenco de agua para que se lavara la cara. Kyogen dijo que había estado observando desde las alas y lo había atestiguado todo claramente. El Maestro Isan le pidió que expresara su comprensión de la situación. Kyogen fue a hacer té e Isan los elogió diciendo: «Los poderes místicos y la sabiduría de vosotros dos, discípulos, es muy superior a aquellos de Śāriputra y Maudgalyāyana». La historia aparece registrada en caracteres chinos en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 61, y es parafraseada por el Maestro Dogen en japonés en el capítulo 25 (volumen 2), «Jinzu».
5. *Ninji* se refiere al saludo de un monje a su maestro quemando incienso y haciendo postraciones.
6. Los gruesos calcetines blancos aún son parte de la indumentaria formal de los monjes en Japón.
7. *Monjin*, que literalmente quiere decir preguntar [cómo es alguien o por la salud de alguien], representa el término sánscrito *pratisammodana*. Más específicamente, *monjin* se refiere a inclinarse bien con las palmas de las manos juntas (*gassho-monjin*) o con la mano izquierda rodeando el pulgar y la derecha cubriendo el dorso de esta (*shashu-monjin*). Véase el Glosario de términos en sánscrito.

8. La habitación del maestro a veces estaba dividida por una cortina de tela lo suficientemente fina como para ver a través de ella.
9. *Shashu*. Véase la nota 7.
10. *Itten-sanpai o sando arubeki*, «debería haber tres rondas de una extensión y tres postraciones». Si se toma literalmente, esto parece sugerir que la tela debería extenderse y doblarse tres veces, pero es natural asumir que esta se abría una sola vez para las nueve postraciones.
11. *Ho-eki*, literalmente «Dharma-benevolencia», quiere decir la proclamación del Dharma de un maestro.
12. *Innen*, «causas y condiciones», originalmente se refería a las causas concretas y las circunstancias pertinentes al incumplimiento de los preceptos (véase la explicación de *nidāna* en el capítulo 24 [volumen 2], «Bukkyo»). Por extensión llegó a significar cualquier historia budista como aquellas registradas en el *Shinji-shobogenzo* por el Maestro Dogen.
13. Véase el capítulo 46, «Katto», párrafo 90.
14. *Ton-ippai*. *Ton* se refiere a una postración en la cual la cabeza se coloca sobre el suelo. *Ippai* quiere decir «una postración».
15. *Sokurai-ippai*. *Soku* significa «tocar» y *rai*, «inclinación». En este caso, la tela de postraciones, aún doblada en cuatro partes, se coloca en el suelo y solo es tocada por la frente. *Sokurai*, literalmente «inclinación tocando», es el opuesto de *tenpai*, «postración desplegada», que es una postración formal realizada con la tela completamente abierta.
16. *Keishu-hai*. *Kei* significa «atacar» o «golpear» y *shu*, «cabeza» o «cuello». *Keishu* representa el término sánscrito *vandana* (véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). Al realizar esta postración, la frente se baja hasta el suelo, las palmas de las manos se giran hacia arriba y se levantan como si fueran a recibir los pies de la persona a la que se dirige.
17. *Saijo-raihai* representa el significado del sánscrito *anuttara-pūjā*. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
18. *Tonshu-hai*. *Ton* se explica en la nota 14.
19. *Gassho*. En *gassho* las palmas se colocan juntas delante del pecho, con las puntas de los dedos alineados aproximadamente con los agujeros de la nariz. Véase también la nota 7.
20. El grupo de los cinco practicantes ascetas a quienes Śākyamuni acompañó en su práctica. Se dice que al dejarlos para buscar la verdad sintieron que les había abandonado, pero cuando el Buddha regresó tras su realización se quedaron tan impresionados por su dignidad que todos se postraron ante él poniéndose de cara al norte. Luego él les proclamó las Cuatro Nobles Verdades y se convirtieron en los primeros miembros de la *sangha*. Algunas fuentes dicen que el quinto de los compañeros no fue Bāṣpa sino Daśabala-Kāśyapa. En pali, los cinco son: Āññāta-Koṇḍañña, Assaji, Mahānāman, Bhadiya y Vappa (o Dasabala-Kassapa).
21. Anyakyojinnyo representa en caracteres chinos el sonido del nombre sánscrito original Ājnāta-Kauṇḍinya. Puesto que fue el primero en reconocer el significado de la primera enseñanza del Buddha, Ājnāta, que significa «conocido»,

se colocó antes de su nombre original (Kauṇḍinya). Para cada uno de los cinco nombres en sánscrito, el texto original contiene una nota escrita en pequeños caracteres que indican su abreviatura en chino. En este caso, dicha abreviatura es Korin.

22. Bafu es la transliteración del nombre sánscrito Bāṣpa. Sin embargo, la nota en pequeños caracteres da como referencia Riki-Kasho. Esto representa el nombre Juriki-Kasho, literalmente «Diez-Poderes Kāśyapa», es decir, Daśabala-Kāśyapa.
23. *U-dai-darani, myo-i-engaku* alude al sutra *Daihokoengakushutararyogikyo*, que dice *mujo-ho-o-u-darani-mon, myo-i-engaku*, «el supremo Rey del Dharma posee la puerta del *dhāraṇī*, el cual es llamado redonda realización». En el sutra, *u* significa «posee», pero en las frases del Maestro Dogen, puesto que no hay sujeto, quiere decir «hay».
24. Se dice que cuando el Maestro Taiso Eka se encontró por primera vez con el Maestro Bodhidharma en el templo Shorin, la montaña estaba cubierta de nieve.
25. El Maestro Daikan Eno, que era leñador antes de entrar en la orden del Maestro Daiman Konin, no podía permitirse vivir con los otros monjes, de manera que se ganaba la vida moliendo arroz en una choza dentro del monasterio.
26. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
27. Es decir, 1243.

Capítulo 56

Senmen

Lavarse la cara

Comentario: *sen* significa «lavar» y *men*, «cara». Las religiones idealistas generalmente solo veneran el lado espiritual del mundo; no creen que actividades diarias como comer, vestirse, lavarse la cara y bañarse sean religiosas. Sin embargo, el budismo está basado en el mundo real y, por ello, considera que estas son prácticas muy importantes sin las cuales no se puede llevar una vida budista. Así, cuando un discípulo le preguntó a un maestro chino: «¿Cuál es el principio fundamental del budismo?», este respondió: «Vestirse y comerse la comida». En el presente capítulo, el Maestro Dogen explica el significado del budismo en las acciones diarias de bañarse y lavarse la cara, dándole a esta última el más alto valor.

****

[121] El Sutra de la Flor del Dharma dice:

> *[El* bodhisattva*] se aplica aceite en el cuerpo,*
> *habiéndo[se] limpiado el polvo y la suciedad,*
> *y se pone un manto nuevo y limpio:*
> *completamente limpio por dentro y por fuera.*[1]

[122] Este es el Dharma que el Tathāgata, en la orden de la Flor del Dharma, proclama a los practicantes de las cuatro prácticas tranquilas y felices.[2] No está en el nivel de la proclamación de otras órdenes y no puede ser igualado por otros sutras. Así que lavarse el cuerpo-y-mente, aplicarse aceite de fragancia y deshacerse del polvo y la suciedad son el Dharma del Buddha de la máxima prioridad. Colocarse un manto nuevo y limpio es un método de purificación. Cuando nos quitemos en el baño el polvo y la suciedad y [nos] apliquemos aceite de fragancia en el cuerpo, el interior-y-exterior estará completamente limpio. Cuando el interior-y-exterior está completamente limpio, el objeto-y-sujeto está puro y limpio.

[123] Sin embargo, la gente ignorante que no escucha el Dharma del Buddha ni penetra en la verdad del Buddha dice: «El baño solamente limpia la piel del cuerpo, pero dentro del cuerpo hay cinco vísceras[3] y seis entrañas.[4] Sin limpiar cada una de ellas no podemos estar puros ni limpios. Así que no necesitamos forzosamente lavar[nos] la superficie del cuerpo». La gente que habla así nunca ha conocido ni escuchado el Dharma del Buddha, nunca se ha encontrado con un verdadero profesor y nunca se ha encontrado con un hijo o nieto de los patriarcas budistas.

[124] Ahora, desechando dichas palabras de la gente [que tiene] puntos de vista equivocados, deberíamos aprender en la práctica el Dharma correcto de los patriarcas budistas. Los límites de todos los *dharmas* nunca se han determinado, y el interior y exterior del cuerpo-y-mente también es imposible de asir. Por tanto, el interior y el exterior de los elementos[5] también son imposibles de asir. Incluso así, cuando un *bodhisattva* en el cuerpo definitivo va justamente a sentarse sobre un asiento del *bodhi* y realiza la verdad, primero lava el *kaṣāya* y luego [se] limpia el cuerpo-y-mente. Esta es la digna conducta de los *buddhas* de las diez direcciones en los tres tiempos. Los *bodhisattvas* en el cuerpo definitivo son distintos de otros seres en todos los aspectos: su virtud, [su] sabiduría y la ornamentación de su cuerpo-y-mente son todos supremamente venerables y supremamente elevados. Lo mismo podría ser verdad para sus métodos de bañarse y lavarse. Por otra parte, los cuerpos y las mentes de la gente, y los límites de estos, difieren según el

momento. Se dice que durante una sentada los tres mil mundos se sientan y aunque, en ese momento, esto sea así, eso está más allá de la suposición del sí mismo y los otros: es la virtud del Dharma del Buddha. La dimensión del cuerpo-y-mente [que se baña], además, está más allá de «un metro y medio» o «dos metros», puesto que un metro y medio o dos metros están más allá de lo que se ha determinado como «un metro y medio» o «dos metros». El lugar donde existe está también más allá de zonas limitadas e ilimitadas tales como «este mundo», «el mundo exterior», «todo el mundo» y «el universo infinito», puesto que «este lugar concreto es donde existe algo inefable –explícalo como refinado o explícalo como rudo».[6] La dimensión de la mente, además, no puede conocerse pensando ni discriminando, y no puede desentrañarse no pensando ni no discriminando. Puesto que la dimensión del cuerpo-y-mente es así, la dimensión de bañarse también es así. Asir esta dimensión y practicarla y experimentarla es aquello que los *buddhas* y los patriarcas custodian y desean. No deberíamos ver nuestra concepción de nosotros mismos como lo principal, y no deberíamos ver nuestra concepción de nosotros mismos como real. En consecuencia, cuando nos bañamos y lavamos así realizamos perfectamente la dimensión del cuerpo y la dimensión de la mente y los hacemos puros y limpios. Si [el cuerpo-y-mente] son los cuatro elementos,[7] los cinco agregados[8] o la esencia inmortal, al bañarlo puede estar completamente puro y limpio. Esto no quiere decir que deberíamos vernos a nosotros mismos como puros y limpios solamente después de que hayamos traído agua y nos [hayamos] lavado. ¿Cómo podría el agua ser originalmente pura o ser originalmente impura? Incluso si es originalmente pura u originalmente impura, no pretendemos que haga que el lugar donde la llevamos sea puro o impuro. El hecho es simplemente que, cuando mantenemos la práctica-y-experiencia de los patriarcas budistas y nos apoyamos en ella, los métodos búdicos tales como usar agua para lavarse y bañarse en el agua se transmiten. Cuando practicamos y experimentamos sobre esta base, trascendemos la pureza, atravesamos la impureza y nos liberamos de la no-pureza y la no-impureza. Así, la práctica de lavarse y bañarse incluso aunque no nos hayamos ensuciado, y [la práctica] de lavarse y bañarse aunque ya estemos completamente puros y limpios, solamente se mantienen y se apoyan en la verdad de los patriarcas budistas: están más allá del conocimiento de

los no-budistas. Si fuera como dice la gente ignorante, incluso si rociáramos las cinco vísceras y las seis entrañas con [un] polvo tan fino como el aire y utilizáramos todo el agua del gran océano para lavarlas, a menos que también limpiáramos el interior de cada partícula de polvo, ¿cómo podrían estar puras y limpias? Sin limpiar el interior de la vacuidad,[9] ¿cómo podemos realizar «la limpieza por dentro y por fuera»? Los individuos ignorantes nunca pueden conocer el método de bañar la vacuidad. Utilizamos la vacuidad para bañar la vacuidad y utilizamos la vacuidad para bañar el cuerpo-y-mente. Aquellos que creen en el baño como el Dharma están conservando y apoyándose en la práctica-y-experiencia de los patriarcas budistas. Esto es decir que, en el Dharma correcto auténticamente transmitido por legítimos sucesores, de *buddha* a *buddha* y de patriarca a patriarca, cuando practicamos el baño, el cuerpo-y-mente por dentro y por fuera; las cinco vísceras y las seis entrañas; la dualidad de sujeto y objeto, y el interior, el exterior y el medio del mundo del Dharma y el vacío están instantáneamente puros y limpios. Cuando utilizamos incienso o flores para la purificación, el pasado, el presente y el futuro, las causas-y-condiciones y la práctica están instantáneamente puros y limpios. El Buddha dice:

Bañándose tres veces, esparciendo fragancia tres veces,
el cuerpo-y-mente está puro y limpio.[10]

Así, el método de purificar el cuerpo y purificar la mente es, inevitablemente, bañarse una vez y esparcir fragancia una vez, y hacer lo mismo una y otra vez, «bañándose tres veces, esparciendo fragancia tres veces», después inclinarse ante los *buddhas*, leer los sutras, sentarse en zazen y practicar el caminar.[11] Después de caminar, cuando estamos listos una vez más para sentarnos erguidos en zazen, se dice que siempre debemos lavarnos los pies. Incluso aunque los pies no estén sucios o manchados, el método de los patriarcas budistas es así. En general, en las palabras «bañándose tres veces, esparciendo fragancia tres veces», bañarse una vez quiere decir tomar un baño,[12] esto es, bañarse todo el cuerpo. Después de hacer eso, y de [habernos] vestido normalmente, quemamos algo de incienso en un incensario pequeño y untamos la fragancia en las solapas, sobre el *kaṣāya*, alrededor

del sitio donde nos sentamos, etcétera. Después de eso, tomamos otro baño y esparcimos la fragancia de nuevo. Hacer esto tres veces es un método que concuerda con el Dharma. En este momento, aunque los seis órganos de los sentidos y sus seis objetos no acaben de llegar, la virtud de la pureza está presente; se manifiesta ante nosotros y está más allá de toda duda. El hecho de que, aunque no hayamos intentado disipar los tres venenos[13] y los cuatro estados alterados,[14] la virtud de la pureza se ha manifestado ante nosotros inmediatamente es el Dharma del Buddha. ¿Quién podría desentrañarla con el intelecto común? ¿Qué persona podría vislumbrarla con los ojos comunes? Por ejemplo, cuando limpiamos y purificamos aloe,[15] no debemos romperlo en pedazos para lavarlo y no debemos molerlo [hasta convertirlo en] partículas para lavarlo; podemos hacerlo puro y limpio al lavar su cuerpo.

[130] En el Dharma del Buddha, sin falta, se han descrito los métodos de lavar[se]. [Nos] lavamos el cuerpo, [nos] lavamos la mente, [nos] lavamos los pies, [nos] lavamos la cara, [nos] lavamos los ojos, [nos] lavamos la boca, [nos] lavamos el ano y la uretra, [nos] lavamos las manos, lavamos el *pātra*, lavamos el *kaṣāya* y [nos] lavamos la cabeza. Todos estos son el Dharma correcto de los *buddhas* y los patriarcas de los tres tiempos. Cuando vamos a realizar ofrendas a Buddha, Dharma y Sangha, llevando incienso variado, primero nos lavamos las manos, luego nos enjuagamos la boca y nos lavamos la cara, nos ponemos ropa limpia, tomamos algo de agua fresca en un cuenco limpio y lavamos el incienso; después de eso, realizamos ofrendas al dominio de Buddha, Dharma y Sangha. Esperamos poder realizar ofrendas a los Tres Tesoros de incienso de sándalo de las montañas Malaya,[16] limpiado en agua de ocho virtudes[17] del lago Anavatapta.

[132] El lavarse la cara ha sido transmitido desde la India en el oeste y ha sido extendido por China en el este. Aunque [el método] está clarificado en varias colecciones[18] de los preceptos, aquello que es transmitido y conservado por los patriarcas budistas todavía puede ser más auténtico y tradicional. No solamente ha sido practicado por los *buddhas* y los patriarcas durante cientos de años: se extiende a lo largo de *koṭis* de miles de miríadas de *kalpas* del pasado y el futuro. No solamente es para deshacerse de la mugre y

la grasa: es el elemento vital de los patriarcas budistas. [Los sutras] dicen que, sin lavarse la cara, es incorrecto tanto recibir una postración como hacer una postración a otros.

Me postro y me postro ante él;
sujeto de la postración y objeto de la postración:
[una] naturaleza vacía y serena;[19]
la naturaleza es liberarse.[20]

Por tanto, debemos indefectiblemente lavarnos la cara. En relación con el momento de lavarse la cara, las horas son en algunos casos [durante] la quinta vigilia de la noche[21] y en otros casos al amanecer. Cuando mi difunto maestro era el maestro del templo Tendo, estableció el tercer periodo[22] de la tercera vigilia como el momento [para lavarse la cara]. Lleva el faldón[23] y la chaqueta[24] contigo al lavabo. La toalla de mano[25] es una lámina de tela con la longitud de un *jo* y dos *shakus*.[26] Su color no debe ser blanco: el blanco está prohibido. El Sutra de las Tres Mil Formas Dignas dice: «Hay cinco puntos que cumplir al usar la toalla de mano: 1) utiliza la parte de arriba y la de abajo para limpiar[te]. 2) Utiliza un extremo para limpiar[te] las manos y el otro para limpiar[te] la cara. 3) No [te] limpies la nariz con ella. 4) Limpia [la toalla de mano] inmediatamente después de que se haya usado para limpiar grasa o suciedad. 5) No la utilices para limpiar[te] el cuerpo; cuando se tome un baño, cada persona debería tener su propia toalla». Cuando lleves la toalla de mano, sostenla de la manera siguiente: dobla la toalla de mano en dos y cuélgala del antebrazo izquierdo, cerca del codo. [Una] mitad de la toalla es para limpiarse la cara y [la otra] mitad para limpiarse las manos. No limpiarse la nariz quiere decir no limpiarse el interior de la nariz o la mucosa nasal. No utilices la toalla de mano para limpiar[te] las axilas, la espalda, el vientre, el ombligo, los muslos o la parte inferior de las piernas. Cuando se manche de suciedad y de grasa, límpiala. Cuando se moje o humedezca, sécala en un fuego o en el sol. No utilices la toalla de mano cuando tomes un baño. El baño de la sala de la nube es el lavabo trasero,[27] y el lavabo trasero está situado al oeste de la sala iluminada[28] –esta es la distribución que se nos ha transmitido–. Para las chozas de los terrenos del templo y los aposentos

individuales, hay construido [un lavabo] en un lugar conveniente. Un abad se lava la cara en los aposentos del abad. Los lavabos están dispuestos convenientemente en las residencias de los monjes de edad y los veteranos monjes retirados. Mientras se aloja en la sala de la nube, un abad se lavará en el lavabo trasero. Cuando llegues al lavabo, cuelga el centro de la toalla de mano de la parte trasera de tu cuello y tira de los dos extremos por delante de los hombros derecho e izquierdo. Luego, con la mano derecha y la izquierda, lleva los extremos derecho e izquierdo de la toalla de mano bajo las axilas derecha e izquierda por detrás y alrededor de la espalda. Cruza los dos extremos por detrás de la espalda, después lleva el extremo izquierdo a tu derecha y el extremo derecho a tu izquierda y átalos delante de tu pecho. Así, el cuello de la chaqueta queda cubierto por la toalla de mano, y las mangas quedan plegadas por encima de los codos con la toalla de mano. Debajo de los codos, los antebrazos y las manos quedan descubiertos. Por ejemplo, es como tener las mangas plegadas por un fajín *tasuki*.[29] Después de eso, si [estás] en el lavabo trasero, lleva una palangana a la caldera y sácala llena de agua caliente. Luego regresa y colócala en el lavabo. Si es en cualquier otro sitio, pon agua caliente de un cubo de agua caliente en la palangana.[30]

[136] Después utiliza la ramita de sauce. En los templos de montaña del gran reino de Song de hoy, la práctica de masticar la ramita de sauce, habiéndose extinguido hace mucho, no se transmite, y por ello no tienen sitios para masticar la ramita de sauce. Pero hoy en Eiheiji, en la montaña Kichijozan,[31] tenemos un lugar para masticar la ramita de sauce –es una nueva disposición–. Al llegar allí, la primera cosa que deberíamos hacer es masticar la ramita de sauce. Tomando una ramita de sauce con la mano derecha, haz un voto-*dhāraṇī*. El capítulo «Pura conducta» del Sutra de la Guirnalda dice:

Tomando la ramita de sauce con la mano,
ruego que todos los seres vivos
consigan el Dharma correcto en su mente
y estén naturalmente puros y limpios.

Después de recitar esta frase y antes de proceder a masticar la ramita de sauce, recita lo siguiente:

Masticando la ramita de sauce al amanecer,
ruego que todos los seres vivos
consigan los dientes vencedores
para masticar los problemas.

Después de recitar esta frase, mastica la ramita de sauce. La longitud de la ramita de sauce es [como] el ancho de cuatro dedos, de ocho dedos, de doce dedos o de dieciséis dedos. El Preceptos para la Gran Sangha,[32] artículo treinta y cuatro, dice: «Usa una ramita de sauce para los dientes de un tamaño adecuado; de dieciséis dedos lo más largo y de cuatro dedos lo más corto». Recuerda, [la rama] no debería ser más corta de cuatro dedos, y más larga de dieciséis dedos no es un tamaño adecuado. El grosor es «el grosor del meñique». Al mismo tiempo, no hay nada que impida que [la rama] sea más fina. La forma es «la forma del meñique»: un extremo es grueso y el otro extremo es fino. El extremo más grueso se mastica en tiras finas. El Sutra de las Tres Mil Formas Dignas dice: «El extremo masticado no debe exceder los tres *bus*».[33] Mastica la rama concienzudamente y luego frótate la parte delantera de los dientes y la parte de atrás de los dientes como si estuvieras puliéndolos. Frota y pule, lava y enjuaga, una y otra vez. Pule y lava meticulosamente la base de los dientes, por encima de las encías. Con cuidado, límpia[te] raspando los huecos entre los dientes y lávatelos. Si se enjuaga la boca repetidamente, [los dientes] se limpiarán. Después ráspate la lengua. El Sutra de las Tres Mil Formas Dignas dice: «Hay cinco puntos para rasparse la lengua: 1) Haz no más de tres series. 2) Detente si la sangre aparece en la superficie de la lengua. 3) No [te] ensucies el manto *saṃghāṭī*, ni los pies, al agitar demasiado la mano. 4) No tires la ramita de sauce en un sendero por donde camine la gente. 5) Ponte siempre en un lugar aislado». «Tres series de rasparse la lengua» quiere decir que [nos] enjuaguemos la boca con agua, luego [nos] raspemos y raspemos la lengua y repitamos esto tres veces. No quiere decir hacer [solamente] tres raspadas. Presta atención a la advertencia de detenerse si aparece sangre. En relación con la necesidad de rasparse

la lengua concienzudamente, el Sutra de las Tres Mil Formas Dignas dice: «Lavarse la boca significa masticar la ramita de sauce, enjuagarse la boca y rasparse la lengua». Así, la ramita de sauce ha sido custodiada y conservada por los patriarcas budistas y por los hijos y nietos de los patriarcas budistas.

> **[139]** El Buddha estaba viviendo en el parque Veṇuvana[34] en Rājagṛha,[35] junto con mil doscientos cincuenta *bhikṣus*. Era el primero de diciembre, en cuyo día el rey Prasenajit[36] estaba preparando una comida. Muy temprano por la mañana, con su propia mano ofreció al Buddha una ramita de sauce. El Buddha la aceptó y cuando hubo acabado de masticarla tiró lo que quedaba al suelo. Inmediatamente empezó a crecer. Con las raíces y los retoños brotando abundantemente, y las ramas y las hojas esparciéndose como una nube, creció hasta una altura de quinientos *yojanas*. Su circunferencia era del mismo orden. Al rato, también produjo flores, [siendo cada una] tan grande como la rueda de un carro. Finalmente también dio frutos, [siendo cada uno] del tamaño de una jarra de cinco galones.[37] Las raíces, las ramas, los brotes y las hojas eran únicamente de los siete tesoros, cuyos variados colores brillaban con extraordinaria belleza. La luminosidad que emanaba de los colores eclipsaba el sol y la luna. Para el gusto, el fruto era más delicioso que el néctar.[38] La fragancia llenaba las cuatro regiones, y todos los que la percibían sentían gratitud en sus corazones. Una brisa fragante llegó soplando, después de lo cual, empujándose y pinchándose unas a otras, todas las ramas y las hojas emitieron un sonido melodioso que desplegó el núcleo del Dharma y cuyos oyentes nunca se cansaron de escuchar. La veneración y la confianza de toda la gente que presenció esta transformación del árbol crecieron cada vez más puras y profundas. El Buddha, por tanto, proclamó el Dharma y sus mentes, receptivas a su intención, fueron todas iluminadas. Aquellos que buscaban el estado del Buddha lograron el efecto y nacieron en el cielo –su número era muy elevado.[39]

[142] El método de realizar ofrendas al Buddha y a la *sangha* es, necesariamente, ofrecer una ramita de sauce al amanecer. Después de eso, se

preparan otras diversas ofrendas. Hay muchos ejemplos de ramas de sauce siendo ofrecidas al Buddha y muchos ejemplos del Buddha utilizando la ramita de sauce, pero por ahora simplemente citaré la historia del rey Prasenajit ofreciendo la ramita de sauce con su propia mano, y la historia del árbol alto, porque merecen ser conocidas. También fue en este día que cada uno de los seis profesores no-budistas[40] fue vencido por el Buddha; huyeron con asombro y sobrecogimiento y finalmente cada uno de los seis profesores «se tiró al río para ahogarse. Nueve *koṭis* de seguidores de los seis profesores llegaron todos buscando ser discípulos del Buddha. El Buddha dijo: "¡Bienvenidos *bhikṣus*!", y sus barbas y cabello se cayeron de manera natural, el manto del Dharma cubrió sus cuerpos y todos se convirtieron en *śramaṇas*.[41] El Buddha proclamó para ellos el Dharma y demostró el núcleo del Dharma. Acabaron con lo superfluo, disolvieron [todos los] vínculos y realizaron el estado de *arhat*».[42] Así, puesto que el Tathāgata ya tenía el hábito de utilizar la ramita de sauce, los seres humanos y los dioses le ofrecieron la ramita de sauce. Claramente, el masticar la ramita de sauce es una práctica que los *buddhas*, los *bodhisattvas* y los discípulos del Buddha indefectiblemente conservan. Si no lo practicamos, el método se perderá. ¿No sería eso lamentable?

[144] El Sutra de los Preceptos del *Bodhisattva* de la Red Pura dice:

¡Discípulos del Buddha! Practicad siempre el *dhūta*[43] en dos periodos del año, sentaos en zazen en invierno y en verano y cumplid el retiro de verano.[44] Usad siempre la ramita de sauce, alubias [en polvo] para lavaros, los tres mantos, una botella de agua, el *pātra*, una tela de postraciones, un bastón,[45] un quemador de incienso, una bolsa para filtrar el agua, una toalla de mano, una navaja, pedernal, pinzas, un taburete de cuerda,[46] los sutras, los preceptos, una imagen búdica y la estatua de [un] *bodhisattva*. Cuando los *bodhisattvas* vayan a practicar el *dhūta*, y cuando viajen, incluso aunque el trayecto sean cientos de kilómetros o miles de kilómetros, estas dieciocho cosas deberían siempre ir con ellos. El *dhūta* dura desde el décimo quinto [día] del primer mes lunar hasta el décimo quinto del tercer mes lunar, y desde el décimo quinto

[día] del octavo mes lunar hasta el décimo quinto del décimo mes lunar. Durante estos dos periodos, los dieciocho artículos deberían estar con vosotros. Deberían ser como las alas para un pájaro.

[145] Ninguno de estos dieciocho artículos debería perderse. Si alguno se perdiera sería como un pájaro que ha perdido un ala. Incluso con un ala restante, nunca podría volar. Sus condiciones no serían aquellas de la vía de los pájaros. Los *bodhisattvas* también son así. A menos que estén equipados con estas dieciocho alas no pueden practicar la vía del *bodhisattva*. Y entre las dieciocho, la ramita de sauce ocupa el primer lugar: debería proveerse lo primero. Las personas que han clarificado si esta ramita de sauce es necesaria o no pueden ser *bodhisattvas* que han clarificado el Dharma del Buddha. La gente que nunca ha clarificado [este asunto] puede no haber visto el Dharma del Buddha ni en sueños. Siendo esto así, encontrarse con la ramita de sauce es encontrarse con los patriarcas budistas. Por ejemplo, si una persona fuera a preguntar: «¿Cuál es tu intención?», [yo le respondería:] «Has tenido suerte de encontrarte con el masticar la ramita de sauce del viejo Eihei». Los *buddhas* y *bodhisattvas* del pasado, el presente y el futuro, sin excepción, han recibido y conservado, en el pasado, el presente y el futuro, estos Preceptos del *Bodhisattva* de la Red Pura. Siendo esto así, también han recibido y conservado, en el pasado, el presente y el futuro, la ramita de sauce.

[147] El Puros criterios para monasterios zen[47] dice:

Lee, recita y comprende exhaustivamente los diez preceptos mayores y los cuarenta y ocho preceptos menores del Sutra de la Red Pura del Gran Vehículo y, en consecuencia, conoce bien lo que es el cumplimiento y lo que es la violación [de los preceptos], lo que es permisible y lo que está prohibido. Solamente apóyate en las palabras sagradas de la boca de oro.[48] No sigas a la gente común arbitrariamente.

Recuerda esto. Los principios auténticamente transmitidos por los *buddhas* y los patriarcas son así. Cualquier cosa que vaya contra esto no es la verdad del Buddha, no es el Dharma del Buddha y no es la verdad de los

patriarcas. Sin embargo, en el gran reino de Song de hoy no vemos la ramita de sauce en absoluto. En el cuarto mes lunar del décimo sexto año de Kajo,[49] cuando visité por primera vez las montañas y los templos del gran Song, no había ningún monje que conociera la ramita de sauce, y nadie entre la nación, el gobierno y la gente, [de posición] alta y baja, la conocía. Puesto que los monjes la desconocían por completo, si se les preguntaba sobre el método de utilizar la ramita de sauce, se ponían pálidos y perdían la compostura. Es lamentable que los métodos puros[50] se hayan perdido. La gente que al menos se enjuaga la boca escasamente usa [un utensilio] en el cual se ha cortado pelo de cola de caballo con la longitud de veinticinco centímetros o así y luego se ha colocado, como la crin de caballo, en los cinco centímetros superiores de un cuerno de buey; este se ha cortado de forma cuadrada en sección trasversal con un grosor aproximado de tres *bus*[51] y seis o siete *suns* de longitud.[52] Solamente se limpian los dientes con eso. [Pero esto] difícilmente puede ser utilizado como el utensilio de un monje. Puede ser un recipiente de impureza. No es un recipiente del Dharma del Buddha. Incluso a la gente secular piadosa podría ello disgustarle. Tales utensilios son utilizados tanto por la gente secular como por los monjes como herramienta para quitarse el polvo de los zapatos y también para cepillarse el pelo –hay pequeñas variaciones de tamaño, pero es la misma cosa–. Pero incluso este utensilio es utilizado por una persona de cada diez mil. En consecuencia, los monjes y los laicos a lo largo de todo el país tienen un terrible mal aliento. Cuando la gente habla desde medio metro o un metro, el hedor de su boca es difícil de soportar. Ni siquiera aquellos afamados como venerables patriarcas que poseen la verdad, y aquellos titulados como profesores guías de seres humanos y dioses, conocen la existencia de las prácticas de enjuagarse la boca, rasparse la lengua y masticar la ramita de sauce. Emitiendo un juicio desde esta situación, no podemos suponer de cuántas formas la gran verdad de los patriarcas budistas puede estar degenerándose visiblemente. Incluso aunque, sin que nuestra presente vida de gota de rocío escatime a los miles de kilómetros de olas azules, atravesemos las montañas y los ríos de tierras extranjeras intentando buscar la verdad, la desafortunada situación [arriba descrita] nos dará el motivo para la tristeza. ¿Cuántos métodos puros se han perdido ya? Es lamentable. Es muy lamentable. A lo largo de todo Japón,

por el contrario, tanto monjes como laicos experimentan la ramita de sauce. Esto puede ser experimentar la luminosidad del Buddha. Al mismo tiempo, nuestro masticar la ramita de sauce no concuerda con el método apropiado, y el método de rasparse la lengua no se nos ha transmitido, así que puede ser que seamos descuidados. Incluso así, aquellos que conocen la necesidad de utilizar la ramita de sauce –al contrario que los chinos que no conocen la ramita de sauce– de manera natural han llegado a conocer un método entre los excelentes. Entre los métodos de los ermitaños de las montañas,[53] también se utiliza la ramita de sauce. Recuerda, es, en todos los casos, un instrumento más allá del polvo[54] y una herramienta de purificación.

[151] El Sutra de las Tres Mil Formas Dignas dice:

> A la hora de utilizar la ramita de sauce hay cinco puntos: 1) Debe cortarse con la extensión adecuada. 2) Debe partirse conforme al método apropiado. 3) El extremo masticado no debe exceder los tres *bus*. 4) Para los dientes torcidos debería colocarse en el centro y masticarse tres veces.[55] 5) La savia debería utilizarse para lavarse los ojos.

Nuestra presente costumbre de ahuecar la mano derecha y lavarse los ojos con ella, utilizando el agua de masticar la ramita de sauce, y enjuagarse la boca originalmente es justo la enseñanza del Sutra de las Tres Mil Formas Dignas. Hoy en día, en Japón, se ha convertido en una tradición familiar duradera. La práctica de rasparse la lengua fue importada por el Maestro Eisai.[56] Cuando hayas terminado de utilizar la ramita de sauce, antes de tirarla parte la rama en dos, rompiéndola con ambas manos por el extremo masticado. Coloca trasversalmente el borde afilado de la rama partida sobre la superficie de la lengua y luego ráspa[la]. Es decir, métete agua en la boca con la mano derecha y enjuágate la boca; después ráspate la lengua. Repetidamente enjuágate la boca y ráspate la lengua, raspando y raspando con el borde de la ramita de sauce partida como si pretendieras sacar sangre. Mientras [te] enjuagas la boca, recita en secreto la siguiente frase. El Sutra de la Guirnalda dice:

Enjuagándo[me] la boca y limpiándo[me] los dientes,
ruego que todos los seres vivos
pasen por la puerta del puro Dharma
y realicen la liberación definitiva.

Repetidamente enjuagándote la boca, utiliza la carne del primer, el segundo y el tercer dedo de la mano derecha para limpiarte los labios por dentro y por fuera, debajo de la lengua y en el velo del paladar, dejándolos como si [estuvieran] meticulosamente lamidos. Poco después de ingerir comida grasienta utiliza las acacias.[57] En cuanto termines con la ramita de sauce, tírala en un sitio discreto. Luego, después de acabar con la ramita de sauce, chasquea los dedos tres veces. En el lavabo trasero debería haber una caja para las ramas de sauce desechadas. En cualquier otra parte, desecha [la rama] en un espacio discreto. Escupe el agua utilizada para enjuagarte la boca en algún sitio que no sea la palangana.

[153] Después, lávate la cara. Recogiendo agua de la palangana con ambas manos, lávatela toda, comenzando por la frente, luego las cejas, los ojos, los agujeros de la nariz, el interior de las orejas, los pómulos y las mejillas. Primero mójalos meticulosamente con agua caliente y después de eso restriégalos y lávatelos. No dejes que caigan lágrimas, saliva o mucosidad nasal en el agua caliente de la palangana. Mientras te laves así, no consumas desmesuradamente el agua caliente, derramándola de la palangana o chapoteando de manera que se acabe demasiado pronto. Lávate hasta que estés sin suciedad ni grasa. Lávate por dentro de las orejas, pues [generalmente] no les llega el agua. Lávate el interior de los ojos, pues no pueden [limpiarse] en contacto con la arena. A veces nos lavamos hasta la línea del cuero cabelludo. Esta es la digna conducta en sí misma. Habiéndote lavado la cara y tirado el agua caliente que queda en la palangana, chasquea de nuevo los dedos tres veces.

[155] Luego sécate la cara con un extremo de la toalla de mano. Después de eso, deja la toalla de mano otra vez, luego dóblala en dos y llévala colgando del antebrazo izquierdo. En el lavabo de detrás de la sala de la nube

hay toallas para la cara de uso común –se suministra un rollo de tela[58] y hay braseros de carbón–. Los monjes no se preocupan por la carencia [de una toalla] para limpiarse la cara. Podemos limpiarnos la cabeza y la cara con esa [toalla común], o podemos utilizar nuestra propia toalla de mano: ambos son el método apropiado. Mientras te lavas la cara, no hagas ruidos fuertes con el cazo contra la palangana. Y no dejes la zona de alrededor húmeda provocando un desastre con el agua caliente y la fría. En secreto, reflexiona sobre que, aunque nacimos después de los quinientos años[59] y aunque vivamos en una isla remota, el bien que hemos acumulado en el pasado no ha decaído; deberíamos regocijarnos incondicionalmente de que, recibiendo la auténtica transmisión de la digna conducta de los *buddhas* eternos, podemos disfrutar de una práctica-y-experiencia sin mancha. De regreso a la sala de la nube, las pisadas deberían ser ligeras y silenciosas. Las cabañas de los monjes de edad de una virtud acumulada durante mucho tiempo deberían tener siempre un lavabo. No lavarse la cara va contra el Dharma. Hay métodos para utilizar tratamientos faciales durante el lavado.

[156] En resumen, masticar la ramita de sauce y lavarse la cara son el Dharma correcto de los *buddhas* eternos, y la gente que se dedica a practicar la verdad con la voluntad para la verdad debería practicarlos y experimentarlos. Utilizar agua fría cuando no hay agua caliente es una costumbre ancestral: un método tradicional. Si es completamente imposible conseguir agua caliente o agua fría, entonces por la mañana temprano nos limpiamos la cara meticulosamente y aplicamos hierbas fragantes, incienso en polvo o similares, después de lo cual podemos inclinarnos ante el Buddha, recitar los sutras, quemar incienso y sentarnos en zazen. Antes de que nos hayamos lavado la cara, realizar cualquiera de las distintas prácticas es de mala educación.

Shobogenzo Senmen

Proclamado a la asamblea en Kannondorikoshohorinji, en el vigésimo tercer día del décimo mes lunar en el primer año de Eno.[60]

[157] En la India y China, los reyes, los príncipes, los ministros y los oficiales, los laicos y los monjes, los hombres y mujeres del gobierno y la sociedad, los granjeros y la gente común, todos se lavan la cara. Poseen palanganas a veces de plata y a veces de hojalata entre sus bienes domésticos. Realizan la tradición de lavarse la cara cada mañana en santuarios religiosos y casas espirituales. También ofrecen el servicio de lavarse la cara en las estupas de los patriarcas budistas. Después de que se laven la cara y se pongan correctamente la ropa, los laicos y los monjes se inclinan ante los dioses, se inclinan ante los espíritus, se inclinan ante sus ancestros y se inclinan ante sus padres. Se inclinan ante sus profesores, se inclinan ante los Tres Tesoros y se inclinan ante la miríada de almas del triple mundo y los buenos guardianes[61] de las diez direcciones. Hoy en día, ni siquiera los granjeros y los trabajadores de los campos, los pescadores y los leñadores olvidan nunca lavarse la cara. Pero no mastican la ramita de sauce. En Japón, los reyes y los ministros, los viejos y los jóvenes, el gobierno y la sociedad, los [de posición] alta y baja entre los laicos y los monjes, todos indefectiblemente mastican la ramita de sauce y se enjuagan la boca. Pero no se lavan la cara. Donde tienen una [costumbre], han perdido la otra. El mantener ahora tanto el lavarse la cara como el masticar la ramita de sauce es reponer donde había insuficiencia y es la presencia iluminadora de los patriarcas budistas.

Proclamado de nuevo a la asamblea en el vigésimo día del décimo mes lunar en el primer año de Kangen,[62] en Kippoji en el distrito Yoshida de Esshu.[63]

Proclamado a la asamblea en el décimo primer día del primer mes lunar en el segundo año de Kencho,[64] en Eiheiji en la montaña Kichijozan en el distrito Toshida de Esshu.

Notas

1. Proveniente del capítulo «Anrakugyo» («Práctica tranquila y feliz») del Sutra del Loto. Véase SL 2.258.
2. *Shi-anraku-gyo*, «las cuatro prácticas tranquilas y felices», se describen detalladamente en el capítulo «Anrakugyo» del Sutra del Loto. Estas son: 1) «La práctica tranquila y feliz mediante la acción corporal», lo cual quiere decir, por ejemplo, no acercarse a reyes ni a ministros; proclamar el Dharma sin expectativas; tener siempre predilección por sentarse en zazen y estar en un lugar silencioso; reflejar todos los *dharmas* desnudos, como la forma de la realidad tal y como es, etcétera (SL 2.244-48). 2) «La práctica tranquila y feliz mediante el habla». Esto es, por ejemplo, no comentar la conducta buena o mala, los defectos y virtudes, de otras personas (SL 2.256). 3) «La práctica tranquila y feliz de la mente», que, por ejemplo, se refiere a tener una gran compasión por todos los seres vivos (SL 2.262). 4) «La práctica tranquila y feliz mediante la promesa». Es decir, prometer que «aunque esa gente ni escuche, ni comprenda, ni confíe en este sutra, cuando yo obtenga [la verdad de] *anuttara samyaksaṃbodhi*, dondequiera que esté, a través del poder místico y el poder de la sabiduría, los conduciré y haré que puedan permanecer en este Dharma» (SL 2.266).
3. *Gozo*: el hígado, el corazón, los pulmones, los riñones y el bazo.
4. *Roppu*: la garganta, el estómago, el intestino grueso, el intestino delgado, la vesícula biliar y la vejiga.
5. *Shodai*. Por ejemplo, *shidai*, «los cuatro elementos» (del sánscrito *catvāri mahābhūtāni*), son la tierra, el agua, el fuego y el viento. *Godai*, «los cinco elementos» (del sánscrito *pañca mahābhūtāni*), son la tierra, el agua, el fuego, el viento y el vacío. *Rokudai*, «los seis elementos» (del sánscrito *ṣaḍ dhātavaḥ*), son la tierra, el agua, el fuego, el viento, el vacío y la conciencia.
6. Alude a un episodio sobre el Maestro Rinzai Gigen y su discípulo Koke Sonsho registrado en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 96: «Fuke y Rinzai van a la casa de un benefactor para la comida del mediodía. [Rinzai] pregunta: "Un cabello se traga el vasto océano y una semilla de mostaza incluye el monte Sumeru. ¿Deberíamos verlo como 'los poderes místicos y la maravillosa función' o deberíamos verlo como 'la realidad tal y como es'?". El Maestro [Fuke] debidamente vuelca la mesa del comedor. [Rin]zai dice: "¡[Eres una] persona muy ruda!". El maestro [Fuke] dice: "Este lugar concreto está donde está. Defínelo como rudo o defínelo como refinado"». Mientras aquí el maestro Dogen escribe *shimo [no] shozai*, en el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho», párrafo 45, aparece *nan [no] shozai*. Estas expresiones quieren decir «el lugar donde "qué" existe» o «el lugar donde existe algo inefable».
7. *Shidai* (los cuatro elementos): la tierra, el agua, el fuego y el viento. Véase la nota 5.
8. *Go-un* («los cinco agregados»), del sánscrito *pañca skandha*, son: forma o materia (*rūpa*), percepción o sentimiento (*vedana*), pensamiento (*saṃjñā*), acción o formación de los hábitos (*saṃskāra*) y conciencia (*vijñāna*). Véase el capítulo 2 (volumen 1), «Maka-hannya-haramitsu».

9. *Kuchu* quiere decir «el interior de la vacuidad» o «el estado real de la vacuidad», es decir, el estado equilibrado en el cual a las cosas se les permite ser tal y como son. *Ku*, «vacuidad» o «lo inmaterial», expresa la cara mental de la realidad. Es decir, estar puro y limpio es una cuestión tanto de mente como de cuerpo.
10. Fuente no localizada.
11. *Kinhin*, proveniente del sánscrito *cañkrama*. La norma tradicional en Japón es *issoku-hanpo*, «una respiración por cada medio paso».
12. El Maestro Dogen explicó el simple carácter general *moku* (literalmente «lavar») utilizado en el poema, con el compuesto específico *mokuyoku*, «bañarse» o «tomar un baño».
13. *Sandoku* («los tres venenos») se refiere a la pasión o la codicia (*rāga*), el odio o la ira (*dveṣa*) y la ilusión o la ignorancia (*moha*).
14. *Shito* («los cuatro estados alterados»). Estos son: ver lo impermanente como eterno, permitir el sufrimiento como si fuera gozoso, considerar lo impuro como puro y percibir aquello que no tiene sí mismo como si lo tuviera.
15. El *jinko* era un incienso relativamente caro. *Jin* literalmente significa «hundido». El incienso a veces se obtenía de madera anegada.
16. Una cordillera del sur de la India famosa por su incienso de sándalo. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
17. El agua que tiene las ocho virtudes es dulce, fría, maleable, ligera, pura, no salobre, no perjudicial para la garganta y no dañina para el estómago.
18. *Bu*, literalmente «parte», aquí representa el término sánscrito *nikāya*, que significa «colección». Véase el Glosario de términos en sánscrito.
19. El nº 10 del *Hogyoki* (Crónica de la era Hogyo), la crónica del Maestro Dogen de sus años en China, dice: «El Maestro [Tendo] una vez me convocó y proclamó: "Aunque seas un estudiante reciente, posees abundantemente el aire de los antiguos. Deberías simplemente vivir en un valle recluido en el interior de las montañas y alimentar el seno sagrado de los patriarcas budistas. Definitivamente llegarás al estado experimentado por los maestros ancestrales". Luego Dogen se levantó e hizo una postración a los pies del maestro. El maestro exclamó: "El sujeto de la postración y el objeto de la postración tienen una naturaleza vacía y serena. Es difícil de pensar la empatía [que hay] entre nosotros". Luego el maestro proclamó extensamente la acción de los patriarcas budistas de los Cielos del Oeste y las Tierras del Este. Las lágrimas de gratitud de Dogen humedecieron su cuello». «Empatía» es *kanno-doko*, «comunicación empática de la verdad». El término se trata en el capítulo 37 (volumen 2), «Shinjin-gakudo».
20. *Sho-datsuraku*. *Datsuraku*, «liberarse» o «dejar caer», aparece normalmente en la descripción de zazen como *shinjin-datsuraku*, «liberarse de cuerpo-y-mente». «Liberarse de cuerpo-y-mente» quiere decir experimentar el sí mismo como un todo y deshacerse así de la falsa idea de «cuerpo» y «mente» como entidades separadas.
21. La noche se dividía en cinco vigilias de dos horas cada una, de manera que el quinto periodo era la última vigilia antes del amanecer.

22. Cada vigilia se dividía a su vez en cinco periodos, así que el tercer periodo de la tercera vigilia era la mitad de la noche.
23. *Kun*, «faldón» o «dobladillo», más comúnmente escrito como *kunzu*, «cosa con dobladillo», representa el término sánscrito *nivāsana*, que literalmente quiere decir «vivir, residir; pasar o perder el tiempo». Por ello, *nivāsana* parece describir *kunzu* como una prenda que se viste comúnmente. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
24. *Hensan*, una chaqueta larga normalmente de algodón negro. El faldón y la chaqueta pueden estar separados o pueden coserse juntos como una larga toga negra con mangas anchas (*jikitotsu*) del tipo que hoy en día llevan en Japón los monjes y los sacerdotes profesionales. Véase la nota 19 del capítulo 7 (volumen 1), «Senjo».
25. *Shukin*. Se utilizaba como toalla para la cara y las manos, y también como fajín para recogerse las mangas.
26. *Ichijo-nishaku*. Un *jo* (3,03 metros) son diez *shakus*, de modo que la longitud de la toalla son 3,64 metros.
27. *Koka*, así llamado porque está localizado detrás de la sala de zazen, es el número 48 en el Apéndice V («Distribución de un templo budista tradicional») del volumen 1.
28. *Shodo*. Un monje experimentado utilizaba esta zona para instruir a otros monjes mientras el maestro del templo estaba ocupado. La sala iluminada (número 57 en el Apéndice V [«Distribución de un templo budista tradicional»] del volumen 1) separa directamente la sala de zazen y el lavabo.
29. Mientras la toalla de mano se ata frente al pecho, un *tasuki* se anuda detrás de la espalda. Este último era más conocido por los japoneses de la época del Maestro Dogen y todavía se usa hoy en Japón.
30. En un lugar para lavarse que no tuviera caldera, habría un cubo con agua caliente de, por ejemplo, la cocina.
31. Según el final de los dos últimos párrafos del presente capítulo, este fue proclamado por primera vez en 1239, después en 1243, antes de que el Maestro Dogen se trasladara a Eiheiji, y, por último, en 1250, cuando el Maestro Dogen ya vivía en dicho templo. Parece probable que él mismo añadiera esta parte durante la última proclamación.
32. El *Makasogiritsu*, también citado en el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo».
33. *Sanbu*, tres *bus*, son 0,91 centímetros.
34. Chiku-on, literalmente «Bosque de Bambú», representa el significado del sánscrito Veṇuvana. Este era un parque situado en la puerta norte de Rājagṛha que el rey Bimbisāra donó a la orden del Buddha poco después de su establecimiento.
35. Oshajo, «Ciudad de Palacios Reales», representa el sánscrito Rājagṛha, la capital del reino de Magadha. Está situada a setenta kilómetros al suroeste de Patna, cerca de la pequeña ciudad de Rājgir de hoy en día. Era la ciudad real más poderosa del norte de la India después de Śrāvastī, la capital del reino de Kośala.
36. El rey Prasenajit era el gobernante del reino de Kośala. Véase también el capítulo 59, «Baike».

37. El *to* («galón») es una medida de capacidad que ha variado a lo largo del tiempo.
38. *Kanro*, literalmente «dulce rocío», representa el término sánscrito *amṛta*, el néctar que supuestamente degustaron los dioses indios.
39. Cita proveniente del capítulo del *Kengukyo* (Sutra del Sabio y el Ignorante), volumen 2, sobre cómo el Buddha venció a los seis profesores no-budistas.
40. *Rokushi-gedo*, los seis profesores no-budistas, son: Sañjaya-Vairāṭīputra, un escéptico; Ajita-Keśakambala, un materialista; Maskari-Gośalīputra, un fatalista; Pūraṇa-Kāśyapa, un negador de la virtud moral o un relativista moral; Kakuda-Kātyāyana, un sensualista, y Nirgrantha-Jñātiputra, el fundador del jainismo.
41. El término sánscrito *śramaṇa* (literalmente «luchador») describía originalmente a un mendigo itinerante que no era de la casta brahmán (para diferenciarlo de un *parivrājaka*, un mendigo religioso errante de origen brahmán). El Buddha aplicó el término *śramaṇa* a los monjes budistas.
42. También proveniente del *Kengukyo*.
43. *Zuda*, que representa el término sánscrito *dhūta*, tiene dos significados: el de las doce antiguas prácticas (registradas en el capítulo 30 [volumen 2], «Gyoji») y el de la práctica de mendigar comida todos los días y no aceptar invitaciones, que es el primero de los doce *dhūtas*. En este caso se sugiere el segundo sentido.
44. *Ge-ango*, el «retiro de verano», proveniente del sánscrito *vārṣika* (que literalmente significa «perteneciente a la estación lluviosa»), se describe detalladamente en el capítulo 79 (volumen 4), «Ango».
45. *Shakujo*, literalmente «lata y bastón». «Lata» se refiere a los anillos metálicos que cuelgan de los tres agujeros de la parte superior en relieve del bastón. El sonido que se produce cuando el monje se mueve sirve para ahuyentar a los osos.
46. Un taburete plegable con un asiento de cuerda.
47. El *Zenenshingi*, completado por el Maestro Choro Sosaku en el año 1103. Esta obra estaba basada en el *Koshingi* (Puros criterios antiguos) del Maestro Hyakujo.
48. *Kinku*, «boca de oro», se refiere a la boca del Buddha.
49. Es decir, 1223.
50. *Byakubo*, literalmente «métodos blancos».
51. *Sanbu*. Véase la nota 33.
52. *Roku-shichi-sun* son entre dieciocho y veintiún centímetros aproximadamente. Un *sun* (el equivalente a diez *bus*) es aproximadamente tres centímetros.
53. *Sen-nin*, «mago que mora en la montaña», expresa el ideal del sabio taoísta.
54. *Shutsu-jin*, literalmente «salir del polvo», sugiere, en general, la trascendencia del mundo secular.
55. Si hubiera huecos entre los dientes, la ramita de sauce debería situarse en el centro, entre los dientes superiores e inferiores, de manera que no se dañasen o perdiesen al hacer fuerza con la rama.
56. *Sojo-esai. Sojo*, «Administrador Principal de los Monjes» (véanse las notas del capítulo 8 [volumen 1], «Raihai-tokuzui»), era el título del monje de mayor posición en la antigua jerarquía budista (*sogo*), la cual fue establecida en el año

624 basándose en el modelo chino. Dicho sistema fue abandonado formalmente después de la Restauración Meiji en 1868. El Maestro Eisai (1141-1215) fue a China una generación antes que el Maestro Dogen e introdujo las enseñanzas de la secta Rinzai en Japón como maestro de Kenninji y otros templos.

57. Las acacias (*Gleditsia japonica*) se utilizaban para limpiar la grasa del interior de la boca. En el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo», el Maestro Dogen explicó su uso para lavarse las manos.
58. *Ippiki*, es decir, «un *hiki*». El *hiki* es una unidad de longitud para tela. Aproximadamente es el largo necesario para confeccionar un kimono, es decir, unos veinte metros.
59. Alude a la creencia de que en el periodo del Dharma correcto (los primeros quinientos años después de la muerte del Buddha), el Dharma florecería, después de lo cual se degeneraría.
60. Es decir, 1239.
61. *Shinsai* se refiere a los dioses y espíritus benevolentes que se supone que custodian y protegen el Dharma del Buddha.
62. Esto es, 1243.
63. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
64. Es decir, 1250.

Capítulo 57

Menju

La transmisión cara-a-cara

Comentario: *men* significa «cara» y *ju*, «transmisión». *Menju* se refiere a la transmisión del Dharma de un maestro a un discípulo cara a cara. Lo que en el budismo se transmite no solo es una teoría abstracta, sino también algo real que incluye la conducta presente, la salud física y la sabiduría intuitiva. Así, el paso de este algo real no puede producirse solo mediante palabras o simplemente entregando algún escrito. Por ello, el Dharma que el Buddha Gautama enseñó desde sus días ha sido transmitido personal e individualmente de maestro a discípulo. En el presente capítulo, el Maestro Dogen elogia la transmisión del Dharma budista y explica su importancia.

****

[161] «Entonces el Buddha Śākyamuni, en la orden en el pico del Buitre en el País del Oeste, la India, entre una asamblea de millones, tomó una flor de *uḍumbara* y guiñó [un ojo]. Al mismo tiempo, el rostro del Venerable Mahākāśyapa se iluminó con una sonrisa. El Buddha Śākyamuni dijo: "Poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana. Yo los transmito a Mahākāśyapa"».[1]

[162] Esta es la verdad de la transmisión cara-a-cara del tesoro del verdadero ojo del Dharma de los *buddhas* y los patriarcas. Auténticamente transmitido por los Siete Buddhas, llega hasta el Venerable Mahākāśyapa. A través de veintiocho transmisiones desde el Venerable Mahākāśyapa, llega hasta el Venerable Bodhidharma. El Venerable Bodhidharma baja personalmente hasta China y le da la transmisión cara-a-cara al Gran Maestro Taiso Shoshu Fukaku, el Venerable Eka.[2] A través de cinco transmisiones, llega hasta el Gran Maestro Daikan Eno de la montaña Sokeizan. A través de diecisiete transmisiones, llega hasta mi difunto maestro, el *buddha* eterno Tendo de la montaña Daibyakumyozan en el distrito de Keigenfu, en el gran reino de Song. En el primer día del quinto mes lunar, en el primer año de la gran era Song de Hogyo,[3] Dogen quema por primera vez incienso y hace postraciones, en el estrado elevado *myokodai*, al difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, y el difunto maestro, el *buddha* eterno, mira a Dogen por primera vez. Después, indicando la transmisión cara-a-cara y confiriéndosela a Dogen, dice: «La puerta del Dharma transmitida cara-a-cara por los *buddhas* y los patriarcas ha sido realizada». Esto es justamente el tomar una flor en el pico del Buitre, es el logro de la médula en la montaña Suzan,[4] es la transmisión del manto en la montaña Obai[5] y la transmisión cara-a-cara en la montaña Tozan.[6] Esta es la transmisión cara-a-cara del ojo-tesoro de los patriarcas budistas. Solamente está presente en nuestra casa: los otros no la han experimentado ni en sueños.

[164] Esta verdad de la transmisión cara-a-cara, puesto que fue de hecho transmitida cara-a-cara al Buddha Śākyamuni en la orden del Buddha Kāśyapa,[7] y puesto que ha sido mantenida, es la cara del Patriarca Budista. Sin la transmisión cara-a-cara desde la cara del Buddha, no somos *buddhas*. El encuentro directo del Buddha Śākyamuni con el Venerable [Mahā]kāśyapa es la transmisión inmediata. Ni siquiera Ānanda ni Rāhūla pueden igualar la intimidad[8] de la transmisión a Mahākāśyapa. Ni siquiera los grandes *bodhisattvas*[9] pueden igualar la intimidad de la transmisión a Mahākāśyapa; no se pueden sentar en el asiento del Venerable Mahākāśyapa. El Honrado por el Mundo vio el compartir su asiento y el compartir su manto con Mahākāśyapa como su vida de conducta búdica. El

Venerable Mahākāśyapa, a través de la transmisión de la cara, la transmisión de la mente, la transmisión del cuerpo y la transmisión del ojo, ha recibido íntimamente la transmisión cara-a-cara del Honrado por el Mundo; le ha realizado ofrendas, venerado, hecho postraciones y rendido homenaje al Buddha Śākyamuni. En tal pulverizar sus huesos y destrozar su cuerpo, ha pasado por mil miríadas de cambios desconocidos. Su propio semblante está más allá de la cara y los ojos; ha recibido la transmisión cara-a-cara del semblante del Tathāgata. El Buddha Śākyamuni mira verdaderamente al Venerable Mahākāśyapa. El Venerable Mahākāśyapa mira directamente al Venerable Ānanda. El Venerable Ānanda se postra directamente ante la cara del Buddha del Venerable Mahākāśyapa. Esta es la transmisión cara-a-cara. El Venerable Ānanda mora en esta transmisión cara-a-cara y la mantiene y, a través del contacto con Śāṇavāsa,[10] la transmite cara a cara. El Venerable Śāṇavāsa sirve directamente al Venerable Ānanda, tiempo durante el cual «la cara sola, junto con la cara»[11] transmite y recibe la transmisión cara-a-cara. De esta manera, cada uno de los verdaderos maestros ancestrales de las generaciones sucesivas ha pasado la transmisión cara-a-cara, observando el discípulo al maestro y viendo el maestro al discípulo. Si un antepasado, un maestro o un discípulo no dieran o recibieran la transmisión cara-a-cara, no serían *buddhas* ni patriarcas. Por ejemplo, al hacer que una corriente de confianza se desarrolle al canalizar agua, o al mantener una luz encendida que haga a la luminosidad eterna –incluso en *koṭis* de miles de miríadas de casos–, la raíz y la rama son una. Al mismo tiempo, [la transmisión] son momentos fugaces de piar y picotear.[12] Siendo esto así, hemos amasado una época de días y noches mirando directamente al Buddha Śākyamuni, y hemos amasado una generación de días y noches siendo iluminados por la presencia de la cara del Buddha. No sabemos cuántas incontables veces esto ha continuado, adelante y atrás. Deberíamos considerarlo tranquilamente y estar agradecidos. Son los ojos del Buddha y el semblante del Buddha los que han hecho postraciones a la cara búdica del Buddha Śākyamuni, los que han movido los ojos búdicos del Buddha Śākyamuni dentro de nuestros propios ojos y los que han movido nuestros propios ojos a los ojos del Buddha. Aquello que ha transmitido este estado cara a cara hasta el presente, sin perder una sola generación, es la transmisión cara-a-cara.

Las presentes varias decenas de generaciones de legítimos sucesores son ejemplos individuales de la cara del Buddha, y reciben la transmisión cara-a-cara de la cara original del Buddha. Hacer una postración a esta transmisión cara-a-cara tradicional es justamente hacer una postración a los Siete Buddhas y al Buddha Śākyamuni. Es hacer una postración y realizar ofrendas a los veintiocho patriarcas budistas desde el Venerable Mahākāśyapa. Las características y los ojos de los patriarcas budistas son así. Encontrarse con estos patriarcas budistas es encontrarse con el Buddha Śākyamuni y con el resto de los Siete Buddhas. Es el instante mismo en el cual los patriarcas budistas otorgan íntimamente la transmisión cara-a-cara de ellos mismos, y es los *buddhas* de la transmisión cara-a-cara dando la transmisión cara-a-cara a los *buddhas* de la transmisión cara-a-cara. Usando lo complejo, dan la transmisión cara-a-cara a lo complejo, sin ninguna interrupción en absoluto. Abriendo sus ojos, dan la transmisión ojo-a-ojo y reciben la transmisión ojo-a-ojo a través de los ojos. Mostrando sus caras, dan la transmisión cara-a-cara y reciben la transmisión cara-a-cara a través de la cara –la transmisión cara-a-cara se da y se recibe en el lugar de la cara–. Usando la mente, dan la transmisión mente-a-mente y reciben la transmisión mente-a-mente a través de la mente. Realizando el cuerpo, dan la transmisión cuerpo-a-cuerpo del cuerpo. Otras naciones en otras direcciones también ven esta [transmisión] como su antepasado original. [Pero,] al este de China, el dar y el recibir la transmisión cara-a-cara está solamente presente en esta casa de la correcta tradición del Buddha. Nosotros hemos recibido claramente la transmisión del verdadero ojo con el que ver al Tathāgata. Cuando hacemos postraciones a la cara del Buddha Śākyamuni, los cincuenta y un patriarcas[13] y los Siete Buddhas fundadores no se alinean juntos ni se alinean seguidos; más bien, sus transmisiones cara-a-cara están todas presentes en el mismo instante. Uno que nunca se encuentra en una vida con un maestro no es un discípulo y uno que no se encuentra con un discípulo no es un maestro. Cuando [maestro y discípulo] se han visto definitivamente, han sido vistos por ellos, han dado la transmisión cara-a-cara y han sucedido al Dharma, esa es la realización de la verdad que reside en la transmisión cara-a-cara de los patriarcas. En consecuencia, [el maestro y el discípulo] han tomado directamente la luminosidad de la cara del Tathāgata. En resumen, incluso después de miles de años,

o miríadas de años, o cientos de *kalpas*, o *koṭis* de *kalpas*, esta transmisión cara-a-cara es la aparición de la cara del Buddha Śākyamuni y la realización de la transmisión desde él.

[170] Cuando este estado del Patriarca Budista se ha realizado, eso es la realización de las imágenes del Honrado por el Mundo, Mahākāśyapa, los cincuenta y un patriarcas y los Siete Fundadores; es la realización de su luminosidad, la realización de su cuerpo, la realización de su mente, la aparición de las puntas de los dedos de sus pies y la aparición las puntas de sus narices. Incluso antes de que se comprenda una [sola] palabra e incluso antes de que el entendimiento de media palabra se trascienda, cuando el maestro ha visto la parte de atrás de la cabeza del discípulo, y el discípulo ha observado la coronilla del maestro, esa es la auténtica transmisión cara-a-cara. Venera una transmisión cara-a-cara como esta. Parecer escasamente estar manifestando una huella de la mente en el campo de la mente no siempre es un gran y valioso camino de vida, [pero] la realización de la transmisión cara-a-cara al cambiar la cara,[14] y la presencia de la transmisión cara-a-cara al girar la cabeza, pueden ser la piel de la cara de tres *suns* de grosor[15] o la piel de la cara de tres metros de espesor, y justamente esta piel de la cara puede ser «el gran espejo redondo de los *buddhas*».[16] Puesto que el gran espejo redondo es visto como la piel de la cara, «ni dentro ni fuera tiene defectos ni manchas», y los grandes espejos redondos han pasado la transmisión cara-a-cara a los grandes espejos redondos. Aquellos que han recibido la auténtica transmisión del Dharma correcto que se ha encontrado personalmente con el Buddha Śākyamuni son incluso aún más conocidos para nosotros que el Buddha Śākyamuni, y hacen que sean visibles, por el rabillo del ojo, Buddhas Śākyamunis que son «tres y tres delante y detrás».[17] Por tanto, aquellos que veneran al Buddha Śākyamuni y anhelan al Buddha Śākyamuni deberían venerar y deberían honrar esta auténtica tradición de la transmisión cara-a-cara. Deberíamos hacer postraciones para venerar a eso que es difícil de conocer y difícil de encontrar. Eso es justamente hacer postraciones al Tathāgata y que el Tathāgata dé la transmisión cara-a-cara. Aquellos que se encuentran directamente con la transmisión cara-a-cara del Tathāgata como un estado manifiesto el cual es auténticamente transmitido

y aprendido en la práctica, tanto si son el sí mismo que solíamos ver como nosotros mismos como si son los otros, deberían ser apreciados y protegidos. En la casa [del Buddha] hay una auténtica tradición de que aquellos que hacen postraciones ante las ocho estupas[18] se liberan de los obstáculos y las equivocaciones y son capaces de sentir el efecto de la verdad. Esta [postración a la estupa] establece concretamente el estado de la realización de la verdad del Buddha Śākyamuni en el lugar de su nacimiento,[19] en el lugar de su girar la rueda del Dharma,[20] en el lugar de su realización de la verdad[21] y en el lugar de su nirvana;[22] realizó la gran Tierra y realizó el gran espacio que ha permanecido en la ciudad de Kanyākubja,[23] y permaneció en Āmrapālivana.[24] A través de la postración a lo que es realizado como una estupa por los sonidos, los olores, los sabores, las sensaciones, las sustancias, las visiones y otros objetos, [el que se postra] siente realmente el efecto de practicar la verdad. La postración a estas ocho estupas es una disciplina practicada a lo largo de todo el País del Oeste, la India; laicos y monjes, muchedumbres celestiales y multitudes humanas compiten por postrarse y realizar ofrendas [a las estupas]. Esto es justamente el rollo de un sutra; los sutras budistas son así. De nuevo, practicar los treinta y siete métodos,[25] y de este modo lograr el efecto budista, es cada instante de vida, es propagar a lo largo de las omnipresentes rutas de los antiguos las huellas de la práctica y la disciplina eterna del Buddha Śākyamuni; puesto que ha hecho [estas huellas] claras para la eternidad, podemos realizar la verdad. Recuerda, esas ocho torres de muchas historias [han visto] innumerables renovaciones de heladas y flores, y el viento y la lluvia a menudo han intentado abordarlas, pero han dejado su rastro en el vacío y han dejado su rastro en la materia; la libertad con la cual otorgan su virtud sobre la gente del presente no ha disminuido. Y cuando nos aplicamos en el presente para practicar esas raíces, poderes, verdades y senderos[26] –aunque haya aflicciones[27] y esté el obstáculo de la ilusión[28]–, cuando practicamos y experimentamos [los treinta y siete métodos], su poder es todavía nuevo. Tal es la virtud del Buddha Śākyamuni. A pesar de todo, la presente transmisión cara-a-cara está más allá de [toda] comparación con aquellas [estupas y métodos]. Los treinta y siete métodos auxiliares del *bodhi* tienen esta cara del Buddha –y la mente búdica, el cuerpo búdico, la verdad del Buddha, la luminosidad del Buddha,

la lengua del Buddha, etcétera– como su raíz original. Las virtudes acumuladas de las ocho estupas, igualmente, tienen la cara del Buddha, etcétera, como su fundamento original.

[176] Ahora, como estudiantes del Dharma del Buddha, si vamos a recorrer el camino vigoroso de la penetración y la liberación, deberíamos, en la paz y la tranquilidad del día y la noche, considerar cuidadosamente que nuestro país es superior a otros países y solamente nuestra verdad es suprema, y alegrarnos incondicionalmente de ello. En otras regiones, la gente que no puede igualarse a nosotros es mucha. El motivo por el que nuestro país y solamente nuestra verdad son supremos y venerados es que aunque las multitudes que se reunieron en el pico del Buitre instruyeron a otros a lo largo de las diez direcciones, el legítimo sucesor del templo Shaolin verdaderamente fue el educador de China y los descendientes de Sokei han pasado su transmisión cara-a-cara hasta el presente. Este es un momento excelente para que el Dharma del Buddha penetre de nuevo en el barro y en el agua. Si no experimentamos el efecto en este momento, ¿cuándo experimentaremos el efecto? Si no cortamos la ilusión en este momento, ¿cuándo cortaremos la ilusión? Si no nos convertimos en *buddhas* en este momento, ¿cuándo nos convertiremos en *buddhas*? Si no somos un *buddha* sentado en este momento, ¿cuándo seremos un *buddha* en acción? La consideración [de estas preguntas] debería ser meticulosa.

[178] Cuando el Buddha Śākyamuni da gentilmente la transmisión cara-a-cara al Venerable Mahākāśyapa, dice: «Poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y lo transmito a Mahākāśyapa». En la orden de la montaña Suzan, el Venerable Bodhidharma se dirige de hecho al Segundo Patriarca con las palabras «tú has logrado mi médula». Claramente, aquello que le da la transmisión cara-a-cara del tesoro del verdadero ojo del Dharma, y aquello que se convierte en la transmisión cara-a-cara de «tú has logrado mi médula», no son otra cosa que esta transmisión cara-a-cara en sí misma. En este mismo instante, cuando penetras tus huesos y médula habituales, y te liberas de ellos, la transmisión cara-a-cara de los patriarcas budistas está ahí. Incluso la transmisión cara-a-cara del gran estado de realización y la transmisión

cara-a-cara del sello de la mente son un estado singular en un lugar preciso.[29] Aunque no son la transmisión de todas las cosas, nunca entramos en la investigación de la insuficiencia de realización.[30] En conclusión, la gran verdad de los patriarcas budistas no es otra que una cara dando y una cara recibiendo, y la recepción de una cara y el dar de una cara, más allá de lo cual no hay nada que sobre ni nada que falte. Deberíamos servir a lo que ha tenido la oportunidad de encontrarse con esta transmisión cara-a-cara y regocijarnos, deleitarnos y confiar en ello, incluso aunque sean nuestras propias características. [Yo,] Dogen, en el primer día del quinto mes lunar en el primer año de la gran era Song de Hogyo,[31] me postré ante mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, y recibí la transmisión cara-a-cara por primera vez; entonces se me permitió [tener] algo de acceso a su santuario interior. Apenas libre del cuerpo y la mente, aunque siendo capaz de mantener la transmisión cara-a-cara y basarme en ella, regresé[32] a Japón.

SHOBOGENZO MENJU

Proclamado a la asamblea en el templo Kippo en el distrito Yoshida del distrito Etsu,[33] en el vigésimo día del décimo mes lunar en el primer año de Kangen.[34]

[180] Entre aquella gente que nunca ha experimentado y nunca ha aprendido en la práctica la verdad de que la transmisión cara-a-cara de la verdad del Buddha es así, había, durante la era Keiyu,[35] en el reino del emperador Jinso del gran Song, un tal Maestro Zen Shoko[36] de Sempukuji.[37] En la enseñanza formal en la sala del Dharma dice:

> El Gran Maestro Unmon Kyoshin[38] está presente justamente ahora. ¿Le veis todos, o no? Si sois capaces de verle, entonces estáis en el mismo estado que este monje de la montaña. ¿Le veis? ¿Le veis? Deberíais realizar este asunto directamente, luego tendréis el logro por primera vez y será imposible que os engañéis a vosotros mismos. Ahora, [considerad] el ejemplo de Obaku en los tiempos antiguos. Al escuchar al

Maestro Hyakujo citar la historia del Gran Maestro Ba[so][39] soltando un grito, tuvo la ocasión de tener una gran reflexión. Hyakujo le preguntó: «Discípulo, ¿no te gustaría suceder al Gran Maestro [Baso]?». Obaku dijo: «Aunque sé del gran maestro, en pocas palabras, no me he encontrado con el gran maestro. Si fuera a suceder al gran maestro me temo que perdería a mis propios hijos y nietos». ¡Miembros de esta asamblea! En aquel momento, no habían pasado ni cinco años desde el fallecimiento del Gran Maestro Ba[so], pero el mismo Obaku confesó no haberse encontrado [con él]. Deberíamos saber que el punto de vista de Obaku no estaba maduro; en resumen, tan solo tenía un ojo. Este monje de la montaña no es así. Yo soy capaz de conocer al Gran Maestro Unmon, soy capaz de encontrarme con el Gran Maestro Unmon y soy capaz de suceder al Gran Maestro Unmon. Aun dado que han pasado más de cien años desde que Unmon entró en el nirvana, ¿cómo podría yo exponer hoy el principio de nuestro íntimo encuentro? ¿Lo entendéis? La gente de la penetración y la gente del logro son capaces de verificarlo, pero en las mentes de los vizcos y los inferiores surgen las dudas y la condena. Aquellos que han sido capaces de encontrarse con este estado no lo comentan. Aquellos que no se han encontrado con él deberían buscar[lo] justamente ahora... Habéis estado mucho tiempo sin preguntas. Gracias.[40]

[183] Ahora [Shoko], incluso aunque admitamos que conoces al Gran Maestro Unmon y que ves al Gran Maestro Unmon, ¿el Gran Maestro Unmon te ve personalmente, o no? Si el Gran Maestro Unmon no te ve, podría ser imposible que sucedieras al Gran Maestro Unmon. Puesto que el Gran Maestro Unmon nunca te ha autorizado, ni siquiera afirmes: «El Gran Maestro Unmon me ve». Es evidente que el Gran Maestro Unmon y tú nunca os habéis encontrado. Entre los Siete Buddhas y todos los *buddhas* del presente, el pasado y el futuro, ¿hay algún patriarca budista que haya sucedido al Dharma sin encontrarse con otro como maestro y discípulo? Nunca debes decir que Obaku [es] inmaduro en su punto de vista. ¿Cómo podrías desentrañar las acciones de Obaku? ¿Cómo podrías desentrañar las palabras de Obaku? Obaku es un *buddha* eterno. Está en el límite de la investigación[41]

de la sucesión del Dharma. Nunca has visto, escuchado o aprendido en la práctica, ni en sueños, la verdad de la sucesión del Dharma. Obaku ha recibido el Dharma de su maestro y ha mantenido el estado del patriarca[42] y se ha basado en él. Obaku se encuentra con su maestro y ve a su maestro. Tú no ves a un maestro, no conoces a un patriarca, no te conoces a ti mismo y no te ves a ti mismo en absoluto. Y no hay maestro que te vea. Nunca has experimentado la apertura de los ojos de un maestro; en verdad, eres tú quien [tiene] un punto de vista que es inmaduro y aquel cuya sucesión del Dharma nunca es madura. ¿Sabes o no sabes que el Gran Maestro Unmon es un descendiente del Dharma de Obaku? ¿Cómo podrías desentrañar las expresiones de Hyakujo y Obaku? No puedes ni siquiera desentrañar las expresiones del Gran Maestro Unmon. La gente que tiene el poder de aprender en la práctica toma las expresiones de Hyakujo y Obaku, y la gente que tiene el estado directamente accesible y establecido[43] puede profundizar en estas expresiones. Tú, estando sin aprender en la práctica y sin el estado establecido, no puedes conocerlos ni puedes desentrañarlos. Las palabras «[Obaku] no recibe el Dharma del Gran Maestro Ba[so], incluso aunque "no han pasado ni cinco años desde el fallecimiento del Gran Maestro Ba[so]",» verdaderamente ni siquiera merecen que nos riamos de ellas. Una persona que merece suceder el Dharma será capaz de suceder el Dharma incluso después de incontables *kalpas*. Una persona que no merece suceder el Dharma nunca puede suceder el Dharma, incluso aunque [el tiempo transcurrido] sea [solo] de medio día o un minuto. Eres un absoluto tonto y un hombre ignorante que nunca ha visto la cara del sol ni la cara de la luna en el estado de la verdad del Buddha. Hablas de suceder a Unmon incluso aunque «hayan pasado ya más de cien años desde que el Gran Maestro Unmon entró en el nirvana». ¿Es por la virtud de alguna habilidad momentánea por lo que puedes suceder a Unmon? ¡Eres menos fiable que un niño de tres años! La gente que espera recibir el Dharma de Unmon en otros mil años probablemente tendrá diez veces tu habilidad. Ahora te rescataré, así que estudiemos por un momento la historia [de Hyakujo y Obaku].[44] Las palabras de Hyakujo «discípulo, ¿no te gustaría suceder al Gran Maestro [Baso]?» nunca dicen: «¡Adelante y recibe el Dharma del Gran Maestro Ba[so]!».[45] Estudiando por un momento la historia de un león juntando toda su fuerza y velocidad,[46] y estudiando

la historia de una tortuga intentando subir a un árbol vuelta del revés,[47] deberías investigar el vigoroso camino de dar un paso adelante y dar un paso atrás. En la sucesión del Dharma, el poder de aprender en la práctica así existe. Las palabras de Obaku «me temo que perdería a mis propios hijos y nietos» están absolutamente más allá de tu comprensión. ¿Sabes quién se expresa en las palabras «mis propios» y quién es la gente descrita como «hijos y nietos»? Deberías estudiar concienzudamente [las palabras de Obaku] en la práctica. Las palabras han sido realizadas inocultable y manifiestamente.

[186] Sin embargo, un tal Maestro Zen Bukkoku Ihaku,[48] siendo desconocedor de la sucesión del Dharma de los patriarcas budistas, ha nombrado a Shoko entre los sucesores del Dharma de Unmon. Esto puede ser un error. Los estudiantes de épocas posteriores no deben pensar ignorantemente que el aprendizaje en la práctica podría estar presente en Shoko. Si es posible para tu gusto, [Shoko,] el recibir el Dharma confiando en palabras escritas, entonces, ¿toda la gente que está iluminada por leer sutras recibe el Dharma del Buddha Śākyamuni mismo? Esto nunca es así. La iluminación que se basa en sutras escritos siempre requiere el sello de aprobación de un verdadero maestro. Shoko, tú ni siquiera has leído la crónica de las palabras de Unmon tan exhaustivamente como dices. Solamente la gente que ha penetrado las palabras de Unmon ha recibido el Dharma de Unmon. Nunca has visto a Unṃon con tus propios ojos, nunca te has visto a ti mismo con tus propios ojos, nunca has visto a Unmon con los ojos de Unmon y nunca te has visto a ti mismo con los ojos de Unmon. Hay muchas cosas como esta que no has investigado en la experiencia. Deberías comprarte unas nuevas sandalias de paja, una y otra vez, para buscar a un verdadero maestro y recibir el Dharma. No debes hablar de suceder al Gran Maestro Unmon. Si hablas así, serás una especie de no-budista. Incluso si Hyakujo mismo fuera a hablar como lo has hecho tú, sería un gran error.

Notas

1. Proveniente del *Daibontenomonbutsuketsugikyo*. Véase el capítulo 68, «Udonge».
2. El Maestro Taiso Eka. Gran Maestro Shoshu Fukaku es su título póstumo.
3. Es decir, 1225.
4. Indica la transmisión entre el Maestro Bodhidharma y el Maestro Taiso Eka.
5. Se refiere a la transmisión entre el Maestro Daiman Konin y el Maestro Daikan Eno.
6. Indica la transmisión entre el Maestro Tozan Ryokai y el Maestro Ungo Doyo.
7. El Buddha Kāśyapa es el sexto de los siete antiguos *buddhas*, siendo el séptimo el Buddha Śākyamuni. Véase el capítulo 15 (volumen 1), «Busso».
8. *Shin* quiere decir «inmediato», «íntimo» o «familiar» (véanse también las notas el capítulo 51, «Mitsugo»). Ānanda y Rāhula eran dos de los grandes discípulos del Buddha. Ānanda era su hermanastro y acabó convirtiéndose en el segundo patriarca de la India como sucesor del Maestro Mahākāśyapa. Rāhula era el hijo del Buddha.
9. *Dai-bosatsu* se refiere, por ejemplo, al Bodhisattva Mañjuśrī o al Boshisattva Samantabhadra, quienes eran frecuentemente representados sobre un león y sobre un elefante blanco, respectivamente, como asistentes del Buddha Śākyamuni.
10. Śāṇavāsa era el sucesor de Ānanda y, por tanto, el tercer patriarca de la India. Véase el capítulo 15 (volumen 1), «Basso».
11. *Yuimen-yomen* alude a la célebre frase del Sutra del Loto *yuibutsu-yobutsu*, «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*».
12. *Sotsu-taku no jinki* sugiere el trabajo conjunto de un pollito y una gallina para que el primero salga del huevo (una metáfora que hace referencia a los esfuerzos del discípulo y el maestro).
13. Del Maestro Mahākāśyapa al Maestro Dogen.
14. *Kanmen*, «cambiar la expresión facial» (como, por ejemplo, cuando el Maestro Mahākāśyapa sonrió ingenuamente al ver al Buddha tomar una flor de *uḍumbara*), es un ejemplo de un tipo de acción que solo puede realizarse si hay tanto sinceridad mental como un movimiento físico (unicidad del cuerpo y la mente).
15. *Menpi-ko-sansun*, «piel de la cara, tres *suns* de grosor», simboliza algo real y concreto.
16. Alude al poema del Maestro Geyāśata citado en el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo»: «El gran espejo redondo de los *buddhas*/no tiene defectos ni manchas, ni dentro ni fuera./[Nosotros], dos personas, somos capaces de ver lo mismo./[Nuestras] mentes y [nuestros] ojos son completamente iguales».
17. *Zengo-sansan* se refiere a individuos concretos como opuestos a una abstracción idealista. Véanse el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 27, y la nota 2 del capítulo 42, «Tsuki».
18. Poco después de la incineración del Buddha, varias tribus reclamaron sus cenizas, por lo cual fueron divididas en ocho partes. Aquellos que las recibieron contruyeron estupas para enterrar su parte de las reliquias.

19. Lumbinī, a las afueras de la ciudad de Kapilavatsu (la actual Tilaurakoṭ de Nepal). Esta ciudad fue destruida en un asedio militar contra los śākyas aproximadamente en la misma época en la que el Buddha murió. Cuando los śākyas regresaron del exilio, reconstruyeron Kapilavatsu en otro lugar (en la actual Piprāvā de la India) y depositaron en una estupa su parte de las reliquias del Buddha.
20. El parque de los ciervos de Ṛṣipatana (la actual Sārnāth), cerca de Vārāṇasi (Benarés). La zona arqueológica de Sārnāth conserva restos de dos estupas. La estupa Dharmacakra, que data de la época del rey Aśoka (en el siglo III a. de C.), se piensa que marca el lugar donde el Buddha impartió su primera enseñanza. Cuando se demolió la estupa Dharmarājika, en el año 1794, apareció una urna de piedra que al parecer contenía una parte de las reliquias del Buddha que Aśoka había llevado a Sārnāth desde otro lugar de enterramiento.
21. Un árbol del *bodhi* en la orilla del río Nairañjanā, cerca de Uruvilvā (la actual Bodhgayā). Uruvilvā era una ciudad cuartel en el antiguo reino de Magadha (la parte sur del estado actual de Bihar, en la India). Una parte de las reliquias del Buddha fue confiada al rey Ajātaśatru de Magadha.
22. Un bosque de *śālas* en la parte sur de Kuśinagara, capital del antiguo reino de Malla. Los mallas de Kuśinagara llevaron a cabo la incineración del cuerpo del Buddha y enterraron todas sus cenizas en el lugar del crematorio. Sin embargo, cuando otras tribus reclamaron las reliquias del Buddha, los mallas acordaron dividir las cenizas en ocho partes, dejando una de ellas para su propia estupa en Kuśinagara. Los nombres arriba descritos de los cuatro lugares principales de la vida de Śākyamuni están grabados en la memoria de los monjes japoneses ya que comienzan cada comida formal recitando: «*Bussho-ka-pi-ra*» («El Buddha nació en Kapilavatsu»), «*Jo-do-ma-ka-da*» («Realizó la verdad en Magadha»), «*Seppo-ha-ra-na*» («Proclamó el Dharma en Vārāṇasi»), «*Nyu-metsu-ku-chi-ra*» («Y penetró en el nirvana en Kuśinagara»)...
23. Kanyākubja, una de las grandes ciudades antiguas del centro de la India, donde se decía que estaba una de las ocho estupas. La ciudad se situaba en uno de los afluentes del Ganges, en el distrito actual de Farrukhabad.
24. Un huerto de mangos al exterior de la ciudad de Vesāli. Se dice que una de las ocho partes de las reliquias del Buddha fue asignada a los licchavis de Vesāli, aunque en ningún lugar se ha encontrado que construyeran una estupa en Āmrapālivana. Sin embargo, el *Japanese Character Dictionary* Spahn/Hadamitzky dice: «El recipiente cubierto en el cual los licchavis enterraron su parte de las reliquias fue desenterrado en Vesāli en 1958». Āmrapālivana quiere decir «bosque de Āmrapāli». Āmrapāli era un cortesano de Vesāli cuyo hijo, por el rey Bimbisāra, se hizo monje en la orden del Buddha. Se dice que cuando el Buddha y sus monjes seguidores alcanzaron Vesāli antes del retiro de las lluvias, durante el último año de vida de este, acamparon en Āmrapālivana.
25. Véase el capítulo 73 (volumen 4), «Sanjushichi-bon-bodai-bunpo».
26. *Kon, riki, kaku* y *do* se refieren a las cinco raíces (*go kon*): confianza, diligencia, atención plena, equilibrio y sabiduría; los cinco poderes (*go riki*) que surgen de las cinco raíces: confianza, diligencia, atención plena, equilibrio y sabiduría;

las siete ramas del estado de equilibrio de la verdad (*shichi to kaku shi*): selección del Dharma, diligencia, alegría, atribución, desapego, equilibrio y atención plena, y el Óctuple Noble Sendero (*hassho do*): la visión correcta, el pensamiento correcto, el habla correcta, la acción correcta, la vida correcta, el esfuerzo correcto, la atención plena correcta y el estado de equilibrio correcto. Estos son los últimos veinticinco de los treinta y siete métodos. Ibíd.

27. *Bonno* representa el término sánscrito *kleśa* («aflicción»). Ejemplos tradicionales de *kleśas* son la codicia, la ira, la ignorancia, la arrogancia, la duda y las falsas visiones. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1 y las notas del capítulo 43, «Kuge».
28. *Waku-sho*, «capas de interferencia». *Waku* («ilusión»), representa de nuevo el término sánscrito *kleśa*, y *sho* («obstáculo»), *āvaraṇa*, que quiere decir «obstrucción», «recubrimiento», «capa exterior» o «ceguera mental». Véase *kleśāvaraṇa* en el Glosario de términos en sánscrito.
29. La expresión *ichigu no tokuchi*, literalmente «estado especial de una esquina», quiere decir que no se trata de una abstracción universal. La transmisión cara-a-cara puede tener lugar en una oficina mal ventilada, en un templo situado en fragantes campos de arroz, en un tren repleto de gente, etcétera.
30. Puesto que, por ejemplo, incluso haber realizado solamente el diez por ciento es significativo en relación con la totalidad, no debemos discutir si es suficiente o no.
31. Es decir, 1225.
32. Los mismos caracteres *honrai*, «vine originalmente», aparecen en la primera línea del célebre poema del Maestro Bodhidharma: «Vine originalmente a esta tierra/para transmitir el Dharma y salvar a los engañados seres emocionales./ Una flor es cinco pétalos abriéndose;/el dar los frutos se realiza de manera natural». Véase, por ejemplo, el capítulo 43, «Kuge».
33. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
34. Es decir, 1243.
35. Del año 1034 al 1037.
36. Sempuku Shoko (fechas desconocidas). Vivió en la estupa del Maestro Unmon Bun'en y la gente del lugar lo conocía como el «Conservador de la Vieja Estupa». Era ya un profesor budista cuando, al leer la crónica de las palabras del Maestro Unmon, consideró que había logrado finalmente el claro entendimiento. Por ello, se nombró a sí mismo sucesor de este último.
37. Situado en la provincia de Kiangsi, al sureste de China.
38. El Maestro Unmon Bun'en (864-949), sucesor del Maestro Seppo Gison. Gran Maestro Unmon Kyoshin es su título póstumo.
39. *Ba-daishi*, literalmente «gran maestro caballo». *Ba* es una abreviatura de *baso* «patriarca caballo», que era el nombre de monje del Maestro Baso Doitsu (709-788), sucesor del Maestro Nangaku Ejo. El Maestro Baso era el maestro del Maestro Hyakujo Ekai (749-814), y el abuelo-maestro del Maestro Obaku Kiun (muerto aproximadamente en el año 855).
40. *Chincho*, literalmente «valora[os]» o «cuidaos mucho», es una convención de cortesía para la despedida. Véase, por ejemplo, el capítulo 30 (volumen 2),

«Gyoji», párrafo 241, y el capítulo 45, «Bodaisatta-shishobo», párrafo 78. No había preguntas por parte del público, con lo cual el Maestro Shoko terminó su discurso y abandonó la sala del Dharma. Citado del *Zokutoroku* (Crónica complementaria de la antorcha), una de las cinco partes del *Gotoroku* (Cinco crónicas de la antorcha), recopilado durante la era Song.

41. *Kyusan* se utiliza aquí como un adjetivo. Estos caracteres aparecen normalmente al revés en el sintagma verbal *sankyu suru*, «investigar», «dominar», «investigar en la práctica», «dominar en la experiencia», etcétera. *Kyu* quiere decir «investigar meticulosamente» y *san*, «ir», «visitar», «entrar en», «participar» o «dedicarse a». El Maestro Dogen utiliza frecuentemente *san* en el compuesto *sangaku*, «aprender en la práctica», para indicar que el aprendizaje budista es un proceso al cual se entrega el cuerpo-y-mente (es decir, no solo se trata de un mero estudio intelectual de los principios teóricos o del estudio científico de los datos objetivos).
42. El Maestro Baso.
43. *Jikishi no rakusho. Jikishi*, literalmente «directamente señalado» o «directamente señalable», quiere decir que no es esotérico, sino abierto. La expresión aparece en las últimas frases del *Fukanzazengi*. *Rakusho*, literalmente «un lugar donde establecerse», sugiere el estado equilibrado de zazen.
44. *Wato*. En la secta Rinzai, que recorre su linaje desde el Maestro Obaku como maestro del Maestro Rinzai, los llamados koanes se denominan *wato*. Véase, por ejemplo, el uso del Maestro Sansho Enen en el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo». En el *Shobogenzo*, el Maestro Dogen se refiere normalmente a tales historias como *innen*, «causas y condiciones».
45. El Maestro Hyakujo simplemente reconoció la gran admiración de su discípulo hacia el Maestro Baso. No recomendó al Maestro Obaku trascender la transmisión cara-a-cara.
46. *Shishi-funjin* sugiere el esfuerzo de uno (como el Maestro Obaku) que está capacitado de sobra para llevar a cabo una tarea y se dedica por completo a ella. Las palabras aparecen en el capítulo 52 de la traducción china del *Mahāprajñāparāmitā-sūtra*, el cual utiliza la metáfora de un león persiguiendo a una pequeña presa con el fin de explicar la determinación necesaria para buscar la verdad. *Shishi-funjin* ha permanecido en el japonés moderno como una figura que quiere decir «como la furia» o «con gran fuerza y velocidad».
47. *Uki-to-joju* sugiere el esfuerzo de uno (como el Maestro Shoko) que no está a la altura de realizar una tarea y sin embargo se dedica por completo a intentarla. Una historia relacionada aparece en el capítulo 5 de la antología china llamada *Zenrui* (Selección zen) y en el *Zokutoroku*, capítulo 5: «[Un monje] le pregunta al Maestro Zen Kyozan Unryo: "¿Cuál es el significado de que Hyakujo enrolle su asiento [para irse pronto] durante la proclamación formal de Baso?". El maestro dice: "Un mosquito trepando por la parte de atrás de un buey de hierro". [El monje] dice: "¿Qué quiere decir eso al final?". El maestro dice: "Una tortuga negra subiendo a un árbol vuelta del revés"».
48. El Maestro Houn Ihaku, sucesor del Maestro Houn Hoshu. Completó la edición de treinta y tres capítulos del *Zokutoroku* en el año 1101. Maestro Zen Bukkoku es su título póstumo.

Capítulo 58

Zazengi

El método estándar de zazen

Comentario: *gi* se refiere a una norma o estándar de comportamiento. Por tanto, *zazengi* quiere decir «el método estándar de zazen». El Maestro Dogen escribió varios tratados sobre zazen. Primero, el *Fukanzazengi* («Guía universal para el método estándar de zazen») en el año 1227, justo después de regresar de China. Por otra parte, en el *Shobogenzo* escribió el capítulo 1, «Bendowa» («Charla sobre la búsqueda de la verdad»); el capítulo 27, «Zazenshin» («Una aguja para zazen»); el capítulo 72, «Zanmai-o-zanmai» («El *samādhi* que es el rey de los *samādhis*»), y el presente capítulo, «Zazengi». Como se ha indicado, el *Fukanzazengi* fue el primer texto escrito por el Maestro Dogen y, por tanto, el lugar donde por primera vez proclamó su confianza en zazen. El capítulo «Bendowa» es una introducción a zazen escrita en un estilo y formato sencillos para ayudar a comprender las teorías acerca de este. El capítulo «Zazenshin» contiene un poema guía sobre zazen y la interpretación de este del Maestro Dogen. Allí utilizaba la poesía para sugerir el último significado filosófico de zazen, ya que no se puede expresar con palabras y por ello resulta más difícil hacerlo en prosa. Sin embargo, en el presente capítulo el Maestro Dogen solamente

explica el método de dicha práctica. La mera existencia del capítulo indica cuánto valoraba el estándar formal de zazen.

✶✶✶✶

[189] Practicar zen es sentarse en zazen.[1] Para sentarse en zazen es bueno un lugar tranquilo. No dejes que entre el viento ni el humo. No dejes que se filtren la lluvia ni el rocío. Reserva una zona que pueda contener el cuerpo. Hay huellas de aquellos en el pasado que se sentaron en un [asiento del] diamante[2] o se sentaron en una cama de roca;[3] todos ellos se sentaron sobre una gruesa alfombra de hierba. El lugar para sentarse debería ser luminoso; no debería ser oscuro ni de día ni de noche. El método es calentarse en invierno y refrescarse en verano. Desecha todas las distracciones y detén las diez mil cosas. Lo bueno no se considera. Lo malo no se considera. Está más allá de la mente, la voluntad o la conciencia, y más allá de la atención plena, el pensamiento o la reflexión. No intentes convertirte en un *buddha*. Libérate de sentarte y tumbarte.[4] Toma moderadamente la comida y la bebida. Vigila el tiempo de cerca. Ama sentarte en zazen como si extinguieras un fuego sobre tu cabeza. El Quinto Patriarca en la montaña Obaizan[5] no tenía otras prácticas: solamente practicaba zazen.

[191] Cuando te sientes en zazen, viste el *kaṣāya* y utiliza un cojín redondo. El cojín no sostiene la totalidad de las piernas cruzadas: sostiene el trasero. Así, la parte inferior de las piernas, plegadas, está sobre la esterilla y las bases de la columna vertebral[6] quedan sobre el cojín. Este es el método de sentarse utilizado por los *buddhas* y los patriarcas cuando se sientan en zazen. Siéntate en la postura del medio loto o siéntate en la postura del loto. Para sentarte en la postura del loto pon el pie derecho sobre el muslo izquierdo y pon el pie izquierdo sobre el muslo derecho. Los dedos de cada pie deberían estar simétricamente alineados con los muslos, no de manera desproporcionada. Para sentarte en la postura del medio loto simplemente pon el pie izquierdo sobre el muslo derecho. Deja que el manto y la toga cuelguen libremente y colócalos bien. Pon la mano derecha sobre el pie izquierdo; después pon la mano izquierda sobre la mano derecha con las puntas de los

pulgares descansando una frente a la otra. Manteniendo las manos así, acércalas al cuerpo. Deja que las puntas de los pulgares se encuentren en línea con el ombligo. Siéntate erguido, permitiendo que el cuerpo esté derecho. No te ladees a la izquierda, te inclines hacia la derecha, te eches hacia delante o te arquees hacia atrás. Es esencial que las orejas estén alineadas con los hombros y que la nariz esté alineada con el ombligo. Deja que la lengua se extienda en el velo del paladar. Deja que la respiración pase por la nariz. Deja que cada uno de los labios y los dientes se junten. Y deja que los ojos estén abiertos; los ojos no deberían estar totalmente abiertos ni medio cerrados. Habiendo regulado el cuerpo-y-mente así, deja que haya una exhalación completa. Sentándote en equilibrio en el estado de la montaña tranquila, piensa el estado concreto de no pensar. Este es el verdadero secreto de zazen. Sentarse en zazen no es aprender la meditación zen. Es la tranquila y feliz gran puerta del Dharma. Es la práctica-y-experiencia sin mancha.

Shobogenzo Zazengi

Proclamado a la asamblea en el templo Kippo en el distrito Yoshida de Esshu,[7] en el décimo primer mes lunar en el invierno del primer año de Kangen.[8]

Notas

1. *Sanzen wa zazen nari. San* literalmente significa «visitar», «entrar en» o «participar en», y *zen* representa el término sánscrito *dhyāna*, que quiere decir «meditación», «pensamiento», «reflexión» o «concentración» (es decir, el estado o la práctica de ello). Zazen, «sentarse en *dhyāna*», se refiere a la práctica concreta de sentarse en sí.
2. Donde tuvo lugar la realización de la verdad del Buddha bajo el árbol del *bodhi*, en la ciudad de Bodhgayā de hoy en día.
3. El Maestro Sekito Kisen, por ejemplo, construyó su choza sobre una gran roca plana y se sentaba en zazen sobre ella.
4. *Zaga*, abreviatura de *gyo-o-zaga*, «caminar, estar de pie, sentarse y tumbarse», los cuatro tipos de actividades diarias.
5. El Maestro Daiman Konin. Véanse, por ejemplo, el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho», y el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji».
6. *Haikotsu no shita*. Anatómicamente hablando, se refiere a las tuberosidades isquiáticas (las dos protuberancias rugosas situadas al final de la pelvis). Estas son los puntos clave donde el peso del cuerpo debe apoyarse. Si se colocan de manera óptima en el cojín, es posible transmitir sin esfuerzo, a través de la pelvis, todo el peso de la cabeza, el cuello y la espalda hasta el suelo.
7. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
8. Es decir, 1243.

Capítulo 59

Baike

Flores de ciruelo[1]

Comentario: *baike* quiere decir «flores de ciruelo». Tanto al Maestro Dogen como al Maestro Tendo Nyojo les gustaban mucho dichas flores, razón por la cual escribieron abundantes poemas y descripciones refiriéndose a ellas. Cuando había pocas comodidades para mitigar la dureza del invierno, las flores de ciruelo debieron de haber sido un gran deleite para los monjes budistas que vivían en las montañas, ya que se abren al comienzo de la primavera, antes que las demás, y son hermosas y fragantes. En este capítulo, el Maestro Dogen describió la situación real de la naturaleza, citando los poemas y las enseñanzas del Maestro Tendo Nyojo sobre las flores de ciruelo.

****

[195] Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, es el trigésimo abad y el gran maestro de Tendo Keitokuji en la montaña Daibyakumyozan, en el gran distrito Song de Keigenfu.[2] En la enseñanza formal en la sala del Dharma proclama a la asamblea:

Las primeras líneas desde Tendo de esta mitad del invierno:[3]
con dientes y colmillos[4] *está el viejo ciruelo;*
de repente se abre –una flor, dos flores,
tres, cuatro, cinco flores– [en] incontables flores.
Su pureza es incapaz de enorgullecerse.
Su fragancia es incapaz de enorgullecerse.
Se esparcen para crear la apariencia de la primavera
y para aventar la hierba y los árboles.
Cada uno de los monjes de mantos remendados tiene la cabeza calva.
Cambiando instantáneamente están el furioso viento y la fuerte lluvia,
mientras, envolviendo la Tierra con mantos con dibujos de dragón,[5]
la nieve es ilimitada.
El viejo ciruelo es muy libre.
El frío glacial roza los agujeros de la nariz y escuecen.[6]

[197] «El viejo ciruelo» que ha sido revelado ahora es muy libre; de repente florece y fructifica. A veces hace la primavera y a veces hace el invierno. A veces hace un furioso viento y a veces hace una fuerte lluvia. A veces es las cabezas de monjes de mantos remendados y a veces es los ojos de los *buddhas* eternos. A veces se ha convertido en la hierba y los árboles y a veces se ha convertido en pureza y fragancia.[7] Sus cambios místicos instantáneos y su maravilla mística son insondables: incluso la gran Tierra y los elevados cielos, el luminoso sol y la pura luna han establecido sus virtudes apoyándose en las virtudes de árbol del ciruelo, [cuyo estado] es la maraña anudándose y entrelazándose con la maraña. Cuando el viejo ciruelo de repente florece, «la apertura de las flores es la existencia del mundo».[8] Un instante en el cual las flores abriéndose son la existencia del mundo es la primavera habiendo llegado. En este instante «una flor» está presente como «la apertura de cinco pétalos».[9] El momento de esta única flor es capaz de incluir tres flores, cuatro flores y cinco flores; incluye cientos de flores, miles de flores, miríadas de flores y *koṭis* de flores, e incluye incontables flores. La apertura de estas flores, en todos los casos, es el estado del viejo ciruelo de ser incapaz de enorgullecerse de un brote, dos brotes o incontables brotes. Las flores de *uḍumbara*, flores de *utpala*,[10] etcétera, son también un brote o dos brotes de

flores del viejo ciruelo. En resumen, todos los casos de flores abriéndose son obsequios benevolentes del viejo ciruelo. El viejo ciruelo está presente en el mundo humano y en los cielos. En la realidad del viejo ciruelo se establecen las virtudes de las sociedades humanas y los palacios celestiales. A las flores que se cuentan por cientos de miles las llamamos las flores de los seres humanos y los dioses. Las flores que se cuentan por miríadas de *koṭis* son las flores de los patriarcas budistas.[11] A tal instante le llamamos «la aparición de los *buddhas* en el mundo»[12] y le llamamos «"la venida originalmente a esta tierra" del maestro ancestral».

[200] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, en la enseñanza formal en la sala del Dharma, proclama a la asamblea:

Es el momento en el que Gautama perdió el Ojo;
en la nieve, ¡un solo brote de flores de ciruelo!
Ahora cada lugar se ha convertido en una espina.[13]
A pesar de todo, [me] río de los remolinos del viento de primavera.

Ahora que esta rueda del Dharma del *buddha* eterno ha sido girada en los extremos más lejanos del universo, es el momento en el que todos los seres humanos y los dioses realizan la verdad. Nada se queda sin cubrir por el beneficio de [este] Dharma, el cual llega incluso a las nubes, a la lluvia, al viento y al agua, y a la hierba, a los árboles y a los insectos. Girados por esta rueda del Dharma, incluso los cielos, la tierra y las tierras nacionales son el estado de actividad vigorosa. «Escuchar las palabras nunca antes oídas» quiere decir escuchar estas palabras. «Lograr lo sin precedentes» quiere decir conseguir el presente Dharma. Es una rueda del Dharma que, en general, no puede ser vista ni oída sin una maravillosa buena fortuna. Dentro y alrededor de los ciento ochenta estados del gran reino de Song de hoy, hay templos de montañas y templos de pueblos cuyo número está más allá de todo cálculo, y en los cuales hay muchos monjes, pero la mayoría de ellos nunca ha visto a mi difunto maestro, el *buddha* eterno; aquellos que le han visto pueden ser pocos; aquellos que han atestiguado sus palabras pueden ser aún una minoría más pequeña. ¿Cómo, entonces, podría ser mucha la gente que

se ha encontrado con él y le ha saludado? Aquellos que han sido admitidos en su santuario interior no son ni unos pocos. ¿Cuánto menos podría permitirse a la gente hacer postraciones a la piel, la carne, los huesos, la médula, los ojos y las características del difunto maestro? Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, no admite fácilmente las solicitudes de los monjes de permanecer en el templo. Habitualmente dice: «La gente que no está acostumbrada a tener la voluntad para la verdad no es admitida en mi lugar». Los echa inmediatamente. Habiéndose deshecho de ellos, dice: «Sin ser una persona genuina, ¿qué quieren hacer? Los perros como esos molestan a los otros. No pueden quedarse». Yo, de hecho, he presenciado esto; lo he escuchado con mis propios oídos. En secreto pensaba para mí: «¿Qué mal tienen para que no se les permita permanecer con nosotros incluso siendo gente de este país? ¿Qué [tipo de] suerte tengo yo para que se me permita no solo permanecer en el templo, sino también ir y venir como me plazca al santuario interior [del maestro], hacer postraciones a su venerable forma y escuchar sus palabras del Dharma, aunque sea un nativo de un lejano país extranjero? Esta excelente conexión que se ha formado entre nosotros, a pesar de mi torpeza, no puede ser pura imaginación». Mientras mi difunto maestro estaba extendiendo su influencia a lo largo de la China Song, aún había gente que era capaz de penetrar en [la verdad] junto con gente que era incapaz de penetrar [en ella]. Ahora que mi difunto maestro, el *buddha* eterno, ha dejado la China Song, puede estar más oscura que una noche sin luna. ¿Por qué? Digo eso porque en la época de mi difunto maestro, el *buddha* eterno, no había otros *buddhas* eternos como mi difunto maestro, el *buddha* eterno. Siendo esto así, al aspirar ahora a ver y escuchar la [enseñanza] anterior, nosotros, estudiantes de una época posterior, deberíamos estar atentos. No imagines que los seres humanos y los dioses en otras direcciones podrían ser capaces de ver y escuchar, o podrían ser capaces de aprender en la práctica, una rueda del Dharma como la presente.

[204] «Los ciruelos en la nieve» son la única aparición de la flor de *uḍumbara*.[14] ¿Con qué frecuencia se repite en la vida diaria que, mientras miramos al tesoro del verdadero ojo del Dharma de nuestro Buddha Tathāgata pasamos por alto el guiño de un ojo y no iluminamos [nuestro rostro] con

una sonrisa?[15] A pesar de todo, justamente ahora hemos recibido la auténtica transmisión de la realización de que las flores de ciruelo en la nieve son el mismo ojo del Tathāgata y hemos sido afectados por ella. Tomando esta [realización], la convertimos en el ojo en la frente[16] y la convertimos en los globos oculares de los ojos. Además, cuando nos metemos en las flores de ciruelo en sí mismas, y realizamos perfectamente las flores de ciruelo, las causas o circunstancias dudosas no aparecen en absoluto. Justamente este es el ojo de «en los cielos y bajo los cielos solo yo soy el Honrado por el Mundo»,[17] y es honrado a lo largo de toda la realidad del mundo del Dharma. Siendo esto así, las flores celestiales de los cielos, las flores celestiales del mundo humano, las flores de *mandārava*,[18] las flores de *mahāmandārava*, las flores de *mañjūṣaka*[19] y las flores de *mahāmañjūṣaka* que llueven de los cielos, junto con las diversas flores de ilimitadas tierras en las diez direcciones, son todas familia de las flores de ciruelo en la nieve, pues han florecido al recibir una parte del beneficio de las flores de ciruelo. Los cientos de *koṭis* de flores[20] son familia de las flores de ciruelo; deberíamos llamarlas flores de ciruelo en miniatura. Todas las otras flores, las flores en el vacío, las flores en el suelo, las flores en el *samādhi*, etcétera, son flores comunes las cuales son los familiares grandes y pequeños de las flores de ciruelo. Las flores que se abren en las tierras que hacen los cientos de *koṭis* de tierras dentro de una flor[21] son todas una porción del beneficio de estas flores de ciruelo. Más allá del beneficio repartido por las flores de ciruelo no hay otra gota de lluvia o gota de rocío de beneficio en absoluto: el elemento vital deriva completamente de las flores de ciruelo. No aprendas que solamente el templo Shorin en las montañas Suzan es el lugar donde «la nieve es ilimitada»:[22] [«la nieve es ilimitada»] es el Ojo del Tathāgata, ilumina encima de la cabeza y bajo los pies. No lo aprendas solamente como la nieve de un palacio nevado en una montaña blanca:[23] es el Ojo del verdadero Dharma del Anciano Gautama. Los cinco ojos[24] están realizados perfectamente en este lugar. Los mil ojos[25] pueden estar redondamente realizados en este ojo. Verdaderamente, no puede haber un solo átomo de «la forma real de todos los *dharmas*» que el cuerpo-y-mente y la luminosidad del Anciano Gautama no realicen perfectamente. Aunque haya diferencias en los puntos de vista de los seres humanos y los dioses, y aunque los sentimientos de lo común y

lo sagrado difieran, «la ilimitada expansión de la nieve» es «la Tierra», y «la Tierra» es «la ilimitada expansión de la nieve».[26] Sin la «ilimitada expansión de la nieve», no hay «Tierra» en el universo.[27] El juntarse de lo exterior y lo interior[28] de esta «ilimitada expansión de la nieve» es justamente el Ojo del Viejo Gautama. Recuerda, las flores y el suelo están completamente sin aparición. Las flores están sin aparición.[29] Puesto que las flores están sin

completamente sin aparición, el Ojo está sin aparición. Las palabras «sin aparición» expresan el estado supremo del *bodhi*. Lo que se ve justo en el instante de este [*bodhi* supremo] es «un solo brote de flores de ciruelo». Lo que se expresa justo en este instante es «en la nieve, ¡un solo brote de flores de ciruelo!», lo cual es la vívida aparición[30] del suelo y las flores. El motivo por el que este [paisaje] se describe además como «la ilimitada expansión de la nieve» es que todo su exterior-e-interior es «la ilimitada expansión de la nieve».[31] Todo el universo es el estado de la mente y todo el universo es un paisaje de flores.[32] Puesto que todo el universo es un paisaje de flores, todo el universo son flores de ciruelo. Y puesto que todo el universo son flores de ciruelo, todo el universo es el Ojo de Gautama. «El ahora, el lugar que ha llegado»,[33] es las montañas, los ríos y la Tierra. La materia presente[34] y el tiempo presente[35] son la realización en el lugar presente[36] de:

Vine originalmente a esta tierra
para transmitir el Dharma y salvar a los engañados seres emocionales.
Una flor es cinco pétalos abriéndose;
el dar los frutos se realiza de manera natural.[37]

Aunque hay una venida del oeste y hay un movimiento hacia el este, ellos son el presente lugar que es el ahora de las flores de ciruelo. El estado en el cual la realización del ahora es así es descrito como «realizando espinas».[38] Está el ahora de las ramas viejas y las ramas nuevas en grandes ramas y está el lugar presente de los brotes viejos y los brotes nuevos en pequeños tallos. Deberíamos aprender los «lugares» como «habiendo llegado» y deberíamos aprender «habiendo llegado» como «ahora». El «interior»[39] de «tres, cuatro, cinco» y seis flores es el interior de «incontables flores». Una

flor está dotada con virtudes internas las cuales son profundas y universales, y revela totalmente virtudes externas las cuales son nobles y grandes. Este exterior-e-interior[40] es la apertura de una flor. Es «un solo brote» y, por tanto, no hay un brote extraño ni una variedad extraña. Él,[41] que llama a «la presencia de un brote» «el ahora», es el Anciano Gautama. Puesto que [la transmisión] es «un solo brote»,[42] es transmitida de lo último [illegible] encia es el tesoro del verdadero ojo del Dharma y su transmisión a Mahākāśyapa» y «lo que has logrado»[44] es «mi médula».[45] Tal realización del lugar presente es, dondequiera que ocurra sin excepción, la gran y valiosa vida, y, por tanto, es «cinco pétalos abriéndose». Cinco pétalos son una flor de ciruelo. Sobre esta base,[46] los Siete Patriarcas Budistas existen y los veintiocho patriarcas de la India en el oeste, los seis patriarcas[47] de las Tierras del Este y diecinueve[48] patriarcas más existen. Todos ellos son cinco pétalos abriéndose en un solo brote y son un solo brote de cinco pétalos.[49] Habiendo dominado «un brote» y habiendo dominado «cinco pétalos», nos encontramos con la auténtica transmisión de las «flores de ciruelo en la nieve». Cuando hemos transformado el cuerpo y hemos transformado la mente dentro de la corriente de las palabras, «un solo brote», una nube y la luna son uno y el valle del río y las montañas son independientes. Sin embargo, la gente que nunca ha tenido los ojos de aprender en la práctica dice: «El significado de "cinco pétalos" es que los cinco patriarcas de las Tierras del Este y el Primer Patriarca hacen una flor. Cuando enumeramos esas cinco generaciones, están más allá de pasado y presente, primero y último, y por ello las describimos como cinco pétalos». Estas palabras ni siquiera merecen ser tomadas para examinarlas y vencerlas. Dichas personas no son sacos de piel que practican bajo *buddhas* y practican bajo patriarcas: son lamentables. ¿Cómo podría la verdad de que «cinco pétalos son una flor» ser solamente de los cinco patriarcas? ¿No se debe mencionar a los patriarcas posteriores al Sexto Patriarca? Eso es inferior al habla de un niño pequeño. No deberíamos verlo ni escucharlo ni en sueños.

[212] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, en la primera mañana del año dice en la enseñanza formal en la sala del Dharma:

Una mañana de Año Nuevo es el comienzo de la felicidad;
la miríada de cosas son completamente nuevas.
Con respeto, monjes de la asamblea, [os digo:]
el ciruelo revela la primavera temprana.[50]

Sobre la reflexión tranquila, incluso aunque los venerables viejos punzones del pasado, el presente y el futuro estén liberados en el cuerpo a lo largo de las diez direcciones, si no tienen la expresión «el ciruelo revela la primavera temprana», ¿quién puede llamarlos individuos que han expresado la verdad perfectamente? Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, permanece solo como el *buddha* eterno entre *buddhas* eternos. Su intención es [decir] que, abrazadas por el florecimiento de los ciruelos,[51] la miríada de primaveras ha llegado temprano. La miríada de primaveras es una o dos de las virtudes contenidas en un ciruelo. Justamente una primavera es capaz de hacer «la miríada de cosas completamente nuevas» y [es capaz de] convertir la miríada de *dharmas* en «una mañana de Año Nuevo». «El comienzo de la felicidad» es la corrección del Ojo. «La miríada de cosas» no solo expresa el pasado, el presente y el futuro, sino desde antes del Rey de Voz Majestuosa hasta el futuro eterno. Él está diciendo que [este] pasado, presente y futuro inconmensurable e infinito es completamente nuevo, y por ello esta novedad [real] se ha liberado de la «novedad». Sobre esta base, [el Maestro Tendo habla de] «tratar a los monjes de la asamblea con respeto» –basándose en que su trato respetuoso a los monjes de la asamblea es el estado de lo inefable.

[214] Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, dice en la enseñanza formal en la sala del Dharma:

Si incluso una sola palabra concuerda,[52]
las diez mil épocas no se mueven.[53]
Los ojos del sauce están saliendo en nuevos brotes.
Las flores de ciruelo están llenando nuevas ramas.[54]

Esto quiere decir que cien grandes *kalpas* de búsqueda de la verdad[55] son –de principio a fin– «una sola palabra que concuerda con [el estado del

Buddha]». Y el esfuerzo[56] de un momento de conciencia es –tanto antes como después– «las diez mil épocas sin moverse». Eso que hace que florezcan los nuevos brotes y salgan los ojos [de los sauces] es los nuevos brotes, y al mismo tiempo es los ojos [de los sauces] en sí. El principio mantiene que los ojos [de los sauces] no son otra cosa [que los ojos de los sauces]; al mismo tiempo, los investigamos como los nuevos brotes. Deberíamos aprender «los nuevos» en la práctica como «la total novedad de la miríada de cosas». El significado de «las flores de ciruelo están llenando nuevas ramas» es que las flores de ciruelo son la totalidad de [cada] vieja rama, que realizan exhaustivamente [cada] vieja rama y que [cada] vieja rama es justamente las flores de ciruelo –o, por ejemplo, que las flores y las ramas han penetrado en la práctica juntas, que las flores y las ramas han crecido juntas y que las flores y las ramas se han llenado juntas–.[57] Puesto que las flores y las ramas se han llenado juntas, [el Buddha dice:] «Poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana, y yo los transmito a Mahākāśyapa», [en cuyo momento] cada rostro llena el tomar una flor y cada flor llena el rostro que sonríe.

[217] Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, en la enseñanza formal en la sala del Dharma, les dice a todos los monjes de la asamblea:

Los sauces[58] *visten cinturones;*[59]
la flor de ciruelo lleva brazaletes.[60]

Esos brazaletes están más allá de los brocados de Shoku[61] y la gema de Benka:[62] son lo que revela la flor de ciruelo. Lo que la flor de ciruelo revela es yo, que soy la médula, lográndote.[63]

[217] El rey Prasenajit[64] invita al Venerable Piṇḍola[65] a una comida del mediodía, en cuya ocasión el rey [le] pregunta: «He escuchado que el Venerable se ha encontrado íntimamente con el Buddha. ¿Es eso verdad, o no?». El Venerable, levantándose una ceja con la mano, indica la confirmación.

Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, lo elogia de la manera siguiente:

Al levantar[se] la ceja contesta la pregunta en parte.
Se ha encontrado con el Buddha íntimamente, sin ningún engaño mutuo.
A día de hoy merece ofrendas de las cuatro regiones.
La primavera está en los brotes de ciruelo, abrazada por el frío de la nieve.[66]

[219] Esta es la historia del rey Prasenajit preguntándole al Venerable si se ha encontrado o no con el Buddha. «Encontrarse con el Buddha» quiere decir convertirse en un *buddha*. Convertirse en un *buddha* quiere decir levantar[se] una ceja. Si el Venerable tan solo hubiera experimentado «el [cuarto] efecto del estado de *arhat*»[67] sin ser «un verdadero *arhat*»,[68] no podría conocer al Buddha. Sin conocer al Buddha no podría convertirse en un *buddha*. Sin convertirse en un *buddha*, podría ser incapaz de lograr el estado del Buddha, el cual es el levantamiento de una ceja. Así que recuerda, como un discípulo de la transmisión cara-a-cara del Buddha Śākyamuni, como uno que, habiendo ya experimentado el cuarto efecto, está esperando su manifestación en el mundo como un *buddha* posterior, ¿cómo podría el Venerable no encontrarse con el Buddha Śākyamuni? Este encontrarse con el Buddha Śākyamuni no es encontrarse con un *buddha*: hemos aprendido en la práctica que el estado en el cual nos encontramos con el Buddha Śākyamuni como el Buddha Śākyamuni es encontrarse con *buddha*.[69] El rey Prasenajit, habiendo sido capaz de abrir estos ojos de aprender en la práctica, se encuentra con una mano hábil[70] levantando una ceja. [Para asir] el asunto de las palabras «se ha encontrado con el Buddha íntimamente» deberíamos tranquilamente poseer los ojos que experimenten al Buddha. Esta «primavera» está más allá del mundo humano y no es reducida a la tierra búdica: está «en los brotes de ciruelo». ¿Cómo sabemos que eso es así? «El frío de la nieve» es el levantamiento de una ceja.[71]

[221] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, dice:

Las características originales están sin vida ni muerte.
La primavera está en las flores de ciruelo, y ha penetrado un cuadro.

Al pintar la primavera no deberíamos pintar sauces, albaricoqueros, melocotoneros ni ciruelos; deberíamos simplemente pintar la primavera.[72]

Pintar sauces, albaricoqueros, melocotoneros y ciruelos es pintar sauces, albaricoqueros, melocotoneros y ciruelos: nunca es haber pintado la primavera. No es verdad que la primavera no deba ser pintada. Sin embargo, además de mi difunto maestro, el *buddha* eterno, no hay ninguno, desde la India en el oeste hasta China en el este, que haya pintado la primavera. Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, es la única punta de pincel para pintar la primavera. La primavera que está ahora describiendo es la primavera como un cuadro y, puesto que ha penetrado un cuadro, no necesita pedir ningún esfuerzo adicional. Él ha permitido a las flores de ciruelo penetrar un cuadro y les ha permitido penetrar solamente árboles de manera que puedan abrir paso a la primavera: es un medio hábil.[73] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, por la virtud de su claridad en el tesoro del verdadero ojo del Dharma, realiza la auténtica transmisión de este tesoro del verdadero ojo del Dharma a través de patriarcas budistas reunidos en las diez direcciones en el pasado, el presente y el futuro. En consecuencia, ha penetrado el Ojo y ha clarificado las flores de ciruelo.

Shobogenzo Baike

En el sexto día del décimo primer mes lunar en el cuarto año de la era japonesa de Ninji,[74] en Kitsureiji[75] en el distrito Yoshida de Esshu, la nieve profunda, de noventa centímetros de espesor, cubre la tierra en una extensión ilimitada.

[223] Si por casualidad algún demonio del sí mismo aparece y la flor de ciruelo parece no ser el Ojo de Gautama, entonces piensa: ¿qué otro *dharma* –habiéndose citado, quizás, como más apto que las flores de ciruelo para ser el Ojo– podría verse como el Ojo? Y si en ese momento buscamos el Ojo en cualquier otro sitio, entonces cada instante estará en el estado de estar cara-a-cara sin reconocerse entre sí –puesto que el encuentro mutuo[76] no se realiza-

rá–. Hoy no es mi día de hoy: es el hoy de un gran maestro. Simplemente permite que el Ojo de las flores de ciruelo se clarifique. Deja de buscar algo más.

[224] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, dice:

Está patentemente claro.
Deja de buscar adelante y atrás algo más allá del aspecto de la flor de ciruelo.
En el devenir de la lluvia y en el devenir de las nubes,
el pasado-y-presente está allí de manera natural.
Estando el pasado-y-presente vacío, ¿qué punto final podría haber allí?

Así, el devenir de las nubes y el devenir de la lluvia es el hablar y el hacer de la flor de ciruelo. Las nubes que flotan y la lluvia que cae son los miles de giros y vueltas, y la miríada de capas de color de la flor de ciruelo, sus miles de méritos y [su] miríada de virtudes. «El pasado-y-presente estando allí de manera natural» es la flor de ciruelo; la flor de ciruelo es llamada «el pasado-y-presente».[77]

[225] En el pasado, el Maestro Zen Hoen[78] dice:

El viento del norte se mezcla con la nieve y agita el bosque del valle.
Aunque la miríada de cosas se haya hundido bajo la capa,
el lamento no es profundo.
La única presencia son los ciruelos de la montaña que están llenos de espíritu.
Antes de diciembre, ya están esparciendo la mente para todo el frío del año.[79]

Ahora, sin penetrar la situación concreta de las flores de ciruelo, es difícil conocer la mente [que está preparada] para todo el frío del año. Un poco de la virtud de las flores de ciruelo, mezclada con el viento del norte, se ha convertido en nieve. Claramente, aquello que suscita el viento, hace la nieve, pone orden en el año y hace que la miríada de cosas del bosque del valle exista, es completamente el poder de las flores de ciruelo.

[226] El veterano monje Taigen Fu[80] elogiaba la realización de la verdad de la manera siguiente:

Recuerdo al principio, antes de la realización,
que cada llamada del largo cuerno pintado era una llamada de dolor.
Ahora no hay inútiles sueños sobre mi almohada.
Dejo que las flores de ciruelo soplen en pequeñas y grandes ráfagas.

El monje veterano Fu era antiguamente un orador. Iluminado por el cocinero[81] de la montaña Kassan,[82] realizó el gran estado de realización, el cual es las flores de ciruelo dejando que sople el viento de primavera en pequeñas y grandes ráfagas.

Notas

1. *Baike*. El árbol denominado *ume* en Japón se traduce como albaricoquero japonés (*Prunus mume*) con el fin de dintinguirlo del *sumomo*, que quiere decir ciruelo o ciruelo japonés. Sin embargo, dado que los albaricoqueros incluyen muchos tipos de árboles y arbustos del género *Prunus*, en los casos en los que no es necesaria distinción alguna, *baike* ha sido traducido como «flores de ciruelo».
2. El Ninbo de hoy en día, al norte de la provincia de Zhekiang.
3. *Tendo-chuto [no] dai-ikku*. Tendo es el nombre tanto del Maestro Tendo Nyojo como del templo. *Chuto*, «mitad del invierno», se refiere al mes central del invierno, es decir, el décimo primer mes lunar. *Dai-ikku*, «primera(s) línea(s) de [un] poema», puede interpretarse como una metáfora de las primeras ramas de las flores de ciruelo.
4. Las ramas y brotes de un ciruelo (albaricoquero japonés) sobresalen en muchos ángulos irregulares.
5. *Kon* se refiere a los mantos blancos ceremoniales, vistosamente bordados con dibujos de dragones, los cuales vestían los antiguos emperadores japoneses.
6. Proveniente del último volumen del *Nyojooshogoroku*.
7. En estas frases, el Maestro Dogen sugiere que el ciruelo es tan manifiestamente real en el paisaje natural que todo en la naturaleza depende de él.
8. *Ke-kai-sekai-ki*, las palabras del Maestro Prajñātara que expresan la unicidad entre los fenómenos (las flores) y la realidad (el mundo).
9. Alude a las palabras del Maestro Bodhidharma (citadas más tarde en este capítulo): «Vine originalmente a esta tierra/para transmitir el Dharma y salvar a los engañados seres emocionales./Una flor es cinco pétalos abriéndose;/el dar los frutos se realiza de manera natural». Véase el capítulo 43, «Kuge».
10. *Uḍumbara* es el nombre sánscrito para una higuera de la familia de las moreras (véase el capítulo 68, «Udonge»). *Utpala* es el término sánscrito para la flor del loto azul. Las flores de *uḍumbara* y *utpala* se mencionan en muchos sutras (incluido el Sutra del Loto), y, por tanto, tienen un significado especial en el budismo.
11. Para los patriarcas budistas, la realidad manifiesta fenómenos ilimitados.
12. *Shobutsu-shutsugen-o-se*. Esta expresión aparece frecuentemente en el Sutra del Loto. Véase, por ejemplo, SL 1.88-90.
13. *Keikyoku* significa «espinas», «zarzas» o «circunstancias problemáticas». Las duras condiciones hicieron preguntarse al Maestro Tendo si las flores de ciruelo podrían sobrevivir.
14. *Ichigen no donge*, «una aparición de la flor de *uḍumbara*» o «la flor de *uḍumbara* apareciendo en un instante», alude, por ejemplo, al capítulo «Hoben» del Sutra del Loto: «Solo ocasionalmente los *buddha-tathāgatas* proclaman un maravilloso Dharma como este, justo como la flor de *uḍumbara* aparece una vez cada era». Véase SL 1.86-88.

15. La leyenda dice que cuando el Buddha tomó una flor de *uḍumbara* y guiñó un ojo, el Maestro Mahākāśyapa, al ver en dichas acciones la esencia de la enseñanza de este (el tesoro del verdadero ojo del Dharma), iluminó su rostro con una sonrisa. Véase, por ejemplo, el capítulo 68, «Udonge».
16. La imagen del dios indio Maheśvara, o Śiva, representado con un tercer ojo en la frente, a veces se utilizaba en el budismo como símbolo de la intuición humana.
17. *Tenjo-tenge-yui-ga-doku-son*. La leyenda dice que cuando el Buddha nació dio siete pasos y, con una mano señalando los cielos y con la otra el suelo, pronunció estas palabras.
18. Las flores del árbol de coral mencionadas, por ejemplo, en el capítulo «Nyorai-juryo» del Sutra del Loto: «Esta tierra en la que estoy está tranquila, [...]/ es un lugar donde los seres vivos disfrutan./Los dioses golpean tambores celestiales,/y hacen constantemente teatro y música,/dejando caer flores de *mandārava* /sobre el Buddha y la gran asamblea» (SL 3.32).
19. El nombre de una clase de flor celestial, según el diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams.
20. Todos los fenómenos del mundo.
21. Que los incontables mundos existen dentro de una flor es la enseñanza característica del *Avataṃsaka-sūtra*, llamado en chino y japonés *Kegonkyo* (literalmente «Sutra del Adorno Floral») y también conocido como el Sutra de la Guirnalda. En él se enfatiza la interdependencia de todas las cosas.
22. Cuando el Maestro Taiso Eka visitó por primera vez al Maestro Bodhidharma en el templo Shorin, «la nieve de la noche caía sin compasión, acumulándose gradualmente y cubriéndole hasta la cintura». Véase el párrafo 216 del capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji».
23. *Setsu-zan setsu-gu*, literalmente «nieve-montaña, nieve-palacio», representa un palacio ideal imaginado desde un punto de vista inmaduro. Las palabras del Maestro Tendo, como contraste, son una expresión de lo que él de hecho realizó.
24. *Gogen*, «los cinco ojos», o los cinco estados intuitivos, son: el ojo físico, el ojo sobrenatural, el ojo de la sabiduría, el ojo del Dharma y el ojo búdico.
25. Sugiere los mil ojos del Bodhisattva Avalokiteśvara. Véase el capítulo 33 (volumen 2), «Kannon».
26. El poema del Maestro Tendo dice *naishi daichi ni ko-kon shi te yuki-man-man*: «[...] mientras, envolviendo la Tierra con mantos con dibujos de dragón, la nieve es ilimitada». Aunque el Maestro Tendo describe «la nieve» como cubriendo ilimitadamente «la Tierra», los dos elementos *yuki-man-man*, «ilimitación de nieve», y *daichi*, «la Tierra», no están separados.
27. Sin la manifestación de los fenómenos reales no podría existir el planeta Tierra.
28. *Hyo-ri*, «exterior e interior», quiere decir forma y contenido.
29. *Ke-musho*, «las flores están sin surgir». *Musho* sugiere tanto la instantaneidad de los fenómenos como la ausencia de conceptos ilusorios tales como «aparición» o «surgimiento». En el último sentido, a veces se utiliza como sinónimo de nirvana (el estado en el cual la ilusión ha sido extinguida). Véase también

el comentario de la expresión *ke-mata-fu-zo-sho* («las flores nunca han aparecido») del Maestro Taiso Eka, en el capítulo 43, «Kuge», párrafo 33.

30. *Sho-sho*, «aparición-aparición» o «vida-vida», se contrasta con *musho*.
31. La expresión del Maestro Tendo es totalmente acertada.
32. *Kejo. Jo* significa «sentimientos» y «emociones», o bien «circunstancias», «condiciones» o «paisaje».
33. *Nikon no tojo*. En el poema del Maestro Tendo, *nikon* es un adverbio («ahora [...]»), pero aquí es un sustantivo («el presente» o «el ahora»). *To-jo*, o *ita[ru] tokoro*, como compuesto, significa «a dondequiera que uno vaya», es decir, «cualquier sitio» o «todos los lugares». Al mismo tiempo, *to*, *ita[ru]* quiere decir «llegar» o «haber llegado» y *jo*, *tokoro*, «palacio». Por tanto, *to-jo* se traduce como «todos los lugares» y «el lugar que ha llegado» o «el lugar presente». El uso de *to*, *ita[ru]* para indicar presencia también se trata en las notas del capítulo 11 (volumen 1), «Uji», párrafo 44.
34. *Toji*, «la materia que ha llegado».
35. *Toji*, «el tiempo que ha llegado» (el carácter *ji* es distinto del de la nota anterior).
36. *Tojo*, «el lugar que ha llegado».
37. Las palabras del Maestro Bodhidharma. Véase también el capítulo 43, «Kuge».
38. *Jo-keikyoku*. Leído en el poema como *[to] na[ru]*, el primer carácter significa «convertirse», pero aquí, leído como *jo*, quiere decir «realización».
39. *Ri*, *ura*, literalmente «parte trasera» o «interior», aquí se refiere a la esencia interior. El poema del Maestro Tendo contiene la expresión *setsuri*, «en la nieve o «dentro de la nieve».
40. *Hyori*, la unicidad entre la forma exterior y la esencia interior.
41. El Maestro Tendo.
42. La transmisión es un solo brote porque el que la transmite, el que la recibe y aquello que es transmitido son uno. Al mismo tiempo, la transmisión está conectada con cosas concretas particulares.
43. *Go-u* se refiere al Buddha en sí. *Go* significa «yo» o «mi» y *u*, «poseer» o «existir». El Buddha dijo: «[Yo] poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana. Yo los transmito a Mahākāśyapa». Véase, por ejemplo, el párrafo 214 y el párrafo inicial del capítulo 57, «Menju».
44. *Nyotoku* hace referencia a lo que el Maestro Taiso Eka logró del Maestro Bodhidharma. Véase el capítulo 46, «Katto».
45. *Gozui* se refiere a la médula del Maestro Bodhidharma. Ibíd.
46. Sobre la base de la unicidad de los muchos concretos particulares y el todo real inclusivo.
47. Desde el Maestro Bodhidharma hasta el Maestro Daikan Eno.
48. Desde el Maestro Daikan Eno hasta el Maestro Dogen.
49. *Goyo*, «cinco pétalos», quiere decir «flores».
50. En el calendario lunar, Año Nuevo era el primer día de la primavera. En ese momento, los ciruelos ya habrían florecido.
51. *Kai*, *hira[ku]* significa «florecer», «abrir» (véase el capítulo 17 [volumen 1], «Hokke-ten-hokke») o «revelar» (como en el poema del Maestro Tendo).

52. *Sokai*, o *ai-kana[u]*, «mutuamente de acuerdo», se refiere a la concordancia entre el estado del practicante y el estado del Buddha.
53. En otras palabras, cuando una persona manifiesta el estado del Buddha en la forma concreta, aunque sea una sola palabra, la eternidad permanece silenciosa.
54. La tercera y la cuarta líneas del poema describen hechos reales de la naturaleza: los brotes de sauce crecen en las nuevas ramas verdes mientras que las flores de ciruelo lo hacen en las marrones o negras.
55. *Bendo*.
56. *Kufu*. Las palabras *bendo* y *kufu*, que aparecen juntas con frecuencia, sugieren la práctica de zazen.
57. «Juntas» es *do-jo*, literalmente «el mismo brote». Esto sugiere que nada está separado de nada: todo el ciruelo está contenido en cada parte de él.
58. *Yo-ryu*. *Yo* quiere decir «sauce púrpura» y *ryu*, «sauce llorón».
59. Los troncos marrones de los sauces que aparecen entre el verde de las hojas de primavera y la hierba parecen grandes cinturones de cuero.
60. Las ramas marrones o negras de los ciruelos que asoman pasando a través de las flores blancas y rosas se asemejan a brazaletes (es decir, las muñequeras y protectores para los brazos que llevan los arqueros).
61. Shoku-*kin*. Shoku se refiere a la provincia de Sichuan célebre por sus extraordinarios brocados. Shoku-*kin*, brocado de Shoku, simboliza, por tanto, algo deseable. *Bo*-Shoku, literalmente «deseo de Shoku», quiere decir un deseo insaciable.
62. Una gran gema encontrada en la antigua China durante la dinastía Zhou (desde el año 1122 hasta el 255 a. de C.) por un hombre llamado Benka. También se menciona en el capítulo 12 (volumen 1), «Kesa-kudoku», párrafo 127.
63. *Zui-go-tuku-nyo*. Estas son las palabras invertidas del Maestro Bodhidharma al Maestro Taiso Eka, *nyo-toku-go-zui*, «tú has logrado mi médula». Representan la unidad de sujeto-y-objeto y objeto-y-sujeto en la transmisión. Véase el capítulo 46, «Katto».
64. El rey Prasenajit (en pali Pasenadi), gobernador del reino de Kośala, era un seguidor laico del Buddha. El Canon Pali le describe como alegre y con un gusto por la vida opulenta, pero también como un partidario incondicional de la *sangha*.
65. El monje Piṇḍola se recuerda como uno de los dieciséis *arhats* de la orden del Buddha. Su padre, Bhāradvāja, era un brahmán de la corte del rey Udayana de Kauśāmbī, quien no sentía afinidad por el budismo. Después de que sus esposas se marcharan para escuchar a Piṇḍola proclamar el Dharma mientras estaba dormido, Udayana, según se cuenta, amenazó a este con arrojarlo a un nido de hormigas rojas.
66. La historia del poema de alabanza del Maestro Tendo también se cita en el capítulo 61, «Kenbutsu».
67. *Arakan-ka*, «el cuarto efecto», se refiere al cuarto estadio de un *śrāvaka*, uno que persigue la verdad a través del estudio intelectual. Véase el capítulo 34 (volumen 2), «Arakan».

68. *Shin [no] arakan* quiere decir un *buddha*. La expresión, que aparece en el capítulo «Shinge» («Confianza y comprensión») del Sutra del Loto (SL 1.260), también se cita en el capítulo 34 (volumen 2), «Arakan».
69. *Kenbutsu*, «encontrarse con *buddha*», quiere decir realizar el estado de Buddha tal y como es. No solo se refiere a mirar a un *buddha* con los sentidos. Véase el capítulo 61, «Kenbutsu».
70. *Koshu*, «mano buena» o «mano hábil», quiere decir una persona que tiene una habilidad práctica.
71. El frío de la nieve es la realidad. Ahí podemos experimentar la verdad que el maestro sugirió al levantarse una ceja.
72. Deberíamos realizar la primavera como una realidad inclusiva.
73. *Zengyo-hoben*, del sánscrito *upāya-kauśalya*. El uso de las palabras y la imaginería como medios hábiles para llevarnos a la realización de la realidad que está más allá de ellas lo explica el Buddha en el Sutra del Loto. Véase, por ejemplo, SL 1.120 y SL 3.16.
74. Es decir, 1243.
75. Este es, con toda probabilidad, otro nombre para Kippoji, el templo en Eshu (la prefectura de Fukui de hoy en día) donde el Maestro Dogen proclamó varios de los capítulos anteriores. Tanto *rei* como *ho*, *po* significan «pico de la montaña».
76. *Shoho*, «encuentro mutuo», quiere decir deshacerse de la ilusión de separación entre sujeto y objeto.
77. *Kokon*, literalmente «pasado-presente», quiere decir la eternidad.
78. El Maestro Goso Hoen (1024?-1104), sucesor del Maestro Hakuun Shutan.
79. Citado del capítulo 39 del *Zokutoroku*.
80. Ācārya Taigen Fu (fechas desconocidas), un sucesor del Maestro Seppo Gison (822-907). Viajó por diversas zonas de China sin llegar nunca a ser el maestro de ningún templo.
81. *Tenzo*, el cocinero principal, era uno de los seis oficiales principales de un gran templo. El Maestro Dogen mostró la importancia que daba al trabajo de este al escribir el *Tenzokyokun* (Instrucciones para el cocinero). El nombre del cocinero al que aquí se refiere no se ha localizado.
82. El Maestro Kassan Zenne, un discípulo del Maestro Sensu Tokujo, fundó un templo en la montaña Kassan en el año 870.

Capítulo 60

Juppo

Las diez direcciones

Comentario: *ju* significa «diez» y *ho*, «dirección». De modo que *juppo* quiere decir «las diez direcciones». Estas son norte, sur, este, oeste, noreste, sureste, noroeste, suroeste, arriba y abajo, y representan todo el espacio o todo el mundo. En la filosofía budista «las diez direcciones» se utiliza como una expresión concreta del espacio. En el presente capítulo, el Maestro Dogen emplea el término *juppo* para tratar el espacio real.

****

[3] Un puño es justamente las diez direcciones concretas.[1] Un instante de sinceridad[2] es las brillantes diez direcciones. [Con estas palabras] la médula ha sido suprimida de los huesos.

[4] El Buddha Śākyamuni le dice a la gran asamblea: «En las tierras búdicas de las diez direcciones tan solo existe el Único Vehículo del Dharma».[3]

Estas «diez direcciones» han asido «las tierras búdicas» y las han convertido en lo concreto. Por tanto, a menos que traigamos las tierras búdicas aquí, las diez direcciones nunca existen. Puesto que son las tierras búdicas,

vemos al Buddha como el gobernante. Este reino *sahā*, según parece, es la tierra búdica de Śākyamuni. Tomando este mundo *sahā*, y advirtiendo claramente que quinientos gramos son medio kilo, deberíamos aprender en la práctica que las tierras búdicas de las diez direcciones son de dos metros o dos metros y medio. Estas diez direcciones encajan en una sola dirección y encajan en un solo *buddha*, y por este motivo se han manifestado las diez direcciones. Puesto que son las diez direcciones, una dirección, esta dirección, [mi] propia dirección y la presente dirección son la dirección de los ojos, la dirección de un puño, la dirección de una columna exterior y la dirección de una linterna de piedra. Los *buddhas* de las diez direcciones en tales tierras búdicas de las diez direcciones nunca se quedan con «grande» y «pequeño», o «puro» e «impuro». Por esta razón, «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*» de las diez direcciones se elogian y admiran entre sí. Nunca se los ve calumniándose entre sí ni discutiendo los méritos relativos de otros, o los gustos y aversiones como el giro de la rueda del Dharma o como la proclamación del Dharma. Como *buddhas* y discípulos del Buddha, se presentan y saludan [entre sí].[4] Al recibir el Dharma de los patriarcas budistas, aprendemos bajo ellos así, sin criticarnos entre nosotros como acertados y equivocados ni difamarnos y avergonzarnos entre nosotros como si fuéramos no-budistas o demonios. Cuando abrimos y examinamos detenidamente los sutras budistas que ahora han sido transmitidos a China, y vislumbramos la totalidad de la vida de enseñanza [del Buddha], el Buddha Śākyamuni nunca dice que los *buddhas* de otras direcciones sean inferiores, nunca dice que los *buddhas* de otras direcciones sean superiores y nunca dice que los *buddhas* de otras direcciones no sean *buddhas*. En resumen, lo que nunca podemos encontrar en la proclamación durante toda la vida [del Buddha Śākyamuni] son palabras del Buddha que critiquen a otros *buddhas*. Palabras de *buddhas* de otras direcciones que critiquen al Buddha Śākyamuni, igualmente, nunca se han relatado.

[7] Así...

El Buddha Śākyamuni le dice a una gran asamblea: «Solo yo conozco la forma concreta, y los *buddhas* de las diez direcciones son también así».[5]

Recuerda, la forma de «solo yo conozco la forma concreta» es la enacción de la forma redonda.[6] La forma redonda es «este bambú siendo tan

largo como esto y ese bambú siendo tan corto como eso».[7] La verdad de los *buddhas* de las diez direcciones es la proclamación de «solo yo conozco la forma concreta, y el Buddha Śākyamuni es también así». Es «solo yo conozco la forma concreta, y los *buddhas* de esta dirección[8] son también así». Es la forma de «yo», la forma de «conocer», la forma de «lo concreto», la forma de «todo», la forma de «las diez direcciones», la forma del reino *sahā* y la forma del Buddha Śākyamuni. Este principio es los sutras budistas. Los *buddhas* y sus tierras están más allá de la dualidad, están más allá de lo sintiente y más allá de lo no-sintiente, están más allá de la ilusión y la realización, están más allá de lo bueno, lo malo y lo indiferente, están más allá de la pureza y más allá de la impureza, están más allá de la creación, más allá de la existencia, más allá de la destrucción y más allá de la vacuidad,[9] están más allá de la constancia y más allá de la no-constancia, están más allá de la existencia y más allá de la inexistencia, están más allá del sí mismo y más allá de los otros; han dejado atrás las cuatro líneas[10] y [han] trascendido las cien negaciones. No son nada más que las diez direcciones y nada más que las tierras búdicas. En resumen, las diez direcciones son justamente gente que tiene cabeza y no tiene cola.

[10] El Maestro Zen Chosha Keishin[11] se dirige a la asamblea: «Todo el universo en las diez direcciones es el ojo de un *śramaṇa*».[12]

Lo que se ha descrito ahora es un ojo del *śramaṇa* Gautama. El ojo del *śramaṇa* Gautama es «poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma». No pertenece a cualquiera,[13] y al mismo tiempo es el ojo del *śramaṇa* Gautama. Todo el universo en las diez direcciones en su estado desigual e irregular es el ojo-órgano de Gautama. Este «todo el universo en las diez direcciones» es uno entre los ojos de un *śramaṇa*. Y, subiendo más allá de esto, hay «ojos ilimitadamente abundantes».[14]

[11] «Todo el universo en las diez direcciones es el discurso de cada día de un *śramaṇa*».

«Cada día»[15] quiere decir «normal» o, en japonés coloquial, *yonotsune*. Así que el discurso normal de la vida de cada día de un *śramaṇa* es todo el universo en las diez direcciones; es la corrección de palabra y la corrección

de discurso. Deberíamos aprender claramente en la práctica la verdad de que puesto que el discurso de cada día es todo el universo en las diez direcciones, todo el universo en las diez direcciones es el discurso de cada día. Estas «diez direcciones», puesto que están sin «límite»,[16] son [llamadas] «todas[17] las diez direcciones».[18] En la vida de cada día utilizamos este discurso. Es como en el caso de buscar un caballo, buscar sal, buscar agua y buscar una olla, y como en el caso de servir agua, servir una olla, servir sal y servir un caballo.[19] ¿Sabe alguien que una gran persona que esté libre del pensamiento transforma el cuerpo y transforma el cerebro dentro de la corriente de este discurso, y transforma [incluso] el discurso en la mitad del discurso? La corrección de palabra y rectitud de discurso de la boca del océano y la lengua de las montañas es «cada día». En consecuencia, incluso aunque nos tapemos la boca y nos tapemos las orejas, las diez direcciones son esta existencia real.

[13] «Todo el universo en las diez direcciones es todo el cuerpo de un *śramaṇa*.» Con una mano señalando a los cielos como los cielos y con otra mano señalando a la tierra como la tierra, [el Buddha dice que,] aunque son reales tal y como son, «en los cielos y bajo los cielos, solo yo soy el Honrado por el Mundo»:[20] este estado es todo el universo en las diez direcciones como todo el cuerpo de un *śramaṇa*. El cerebro, los ojos y los agujeros de la nariz, la piel, la carne, los huesos y la médula: cada uno es completamente el cuerpo de un *śramaṇa* como clarificación y liberación de todas las diez direcciones. Sin nuestro mover todas las direcciones, existe así. Sin depender del pensamiento intelectual, pero reuniendo el cuerpo de un *śramaṇa* que es todo el universo en las diez direcciones, realizamos el cuerpo de un *śramaṇa* que es todo el universo en las diez direcciones.

[14] «Todo el universo en las diez direcciones es la luminosidad del sí mismo.»[21]

El «sí mismo» quiere decir los agujeros de la nariz que son anteriores al nacimiento de los padres de uno. Y la condición en la cual los agujeros de la nariz pasan a estar presentes en las manos del sí mismo es llamada «todo el universo en las diez direcciones». En esa condición, el sí mismo se realiza

y realiza la realidad; abre la sala y se encuentra con el Buddha. Al mismo tiempo, es «alguien habiendo cambiado los ojos por perlas negras».[22] Pero, de nuevo, «cuando el rostro se ha dividido podemos ser capaces de encontrarnos con grandes maestros».[23] Aún más, «para nosotros llamar a alguien es sencillo, pero echarle es difícil». Por el contrario, «cuando se nos llama giramos la cabeza. ¿Cuál es la utilidad de que uno mismo gire la cabeza? De hecho, yo giro la cabeza adhiriéndome a esta persona concreta».[24] Y «mientras una comida espera a que alguien se la coma y un manto espera a que alguien se lo ponga» –incluso aunque parezcas ir a tientas en vano–[25] «me temo que ya estoy listo para darte treinta golpes».

[16] «Todo el universo en las diez direcciones existe dentro de la luminosidad del sí mismo.»

Un párpado es llamado «la luminosidad del sí mismo». Y su apertura repentina es llamada «existencia interior».[26] Aquello que existe en los ojos como resultado de mirar es llamado «todo el universo en las diez direcciones». Y aunque sea así, «cuando dormimos en el mismo suelo conocemos los agujeros de las sábanas [de cada uno]».[27]

[17] «En todo el universo en las diez direcciones no hay uno que no sea él mismo.»

Así que entre los excelentes instructores particulares y los puños concretos particulares, no hay un ejemplo de «diez direcciones» que no sea él mismo. Debido a ser él mismo, cada sí mismo particular es completamente las diez direcciones. Las diez direcciones de cada sí mismo particular restringen las diez direcciones. Debido a que el elemento vital de cada sí mismo particular está presente en las manos de cada individuo, cada uno devuelve a los otros el coste original de las sandalias de paja.[28] ¿Cómo puede ser que los ojos de Bodhidharma y los agujeros de la nariz de Gautama sean ahora concebidos de nuevo en los úteros de las columnas exteriores? Porque salir y entrar se dejan absolutamente a las diez direcciones y a los diez aspectos.

[19] El Gran Maestro Shuitsu[29] del templo Gensha-in dice: «Todo el universo en las diez direcciones es una perla luminosa».[30]

Claramente, la única perla luminosa es todo el universo en las diez direcciones. Aquellos con cabezas de dioses o rostros de demonios la han visto como su cueva, los descendientes del Patriarca Budista la han visto como el ojo, los hombres y mujeres de las familias humanas la han visto como cerebros y puños y los principiantes y aprendices tardíos la han visto como vestir mantos y comerse la comida. Mi difunto maestro la convirtió en una bola de barro con la cual golpear a los hermanos mayores y jóvenes. Además, aunque esto era una simple y llana colocación de una pieza,[31] ha sacado los ojos de los ancestros. Durante la sacada, cada uno de los ancestros tendió una mano y el interior de sus ojos radió luz.

[20] Al Maestro Kempo,[32] según cuenta la historia, le pregunta un monje: «"Los *bhagavats* de las diez direcciones van por un camino hacia la puerta del nirvana". [Y] yo me pregunto, ¿dónde están en la calle?».

Kempo dibuja un círculo[33] con su bastón y dice: «Están aquí mismo».[34]

«Estar aquí mismo» es las diez direcciones. «Los *bhagavats*» son un bastón. «Un bastón» es estar aquí mismo. «Un camino» es las diez direcciones. Pero[35] no dejes que un bastón se pierda dentro de «los agujeros de la nariz de Gautama» y no dejes que un bastón se pierda en «los agujeros de la nariz de un bastón»: no mezcles un bastón con «los agujeros de la nariz de un bastón». Y, al mismo tiempo, no admitas que el Anciano Kempo ha meditado sobre «los *bhagavats* de las diez direcciones yendo por un camino hacia la puerta del nirvana»: él solamente habla de estar aquí mismo. El estar aquí mismo no es para rechazarlo, y si el Anciano Kempo, desde el principio, no es engañado por su bastón, eso es bueno. En resumen, debemos justamente aprender en la práctica, como las diez direcciones, los agujeros de la nariz que están vivos.

SHOBOGENZO JUPPO

Proclamado a la asamblea en el templo Kippo en Esshu,[36] Japón, en el décimo tercer día del décimo primer mes lunar en el primer año de Kangen.[37]

Notas

1. *Juppo*, del sánscrito *dāśa-diś*. Tanto *diś* como el carácter chino *ho* significan «dirección», «región», «zona» o «distrito».
2. *Sekishin*, literalmente «mente roja», quiere decir una mente desnuda, pura o sincera.
3. Proveniente del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto. Véase SL 1.106.
4. *Monjin*, literalmente «preguntar [cómo es alguien]», en la práctica quiere decir inclinarse con las palmas de las manos juntas (*gassho-monjin*) o con la mano izquierda enroscada sobre el pulgar y la derecha cubriendo el dorso de esta (*shasshu-monjin*). Véase también el capítulo 55, «Darani».
5. Proveniente del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto. Véase SL 1.74.
6. *Ta-enso*. En un poema citado en el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho», el Maestro Nāgārjuna proclama que su cuerpo manifiesta *en-getsu-so*, «la redondez de la luna». Aquí, al igual que en dicho capítulo, «redonda» no solo quiere decir circular, sino real.
7. Las palabras del Maestro Suibi Mugaku. Véase el *Shinji-shobogenzo* parte 1, nº 71.
8. *Jiho* significa «la dirección de [mí] mismo», es decir, «esta dirección» o «este lugar concreto».
9. *Jo, ju, e, ku*, «creación, existencia, destrucción, vacuidad», alude a la idea de que hay cuatro *kalpas* (el de la creación, la existencia, la destrucción y la vacuidad) entre el establecimiento de un mundo y el siguiente.
10. *Shiku*. Alude al sistema filosófico llamado *shiku-funbetsu*, «discriminación en cuatro líneas»: 1) *u*, «existencia», «ser» o «tener», y 2) *mu*, «inexistencia», «ausencia» o «estar sin», sugieren dos aproximaciones opuestas (la afirmativa y la negativa) en relación con la descripción de la realidad. 3) *Yaku-u yaku-mu*, «tanto la existencia como la inexistencia», representa la realidad concreta como una inclusión de ambas perspectivas. 4) *Hi-u hi-mu*, «ni existencia ni inexistencia», expresa la realidad manifestándose más allá de la afirmación y la negación.
11. El Maestro Chosha Keishin (muerto en el año 868), sucesor del Maestro Nansen Fugan.
12. La palabra sánscrita *pārivrājaka* (literalmente «caminante») se utilizaba para aquellos mendigos errantes que eran de la casta de los brahamanes, y *śramaṇa* (literalmente «luchador»), para los que no lo eran. El Buddha, sin embargo, aplicó este último término a los monjes budistas. Así, *śramaṇa* se refiere tanto a un practicante diligente como a un monje. Esta cita de las palabras del Maestro Chosha y las siguientes aparecen juntas en el *Keitokudentoroku*, capítulo 10. Véase también el capítulo 36 (volumen 2), «Komyo».
13. *Asui ni fushoku su*. El Buddha dijo: «Poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana. Yo los transmito a Mahākāśyapa» (véase el capítulo 68, «Udonge»). Aquí el Maestro Dogen sustituyó «Mahākāśyapa» por *asui*, «cualquiera». *Asui* quiere decir «¿quién?» o «cualquiera», y una persona en el estado que no puede expresarse con palabras. *Fushoku*, o *fuzoku*, aquí significa «pertenece», pero en las palabras del Buddha quiere decir «transmito».

14. *Nyokyo-ta-gen*. Véase el capítulo 33 (volumen 2), «Kannon».
15. *Kajo*, como adverbio, quiere decir «cada día» y, como sustantivo, «la vida de cada día» o «el estado normal». Véase el capítulo 64, «Kajo».
16. *Jin* aquí significa «límite».
17. *Jin* aquí quiere decir «hasta el límite» o «todas».
18. La frase completa es: *kono juppo, mujin naru ga yue ni, jinjuppo nari. Mujin* significa «sin límite» y *jinjuppo*, «las diez direcciones hasta el límite», es decir «todas las diez direcciones». Irónicamente, por tanto, esta frase dice que las diez direcciones que están sin *jin* (=límite) son *jin* (=todas).
19. La palabra sánscrita *saindhava*, que quiere decir «producto de la cuenca del río Indo», simboliza ambigüedad o inclusividad. Una parábola contenida en el *Mahāparinirvāṇa-sūtra* habla de un sabio sirviente que podía averiguar lo que el rey quería (sal, una olla, agua o un caballo), con tan solo escuchar la petición de «*saindhava*» de este. Véase el capítulo 81 (volumen 4), «O-saku-sendaba».
20. Alude a la leyenda de que después de que el Buddha naciera dio siete pasos en cada una de las cuatro direcciones y, señalando al cielo con una mano y al suelo con la otra, dijo: «En los cielos y bajo los cielos, solo yo soy el Honrado por el Mundo». La fuente original no ha sido localizada. Véase también el capítulo 50, «Shoho-jisso».
21. *Jiko no komyo* significa «la luminosidad del sí mismo» o «mi propia luminosidad».
22. Tener perlas negras en lugar de ojos quiere decir no estar sobreexcitado. La misma expresión se cita en el capítulo 28 (volumen 2), «Butsu-kojo-no-ji», párrafo 65, pero la fuente original no ha sido localizada.
23. *Heki-men-rai-taike-soken*, «el rostro habiéndose dividido, encontrándose con grandes maestros», sugiere la aparición de una cara nueva, haber trascendido los desequilibrios convencionales y la entrada concreta en el mundo real de los *buddhas*. La expresión está escrita en el estilo de una frase redactada en chino, pero la fuente no ha sido localizada. Lo mismo ocurre con el resto de las expresiones entre comillas en lo que queda del párrafo.
24. *Ko*[*no*] *kan* [*ni*] *tsui*[*te*] *ezu* [*suru*], «giro mi cabeza adhiriéndome a este compañero», quiere decir «giro la cabeza por mí mismo».
25. *Mosaku-fujaku*, literalmente «ir a tientas sin tocar», sugiere inocencia o un esfuerzo inmaduro.
26. *Zairi*, tomado de las palabras del Maestro Chosha, sugiere la existencia concreta.
27. Las cuatro frases del párrafo ejemplifican el progreso de los pensamientos del Maestro Dogen hacia las cuatro filosofías del sujeto, el objeto, la síntesis en la acción y la realidad ordinaria.
28. Devolver el coste de las sandalias de paja de uno quiere decir ganarse el sustento o ser eficaz. Véase también el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho», párrafo 73.
29. El Maestro Gensha Shibi (835-907). Gran Maestro Shuitsu es su título póstumo.
30. *Keitokudentoroku*, capítulo 18; *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 15. Véase también el capítulo 4 (volumen 1), «Ikka-no-myoju».
31. *Ichijakusu* se refiere a una piedra colocada en el juego del *go*.

32. El Maestro Esshu Kempo (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Tozan Ryokai.
33. *Ikkaku [o] kaku [su]*, literalmente «dibujar un dibujo», en este contexto sugiere que el maestro hizo un círculo en el suelo con su bastón y dijo que los *bhagavats* de las diez direcciones existían dentro de este.
34. *Gotoegen*, capítulo 13. Véase también el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 37.
35. Las frases anteriores han considerado el significado de los conceptos de la historia. La presente afirma la existencia concreta de un bastón.
36. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
37. Es decir, 1243.

Capítulo 61

Kenbutsu

Encontrarse con *buddha*

Comentario: *ken* significa «ver», «encontrarse con» o «realizar el estado de» y *butsu*, «*buddha*» o «*buddhas*». Por tanto, *kenbutsu* quiere decir «encontrarse con *buddha*» o «encontrarse con *buddhas*». Para encontrarse con *buddhas* es necesario primero convertirse en uno, ya que estos solo pueden verse entre ellos. En el presente capítulo, el Maestro Dogen explica dicha situación y su verdadero significado.

****

[23] El Buddha Śākyamuni se dirige a la gran asamblea: «Si vemos [tanto] las muchas formas como [su] no-forma, inmediatamente nos encontramos con el Tathāgata».[1]

«Ver las muchas formas» y «ver [su] no-forma», tal y como se ha descrito ahora, es una experiencia corporal liberada, y, por tanto, es «encontrarse con el Tathāgata». La realización en la cual este ojo de encontrarse con el Buddha está ya abierto en la experiencia es llamada «encontrarse con *buddha*».[2] La Vía vigorosa [llamada] «el ojo de encontrarse con el Buddha» es los ojos participando en *buddha*. Cuando vemos en otros nuestro propio

buddha, y cuando vemos nuestro propio *buddha* fuera de los *buddhas*,[3] aunque todas las cosas sean una maraña, el haber aprendido «encontrarse con *buddha*» en la práctica, el buscar y realizar «encontrarse con *buddha*», el liberarse de «encontrarse con *buddha*», el lograr el estado vívido de «encontrarse con *buddha*» y el estar utilizando el «encontrarse con *buddha*» son la manifestación real de *buddhas* con la cara del sol[4] y la manifestación de los *buddhas* con la cara de la luna. Encontrarse con *buddha* así, en todos los casos, es encontrarse con un *buddha* cuyos rostros son ilimitados, cuyo cuerpo es ilimitado, cuya mente es ilimitada y cuyas manos y ojos son ilimitados. El esfuerzo en buscar la verdad y el dominio de la experiencia del estado [del Buddha], los cuales estamos realizando hasta las puntas de los dedos de los pies en el presente y hemos continuado desde el establecimiento de la mente y [desde] el primer paso dado: todos son los ojos vívidos y los huesos vívidos, y la médula recorriendo el encontrarse con *buddha*. Siendo esto así, la totalidad del mundo del sí mismo y la totalidad de los mundos en otras direcciones, este individuo y aquel individuo son todos igualmente el esfuerzo de encontrarse con *buddha*. Cuando la gente sin los ojos de aprender en la práctica toma las palabras del Tathāgata «si vemos las muchas formas [y su] no-forma [...]», piensa que «ver las muchas formas como no-forma es justamente ver al Tathāgata». Dicho de otra manera, piensan que las palabras describen el ver las muchas formas no como formas, sino como el Tathāgata. Verdaderamente, una facción de pequeños pensadores [inevitablemente] estudiará las palabras así, pero la realidad de las palabras que el Buddha pretendía [mostrar] no es así. Recuerda, el ver las muchas formas y el ver [su] no-forma es encontrarse con el Tathāgata inmediatamente. Está el Tathāgata y está el no-Tathāgata.[5]

[26] El Maestro Zen Dai Hogen[6] del templo Seiryo-in dice: «Si vemos las muchas formas [como] no-forma, entonces no nos estamos encontrando con el Tathāgata».[7]

Esta expresión de ahora de Dai Hogen es una expresión en el estado de encontrarse con *buddha*. En ella, está la expresión de Hogen y está la expresión de encontrarse con *buddha*: conversando, llegan a competir cabeza-con-cabeza y se dan la mano cooperando. Deberíamos escuchar la expresión

de Hogen con los oídos y deberíamos escuchar la expresión de encontrarse con *buddha* con los ojos. Al mismo tiempo, [los estudiantes] del pasado que han aprendido este principio en la práctica han pensado lo siguiente: «Las muchas formas son la forma del Tathāgata, y no hay un ejemplo de ellas que se haya mezclado con una forma que no sea la forma del Tathāgata. Nunca deberíamos ver esta forma concreta como no-forma. Verla como no-forma es "abandonar al padre y huir"».[8] Han aseverado: «Puesto que esta forma concreta es justamente la forma del Tathāgata, decimos que las muchas formas deberían ser las muchas formas». Este es verdaderamente un discurso supremo del Gran Vehículo y la experiencia de los maestros de muchos distritos. Determinando decisivamente que es así, deberíamos confiar en ello y experimentarlo. No te equivoques al seguir el viento al este y al oeste. «Las muchas formas son la forma del Tathāgata; no [son] no-forma»: investigando esto y encontrándonos con *buddha*, determinando esto y experimentando el convencimiento, deberíamos recibirlo y conservarlo, y deberíamos recitarlo y hacernos completamente versados en ello. Al hacerlo, deberíamos verlo y escucharlo incesantemente con nuestros propios oídos y ojos, deberíamos liberarnos de ello a través de nuestro propio cuerpo, mente, huesos y médula, y deberíamos clarificarlo a través de nuestras propias montañas [y nuestros propios] ríos y universo. Tal es la acción de aprender el estado de los patriarcas budistas. No pienses que, puesto que es tu propio discurso y conducta, no puede clarificar tus propios ojos. Siendo transformados por nuestras propias palabras de transformación,[9] nos liberamos de la visión de nuestra propia transformación en un patriarca budista. Este es el estado de cada día de los patriarcas budistas. Por tanto, hay solamente una manera de comprender el estado en la experiencia, es decir, «las muchas formas ya son no-forma y la no-forma es justamente las muchas formas». Puesto que la no-forma es las muchas formas, la no-forma es verdaderamente no-forma. Deberíamos aprender en la práctica que tanto la forma llamada «no-forma» como la forma llamada «las muchas formas» son la forma del Tathāgata.[10] En la casa de aprender en la práctica hay dos tipos de textos: los sutras que se ven y los sutras que no se ven. Esto es lo que los ojos en el estado vívido aprenden en la práctica. Si nunca hemos experimentado el estado definitivo de ponernos ante los ojos y leer estos textos, [nuestros ojos] no son ojos

que experimenten lo definitivo. Si [los ojos] no son ojos que experimentan lo definitivo, [el estado] no es encontrarse con *buddha*. Al encontrarse con *buddha* están las muchas formas que se ven y la no-forma que se ve; el estado es «no comprendo el Dharma del Buddha».[11] En el no encontrarse con *buddha* hay muchas formas que no se ven y [está] la no-forma que no se ve, cuyo estado «lo ha realizado la gente que comprende el Dharma del Buddha». La expresión, que es «el ochenta o noventa por ciento de la realización», es así. Al mismo tiempo, en relación con esta «única gran causa»,[12] deberíamos decir además «si vemos las muchas formas como la forma real, inmediatamente nos encontramos con el Tathāgata». Una expresión así existe completamente por la virtud de la influencia del Buddha Śākyamuni: no es la piel, la carne, los huesos ni la médula de ninguna otra figura que no sea esta.

[31] En aquel tiempo, el Buddha Śākyamuni, en el pico del Buitre,[13] se dirige a la gran asamblea a través del Bodhisattva Rey de la Medicina:

> *Si estamos cerca de un profesor del Dharma,*
> *instantáneamente logramos la vía del* bodhisattva.
> *Y si aprendemos siguiendo a este profesor,*
> *somos capaces de encontrarnos con* buddhas *[tan numerosos]*
> *como las arenas del Ganges.*[14]

«Estar cerca de un profesor del Dharma» describe los ocho años del Segundo Patriarca de servir a su maestro, después de lo cual consigue la médula con todo su brazo.[15] Describe los quince años de búsqueda de la verdad de Nangaku.[16] Lograr la médula del maestro es llamado «estar cerca». «La vía del *bodhisattva*» es «yo siendo así y tú también siendo así».[17] Es «instantáneamente lograr» una ilimitadamente abundante maraña de acción. «El logro instantáneo» no es la adquisición de aquello que se ha manifestado desde los tiempos antiguos, no es el primer logro de aquello que nunca antes ha sucedido y no es el redondeo de un estado amorfo que existe en el presente. Liberarse del logro de «estar cerca» es llamado «logro instantáneo». Por tanto, todo logro es «el logro instantáneo».[18] En relación con «aprender siguiendo a este profesor», ser como un asistente es el antiguo ejemplo, y

deberíamos investigarlo. Justo en el instante de esta acción, la experiencia directa de «ser capaz de encontrarse» está presente. En ese estado «nos encontramos con *buddhas* [tan numerosos] como las arenas del Ganges». Los *buddhas* [tan numerosos] como las arenas del Ganges son justamente ejemplos particulares del estado de actividad vigorosa en sí. No corras arrastrándote para encontrarte con *buddhas* [tan numerosos] como las arenas del Ganges. Primero aplícate en «aprender a seguir a un profesor». «Aprender siguiendo a un profesor» es «lograr la visión búdica».[19]

[34] El Buddha Śākyamuni se dirige a [los miembros de] la asamblea, todos los cuales están experimentando la verdad del *bodhi*:

> *Penetrando profundamente en el estado equilibrado de* dhyāna,
> *[nos] encontramos con los buddhas de las diez direcciones.*[20]

Todo el universo es profundo porque está «en las tierras búdicas de las diez direcciones».[21] No es ancho, ni grande, ni pequeño, ni estrecho. Cuando actuamos, «actuamos siguiendo las circunstancias».[22] Esto se llama «inclusión completa». Esta [acción] no tiene dos metros, dos metros y medio ni tres metros: es la inclusión completa sin exterior, y es la única palabra «penetrar». Y este «penetrar profundamente» es «el estado equilibrado de *dhyāna*». «Penetrar profundamente el estado equilibrado de *dhyāna*» es «encontrarse con los *buddhas* de las diez direcciones». Puesto que él es capaz de existir –«penetrando profundamente en este lugar, sin nadie que le toque»–,[23] se encuentra con «los *buddhas* de las diez direcciones». Puesto que «él no lo recibirá aunque yo lo tome»,[24] los *buddhas* de las diez direcciones existen. La «penetración profunda» no puede manifestarse durante mucho, mucho tiempo.[25] «Encontrarse con los *buddhas* de las diez direcciones» es justamente «ver a un Tathāgata reclinarse».[26] Es imposible entrar o salir de «el estado equilibrado de *dhyāna*».[27] En el presente momento de encontrarnos con *buddha* no necesitamos esforzarnos más para deshacernos de la duda, ni temiendo al verdadero dragón ni desconfiando de él. Nos encontramos con *buddha* basándonos en encontrarnos con *buddha*, y por tanto penetramos profundamente en el estado equilibrado de *dhyāna* basándonos

en el estado equilibrado de *dhyāna*. Esta verdad del estado equilibrado de *dhyāna*, el encontrarse con *buddha*, la penetración profunda, etcétera, no la produjo la gente en el pasado que podía considerarla ociosamente y luego pasó a la gente de hoy, y no es una innovación del presente. Más bien, una verdad como esta es inevitable. Todas las transmisiones de la verdad y las recepciones de la conducta son así. La iniciación de las causas y la consecución de los efectos son así.

[37] El Buddha Śākyamuni se dirige al Bodhisattva Virtud Universal:[28] «Si hay alguien que reciba y mantenga, lea y recite, recuerde correctamente, practique y copie este Sutra de la Flor del Dharma, debemos saber que esta persona está encontrándose con el Buddha Śākyamuni y escuchando este sutra como si viniera de la boca del Buddha».[29]

En general, todos los *buddhas* dicen que «encontrarse con el Buddha Śākyamuni» y realizar el estado del Buddha Śākyamuni es realizar la verdad y convertirse en *buddha*. Tal conducta de los *buddhas* se obtiene originalmente mediante cada una de estas siete prácticas. Una persona que realiza las siete prácticas es «esa persona» a quien «deberíamos conocer»,[30] y es «la misma persona aquí y ahora tal y como ella es».[31] Puesto que esto es justamente el estado en el cual nos encontramos con el Buddha Śākyamuni, es directamente «escuchar este sutra como si viniera de la boca del Buddha». El Buddha Śākyamuni, desde que se ha encontrado con el Buddha Śākyamuni, es el Buddha Śākyamuni. Por tanto, la forma de su lengua envuelve universalmente [el mundo de] tres mil [mundos]: ¿qué montaña u océano podría ser distinto de los sutras del Buddha? Por esta razón, «la misma persona aquí y ahora» que [lo] copia se está encontrando solamente con el Buddha Śākyamuni. «La boca del Buddha» está constantemente abierta a lo largo de la miríada de épocas: ¿qué instante podría ser distinto de los sutras? Por este motivo, el practicante que recibe y conserva los sutras se está encontrando únicamente con el Buddha Śākyamuni. La virtud no solo de los ojos y los oídos, sino también de la nariz, etcétera, puede también ser así.[32] La parte delantera y la trasera, la izquierda y la derecha, el tomar y el dejar [y] un momento del presente también son así. Hemos nacido para experimentar «este sutra»[33] del presente: ¿cómo podríamos no regocijarnos por estar

encontrándonos con el Buddha Śākyamuni? La vida es un encuentro con el Buddha Śākyamuni. La gente que, estimulando el cuerpo-y-mente, «recibe y mantiene, lee y recita, recuerda correctamente, practica y copia este Sutra de la Flor del Dharma» puede [ya] «estarse encontrando con el Buddha Śākyamuni». Ellos están «escuchando este sutra como si viniera de la boca del Buddha»: ¿quién podría no competir por escucharlo? Aquellos que no tienen prisa y no se aplican son seres vivos desgraciados sin felicidad ni sabiduría. Uno que «practica» es «esa persona de quien deberíamos saber que se está encontrando con el Buddha Śākyamuni».

[39] El Buddha Śākyamuni se dirige a la gran asamblea: «Si los buenos hijos y las buenas hijas, escuchando mi proclamación de la eternidad de la vida [del Tathāgata], confían en ella y la comprenden con una mente profunda, verán al Buddha existiendo constantemente en el monte Gṛdhrakūṭa rodeado de una asamblea de grandes *bodhisattvas* y muchos *śrāvakas*, y proclamando el Dharma, y verán este mundo *sahā* con su tierra de lapislázuli, equilibrada, normal y correcta».[34]

Esta «mente profunda» significa «este mundo *sahā*». «Confianza y comprensión»[35] quiere decir el lugar del que no se puede escapar. ¿Quién podría no confiar en las palabras de la verdad real[36] del Buddha ni comprenderlas? El que nos hayamos encontrado con este sutra es una circunstancia oportuna en la que deberíamos confiar y [que deberíamos] comprender. Para con una mente profunda confiar en esta Flor del Dharma y comprenderla, y para con una mente profunda confiar en la eternidad de la vida [del Tathāgata] y comprenderla,[37] hemos anhelado nacer en este reino *sahā*. El poder místico del Tathāgata,[38] el poder de su compasión y el poder de la eternidad de su vida son capaces, por medio de la mente, de hacernos confiar y comprender; son capaces, por medio del cuerpo, de hacernos confiar y comprender; son capaces, por medio de los patriarcas budistas, de hacernos confiar y comprender; son capaces, por medio de todos los *dharmas*, de hacernos confiar y comprender; son capaces, por medio de la forma real, de hacernos confiar y comprender; son capaces, por medio de la piel, la carne, los huesos y la médula, de hacernos confiar y comprender, y son capaces, por medio del vivir-y-morir y el ir-y-venir, de hacernos confiar y comprender. Estos ejemplos

de confianza y comprensión son el estado de encontrarse con *buddha* en sí. Por tanto, claramente, cuando poseemos el ojo de la mente nos encontramos con el Buddha y cuando logramos el ojo de la confianza y la comprensión nos encontramos con el Buddha. Que él hable no solo de «encontrarse con *buddha*» sino de ver su «existencia constante en el monte Gṛdhrakūṭa» puede querer decir que la existencia constante del monte Gṛdhrakūṭa es completamente la misma que la vida del Tathāgata. Siendo esto así, «ver al Buddha existiendo constantemente en el monte Gṛdhrakūṭa» describe la existencia constante, en el pasado, tanto del Tathāgata como del monte Gṛdhrakūṭa, y la existencia constante, en el futuro, tanto del Tathāgata como del monte Gṛdhrakūṭa.[39] Los *bodhisattvas* y *śrāvakas*, igualmente, pueden ser la existencia constante, y proclamar el Dharma también puede ser la existencia constante. Estamos examinando «el mundo *sahā* con su tierra de lapislázuli, equilibrada, normal y correcta». No te inquietes al mirar al mundo *sahā*: los lugares elevados están equilibrados siendo elevados y los lugares bajos están equilibrados siendo bajos.[40] Este suelo es tierra de lapislázuli.[41] No desdeñes los ojos que la ven como equilibrada, normal y correcta. La tierra en la cual el suelo es de lapislázuli es así. Si viéramos este suelo como distinto del lapislázuli, el monte Gṛdhrakūṭa no sería el monte Gṛdhrakūṭa y el Buddha Śākyamuni no sería el Buddha Śākyamuni. La confianza en que «la tierra es lapislázuli» y la comprensión de ello son justamente la forma de profunda confianza y comprensión y son el estado de encontrarse con *buddha* en sí.

[43] El Buddha Śākyamuni se dirige a la gran asamblea:

Y [cuando los seres vivos], con la mente no-dividida,
quieren encontrarse con buddha,
sin apegarse a su propio cuerpo y vida,
entonces yo, con muchos monjes,
aparecemos juntos en el pico del Buitre.[42]

La «incondicionalidad»[43] aquí descrita no es la incondicionalidad tratada por la persona común, los dos vehículos y similares. Es el estado incondicional de encontrarse con *buddha*. El estado incondicional de encontrarse

con *buddha* es «el pico del Buitre» y es «el acompañar muchos monjes». Cuando cada individuo presente despierta en secreto «el querer encontrarse con *buddha*», nosotros queremos encontrarnos con *buddha* a través de la concentración de la mente del pico del Buitre. Así que «la mente no-dividida» es, de hecho, «el pico del Buitre» en sí mismo. Y ¿cómo podría el cuerpo no-dividido no aparecer junto con la mente? ¿Cómo podría a la vez el estado no ser el cuerpo-y-mente no-dividido? Justamente igual que el cuerpo y la mente ya son así, también el curso de la vida y la vida son así. Por este motivo, abandonamos completamente nuestro propio «autoapego» al estado del pico del Buitre de solamente apegarse a la suprema verdad. Así, [el Buddha] expresa el estado en el cual «yo, con muchos monjes, aparecemos juntos en el pico del Buitre» como la mente no-dividida de encontrarse con *buddha*.

[44] El Buddha Śākyamuni se dirige a la gran asamblea:

Si proclaman este sutra,
justamente esto es encontrarse conmigo,
con el Tathāgata Abundantes Tesoros
y con muchos buddhas *transformados.*[44]

«La proclamación de este sutra» es «siempre vivo en este lugar [pero,] con poderes místicos, hago que los seres vivos que estén perturbados no me vean aunque esté cerca».[45] Este estado-Tathāgata de poderes místicos manifiestos y ocultos tiene la virtud de justamente esto ser encontrarse conmigo y con otros [*buddhas*].

[45] El Buddha Śākyamuni se dirige a la gran asamblea:

Uno que es capaz de conservar este sutra
ya se está encontrando conmigo,
y también se está encontrando con el Buddha Abundantes Tesoros
y aquellos [buddhas] *que son [mis] vástagos.*[46]

Puesto que es difícil conservar este sutra, el Tathāgata lo alienta constantemente. En el acontecimiento poco común que es «uno que conserva este sutra», el estado es justamente encontrarse con *buddha*. Claramente, si uno se está encontrando con *buddha*, uno está conservando el sutra, y uno que está conservando el sutra es uno que se está encontrando con *buddha*. Siendo esto así, incluso el escuchar un solo verso o una simple línea, y recibirlos y conservarlos, es ser capaz de encontrarse con el Buddha Śākyamuni, es ser capaz también de encontrarse con el Buddha Abundantes Tesoros, es encontrarse con los *buddhas* que son vástagos, es recibir la transmisión del tesoro del Dharma del Buddha, es lograr el ojo correcto del Buddha, es ser capaz de experimentar la vida del Buddha, es lograr el ojo del estado ascendente de *buddha*,[47] es lograr el cerebro y los ojos del Buddha y es lograr los agujeros de la nariz del Buddha.

[47] El Buddha Rey de la Constelación de la Flor de la Sabiduría con Voz de Trueno se dirige al Rey Resplandeciente:[48] «¡Recuerda, gran rey! Un buen consejero[49] es la gran causa por la cual somos educados y guiados para poder encontrarnos con *buddha* y establecer la voluntad para [la suprema verdad de] *anuttara samyaksaṃbodhi*».[50]

Las esteras de esta gran orden ahora [descrita] todavía no están enrolladas. Aunque hablamos de «los *buddhas* del pasado, el presente y el futuro», [este pasado, presente y futuro] no se puede comparar con los tres tiempos de la persona común. [En la orden del Buddha] lo que se llama «el pasado» son asuntos en la mente, «el presente» es un puño y «el futuro» son las proyecciones del cerebro. Siendo esto así, el Buddha Rey de la Constelación de la Flor de la Sabiduría con Voz de Trueno es un ejemplo de encontrarse con *buddha* realizado en la mente. Comúnmente entendido, el hablar de encontrarse con *buddha* es así. «Educación y guía» es encontrarse con *buddha*. Encontrarse con *buddha* es «establecer la voluntad para *anuttara samyaksaṃbodhi*». Y el establecimiento de la mente del *bodhi* es encontrarse con *buddha* siendo correcto al comienzo y [siendo] correcto al final.

[48] El Buddha Śākyamuni dice:

Los seres que practican todas las virtudes
y que son gentiles, simples y rectos
ven todos mi cuerpo
existiendo aquí y proclamando el Dharma.[51]

Lo que él llama «todas las virtudes» se está arrastrando por el barro y [está] permaneciendo en el agua, o [está] siguiendo las ondas y persiguiendo las olas.[52] Aquellos que practican esto son llamados «seres que son gentiles, simples y rectos» —«como yo también [lo] soy y tú también [lo] eres»[53]—. Han experimentado este estado de encontrarse con *buddha* dentro del barro y han experimentado este estado de encontrarse con *buddha* en las olas de la mente; [en consecuencia,] atestiguan [al Buddha] «existiendo aquí y proclamando el Dharma». Por otro lado, recientemente, en el gran reino de Song, los camaradas que se llaman a sí mismos «maestros zen» son numerosos. No conocen la longitud ni la anchura del Dharma del Buddha, y su experiencia es muy escasa. Apenas repitiendo como un loro dos o tres dichos de Rinzai o Unmon, han considerado que estos son toda la verdad del Dharma del Buddha. Si el Dharma del Buddha pudiera ser expresado perfectamente por dos o tres dichos de Rinzai o Unmon, el Dharma del Buddha no podría haber alcanzado el día presente. Es difícil llamar venerables a Rinzai y Unmon en el Dharma del Buddha. Cuánto menos venerables son los camaradas de hoy que son inferiores a Rinzai y Unmon: son chusma que no merece ser mencionada. Puesto que son demasiado ignorantes como para entender el significado de los sutras budistas por sí mismos, insultan arbitrariamente a los sutras budistas y se niegan a practicarlos y a aprenderlos. Deberíamos llamarlos restos flotantes en la corriente del no-budismo. No son los hijos ni los nietos de los patriarcas budistas. ¿Cuánto menos podrían llegar al límite del estado de encontrarse con *buddhas*? Son chusma que no puede ni lograr los principios de Confucio y Laozi. Ningún hijo en la casa de los patriarcas budistas debería encontrarse con aquellos camaradas que se llamen a sí mismos «maestros zen». Simplemente investiga en la práctica y realiza en la experiencia física los ojos que son el ojo de encontrarse con *buddha*.

[50] Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, cita lo siguiente: «El rey Prasenajit[54] le pregunta al Venerable Piṇḍola:[55] "He escuchado que el Venerable se ha encontrado con el Buddha íntimamente. ¿Es eso verdad, o no?". El Venerable, levantándose una ceja con la mano, indica la confirmación».

Mi difunto maestro elogia [a Piṇḍola] de la manera siguiente:

Al levantar[se] la ceja contesta la pregunta en parte.
Se ha encontrado con el Buddha íntimamente, sin ningún engaño mutuo.
A día de hoy merece ofrendas de las cuatro regiones.
La primavera está en los brotes de ciruelo, abrazada por el frío de la nieve.[56]

Este «encontrarse con *buddha*» no es ni encontrarnos con nuestro propio estado de *buddha* ni encontrarnos con *buddha* en los otros: es encontrarse con el Buddha. Puesto que una rama de flores de ciruelo se encuentra con una rama de flores de ciruelo, la apertura de las flores está clarificada perfectamente. El asunto de la cuestión del rey Prasenajit es preguntar si el Venerable ya se ha encontrado con *buddha* y si se ha convertido en un *buddha*. El Venerable, inequívocamente, [se] ha levantado una ceja. Esa es la verificación de encontrarse con *buddha*, mediante la cual nadie puede ser engañado, y hasta hoy no ha cesado: «el merecimiento de ofrendas»[57] [de Piṇḍola] es manifiesto [y está] sin ocultación. [Y sin embargo,] no podemos localizar su «encontrarse con *buddha*», que es una «experiencia íntima».[58] El encontrarse con *buddha* de aquel maestro de trescientos millones[59] es el encontrarse con *buddha* del presente: está más allá de ver los treinta y dos signos. ¿Quién podría estar lejos del estado de ver los treinta y dos signos?[60] Puede haber muchos tipos de seres humanos, dioses, *śrāvakas* y *pratyekabuddhas* que no conozcan este principio de encontrarse con *buddha*. Es igual, por ejemplo, cuando decimos que aquellos que levantan un espantamoscas son numerosos, pero que aquellos que levantan un espantamoscas no son muchos.[61] Estar encontrándose con *buddha* es haber sido realizado por el estado de *buddha*. Incluso aunque el sí mismo desee ocultarlo, el estado de encontrarse con *buddha* ya se ha escapado –este es el principio de encontrarse con *buddha*–. Deberíamos investigar detalladamente las características de este levantar[se] una ceja, haciendo el esfuerzo con cuerpos-y-mentes

tan numerosos como las arenas del Ganges. Incluso aunque hayamos vivido constantemente con el Buddha Śākyamuni, durante cien mil miríadas de *kalpas* de días y noches, si carecemos de la habilidad de levantar[se] una ceja, el estado no es el de encontrarse con *buddha*. Incluso aunque, después de más de dos mil años, estemos en un lugar lejano a más de cien mil kilómetros, si hemos realizado íntimamente la habilidad de levantar[se] una ceja, es la realización del estado del Buddha Śākyamuni que precede al Rey de la Vacuidad, es la realización de una rama de flores de ciruelo y es la realización de «los brotes de ciruelo» como primavera. Siendo esto así, «la íntima experiencia de encontrarse con *buddha*» es la realización de tres postraciones, juntando las manos e inclinándose, una cara iluminándose con una sonrisa, un puño emitiendo un tronido y unas piernas cruzadas sentándose en un cojín redondo.

[54] El Venerable Piṇḍola va a una gran reunión al palacio del rey Aśoka para la comida del mediodía. Después de distribuir incienso, el rey hace postraciones y le pregunta al Venerable: «He escuchado que el Venerable se ha encontrado íntimamente con el Buddha. ¿Es eso cierto, o no?».

El Venerable se rasca la ceja con la mano y dice: «¿Lo comprendes?».

El rey dice: «No lo comprendo».

El Venerable dice: «Cuando el Rey Dragón Anavatapta invitó al Buddha a una comida del mediodía, yo[62] también fui admitido entre aquel número».[63]

El asunto de la cuestión del rey Aśoka es que las palabras «¿es cierto que el Venerable se ha encontrado íntimamente con el Buddha?» preguntan si el Venerable ya es el Venerable. Después, inmediatamente el Venerable se rasca la ceja. Esto hace que el estado de encontrarse con *buddha* «aparezca en el mundo»;[64] hace que el acto de convertirse en *buddha* sea «experimentado íntimamente». Él dice: «Cuando el Rey Dragón Anavatapta invitó al Buddha a una comida del mediodía, yo también fui admitido entre aquel número». Recuerda, en una reunión de *buddhas*, «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*» pueden ser tan [abundantes como] «el arroz, el cáñamo, el bambú y las cañas»,[65] [pero los *śrāvakas* de] el cuarto efecto y los *pratyekabuddhas* no pueden ser admitidos. Incluso aunque [los *śrāvakas* de] el cuarto efecto y los *pratyekabuddhas* hayan llegado, no podemos contarlos

entre el número de *buddhas*. El Venerable mismo ya ha declarado: «Cuando el Buddha fue invitado a una comida del mediodía, yo también estaba entre aquel número» –una expresión propia natural que ha surgido libremente–. El hecho de que se esté encontrando con *buddha* es evidente. «Invitar al Buddha» no solo quiere decir invitar al Buddha Śākyamuni, sino invitar a todos los incontables e ilimitados *buddhas* de los tres tiempos y las diez direcciones. Estar incluido en el número de *buddhas* invitados es el estado sin vacilación, y el estado más allá de la vacilación, de la experiencia íntima de encontrarse con *buddha*. La indicación de encontrarse con *buddha*, de encontrarse con un profesor, de encontrarse conmigo y de encontrarse contigo, en general, debería ser así. El Rey Dragón Anavatapta es el rey dragón del lago Anavatapta. El lago Anavatapta en este país es llamado el «Lago de no sufrimiento por el calor».

[61] El Maestro Zen Honei Ninyu[66] elogia [a Piṇḍola] de la manera siguiente:

> *Nuestro Buddha se encontró íntimamente con Piṇḍola,*
> *cuyas cejas eran largas, [cuyo] cabello [era] corto*
> *y [cuyos] ojos [eran] feroces.*
> *Incluso el rey Aśoka dudaba de él.*
> Oṃ maṇi śrī sūrya.[67]

Este elogio no es perfecto en su expresión, pero lo cito porque es una investigación relevante.[68]

[57] Al Gran Maestro Shinsai de Joshu,[69] según cuenta la historia, le pregunta un monje: «He escuchado que te encontraste íntimamente con Nansen. ¿Es eso cierto, o no?».

El maestro dice: «El distrito de Chinshu produce grandes rábanos».[70]

La expresión ahora realizada es la verificación de «encontrarse íntimamente con Nansen». No son ni palabras que digan algo ni palabras que no digan nada. No son ni palabras otorgadas desde arriba ni palabras del habla común. No es ni el levantar las cejas ni el rascarse las cejas. Es el encuentro íntimo con las cejas [de Nansen]. Incluso aunque [Joshu] sea un individuo[71]

de un talento excepcional, sin encontrarse íntimamente [con Nansen] no podría ser así. Esta historia de los grandes rábanos producidos en Chinshu es un relato del tiempo en el que el Gran Maestro Shinsai era el abad del templo Shinsai-in en los jardines Toka-en, en Chinshu. Más tarde se le dio el título de «Gran Maestro Shinsai». Puesto que así fue, recibió la auténtica transmisión del tesoro del verdadero ojo del Dharma de los patriarcas budistas desde su primera apertura en la experiencia del ojo de encontrarse con *buddha*. Cuando la auténtica transmisión del tesoro del verdadero ojo del Dharma está presente, la digna conducta de un *buddha* manifestando una actitud sencilla se realiza y el estado de encontrarse con *buddha*, en este lugar, es elevadísimo y magnificente.

Shobogenzo Kenbutsu

Proclamado a la asamblea en el monte Yamashibu, en los días primero y décimo noveno del décimo primer mes lunar en el invierno del primer año de Kangen.[72]

Notas

1. Cita proveniente del *Kongohannyaharamitsukyo* (Sutra del Diamante). *Shoso*, «muchas formas», se refiere a aquello que puede ser percibido por los sentidos y *hiso*, «no-forma», a lo que no, es decir, a la esencia.
2. *Kenbutsu*, literalmente «ver a Buddha», se refiere a la realización de toda la realidad del estado de acción llamado «*buddha*» y no a ver la forma del Buddha. *Ken* se ha traducido como «ver», «encontrarse», «manifestación real», «visión» y «realización» según el contexto.
3. Un ejemplo de ello podría ser dejar un templo budista y recibir ayuda de una persona laica que hace su trabajo diario.
4. *Jitsu-men-butsu-ken*. Cuando el Maestro Baso Doitsu se encontraba indispuesto, un monje le preguntó cómo estaba. El maestro respondió: «*Buddhas* con la cara del sol, *buddhas* con la cara de la luna». La historia se cita en el *Eiheikoroku*, volumen 9, nº 80.
5. En otras palabras, incluso el Buddha tenía tanto forma como no-forma.
6. El Maestro Hogen Bun`eki (885-958), sucesor del Maestro Rakan Keichin. Dai Hogen Zenji (Gran Maestro Zen Hogen) es su título póstumo.
7. *Wanshizenjigoroku*, capítulo 3. Tanto en las palabras del Buddha como en las del Maestro Hogen, los caracteres de la primera oración son idénticos, pero en el primer caso se leen *mo*[*shi*] *shoso* [*to*] *hi-so* [*to o*] *mi*[*re ba*]... y en el segundo, *mo*[*shi*] *shoso* [*wa*] *hi-so* [*nari to*] *mi* [*re ba*].
8. *Sha-fu tozei*. Alude al capítulo «Shinge» del Sutra del Loto. Véase SL 1.224.
9. *Ichitengo*, «palabra que gira». *Ichi* quiere decir «uno» o «todo» y *ten*, «girar» –como en *tenki* («punto de giro»)– y «movimiento» o «cambio» –como en *tenshin* («moverse [del punto A al B]» o «transformar el cuerpo de uno» [véase también la nota 18 del capítulo 62, «Hensan»])–. *Go* significa «palabra(s)». *Ichi* puede entenderse como que modifica a *ten* (siendo entonces *ichiten* «completa transformación») o a *go* (en cuyo caso *ichigo* significa «una palabra»). Véanse también el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo», párrafo 155, y el capítulo 76 (volumen 4), «Dai-shugyo».
10. Tanto el lado mental como el concreto son partes de la realidad.
11. Un monje le pregunta al Maestro Daikan Eno: «¿Qué gente logró la enseñanza de Obai?». El maestro dice [irónicamente]: «La gente que comprendió el Dharma del Buddha [intelectualmente] la logró». El monje dice: «¿La lograste tú, Maestro?». El maestro dice: «No la logré». El monje dice: «¿Por qué no la logró el maestro?». El maestro dice: «No comprendo el Dharma del Buddha». Véase el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 59.
12. *Ichidaiji-innen*, literalmente «una gran causa», se refiere a la cita del Sutra del Diamante. Al mismo tiempo, alude al pasaje del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto en el cual se dice que los *buddhas* aparecen en el mundo por una gran causa o un gran propósito, con el fin de hacer que los seres vivos revelen, muestren, realicen la sabiduría del Buddha y penetren en ella. Véase SL 1.88-90.

13. *Ryo-jusen*, «pico del Buitre Sagrado», representa el sánscrito Gṛdhrakūṭa, que literalmente significa «pico del Buitre». *Ryo*, «sagrado», que presumiblemente fue añadido en el paso del sánscrito al chino, se ha omitido en la traducción de este capítulo.
14. Las líneas finales del capítulo «Hosshi» del Sutra del Loto. Véase SL 2.166.
15. El Maestro Taiso Eka, el Segundo Patriarca de China. La leyenda cuenta que se cortó un brazo al comienzo de su práctica con el Maestro Bodhidharma. Más tarde recibió la confirmación con las palabras «tú has logrado mi médula». Véanse el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», y el capítulo 46, «Katto».
16. El Maestro Nangaku Ejo buscó la verdad durante quince años bajo el Maestro Daikan Eno.
17. *Go-yaku-nyoze, nyo-yaku-nyoze*, o «yo también soy así y tú también eres así». Alude a la célebre conversación entre el Maestro Daikan y el Maestro Nangaku citada en el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo», en el capítulo 62, «Hensan», etcétera.
18. En otras palabras, el logro real (la experiencia que no es restringida por conceptos inquietantes como «estar cerca») solo puede tener lugar en el instante presente.
19. *Toku-butsu-ken*, «lograr la realización búdica». La última línea de la cita dice *toku ken... butsu*, «ser capaz de encontrarse con *buddhas*...». Aquí, el Maestro Dogen invirtió el orden de los caracteres *ken* y *butsu*.
20. Proveniente del capítulo «Anrakugyo» del Sutra del Loto. Véase SL 2.282. El sujeto original en el Sutra del Loto es *kono kyo o yoman mono*, «una persona que lee este sutra».
21. *Juppo-butsudo-chu* alude a la referencia SL 1.106: «En las tierras búdicas de las diez direcciones,/tan solo existe el Único Vehículo del Dharma./No hay un segundo ni un tercero». En el Sutra del Loto, *chu* se utiliza aquí como la preposición «en», pero en los comentarios del Maestro Dogen se usa frecuentemente para referirse a «el interior de», «el contenido de» o «la realidad de». Véanse, por ejemplo, las palabras iniciales del capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke».
22. *Zuitako su* es una variación de la frase tradicional *zuitako*, la cual significa «seguir a otros completamente» o «seguir las circunstancias completamente». Esta última, que aparece, por ejemplo, en el capítulo 24 (volumen 2), «Bukkyo», párrafo 177, y en el capítulo 37 (volumen 2), «Shinjin-gakudo», párrafo 152, sugiere una actitud flexible.
23. *Shin-nyu-riko-munin-setsu-kyo* sugiere la independencia de una persona que está entregada en la acción. *Kyo, kare*, «a él» (omitido en esta traducción por redundante), es originalmente masculino. La frase está solo en caracteres chinos pero la fuente no ha sido localizada.
24. *Setsu-shi-shorai-ta-yaku-fu-ju* sugiere desapego. *Ta*, «él», «ella» o «el otro», originalmente tiene género neutro. Citado del *Wanshizenjigoroku*.
25. Esta expresión, *cho-cho shutsu*, literalmente «larga, larga manifestación», también aparece en el capítulo 3 (volumen 1), «Genjo-koan». En dicho capítulo, el Maestro Dogen dice que continuaremos manteniendo el estado de realización durante mucho tiempo (así como el sonido de una campana sigue después de

golpearla). Aquí, sin embargo, interpreta *nyu*, «penetrar», no como un estado duradero de haber penetrado, sino como la acción instantánea de penetrar.

26. Hace referencia a la historia del primer encuentro entre el Maestro Joshu Jushin y el Maestro Nansen Fugan. Véase el capítulo 35 (volumen 2), «Hakujushi».
27. En otras palabras, *dhyāna* es justamente el estado en el instante presente. Entrar, como acción, puede existir en el momento presente, pero entrar o salir de un estado, como un proceso a lo largo del tiempo, no.
28. Fugen, del sánscrito Samantabhadra. A menudo se le representa sobre un elefante blanco, como asistente del Buddha. Véase también el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke».
29. Proveniente del capítulo «Fugen-bosatsu-kanpotsu» («Aliento del Bodhisattva Virtud Universal») del Sutra del Loto. Véase SL 3.330.
30. *Tochi-zenin*, «deberíamos conocer a esa persona», está tomado directamente del Sutra del Loto. *Zenin*, «esa persona», quiere decir una persona concreta o real.
31. *Nyoze-tonin*. Esta es la variación característica del Maestro Dogen utilizando los caracteres que aparecen en el Sutra del Loto. *Nyoze*, empleado como adjetivo, quiere decir «tal y como es», y como sustantivo, «la realidad tal y como es» (véanse también el capítulo 17 [volumen 1], «Hokke-ten-hokke», y el capítulo 50, «Shoho-jisso»). *To* originalmente se refiere a «alcanzar el objetivo» o «acertar». Aquí enfatiza la existencia real del agente (masculino o femenino) en sí. En el Sutra del Loto, *to*, leído como *masa[ni]*, significa «debería». *Nin* quiere decir «persona» o «ser humano».
32. Por ejemplo, la virtud de encontrarse con el Buddha Śākyamuni no solo puede obtenerse al leer los sutras y escuchar su recitación, sino también al oler incienso, al saborear té, etcétera.
33. En el *Shobogenzo*, el Sutra del Loto y el universo en sí se identifican en las palabras *shikyo* o, como aquí, *shikyoten*, «este sutra».
34. Proveniente del capítulo «Funbetsu-kudoku» («Discriminación de las virtudes») del Sutra del Loto. Véase SL 3.56.
35. *Shinge*, «Confianza y comprensión», es el título del cuarto capítulo del Sutra del Loto.
36. *Jotai*, «verdad real», representa el significado del término sánscrito *bhūta*, que quiere decir «realmente acontecido», «verdadero» o «real». Véase el Glosario de términos en sánscrito.
37. *Nyorai-juryo*, «La vida del Tathāgata», es el título del décimo sexto capítulo del Sutra del Loto.
38. *Nyorai-jinriki*, «El poder místico del Tathāgata», es el título del vigésimo primer capítulo del Sutra del Loto.
39. No solo el Tathāgata es eterno, sino también la montaña concreta; y no solo la montaña concreta es real, sino también el Tathāgata.
40. El Maestro Kyozan Ejaku, siguiendo a su maestro Isan Reiyu, está preparando un nuevo campo de arroz. El Maestro Kyozan dice: «Este lugar así de bajo. Ese lugar así de elevado». El Maestro Isan dice: «El agua es capaz de hacer las cosas equilibradas. Lo equilibraremos simplemente con agua». El Maestro Kyozan dice: «No hay necesidad de depender del agua, Maestro. Los lugares

elevados están equilibrados siendo elevados y los lugares bajos están equilibrados siendo bajos». *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 23.

41. *Ruri*, del sánscrito *vaiḍūrya*, es una piedra semipreciosa de color azul celeste. En la antigua India se consideraba un símbolo de excelencia. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
42. Proveniente del capítulo «Nyorai-juryo» del Sutra del Loto. Véase SL 3.30.
43. *Isshin*, literalmente «una mente», traducido en la cita como «con la mente no-dividida».
44. Proveniente del capítulo «Ken-hoto» («Visión de la estupa preciosa») del Sutra del Loto. Véase SL 2.194. El capítulo describe incontables *buddhas* emanando del cuerpo del Buddha Śākyamuni y llegando de todas las direcciones para escuchar el Dharma. Estos *buddhas* son llamados *kebutsu*, «*buddhas* transformados», es decir, transformaciones del Buddha Śākyamuni.
45. Proveniente del capítulo «Nyorai-juryo» del Sutra del Loto. Véase SL 3.30.
46. Proveniente del capítulo «Nyorai-jinriki» («El poder místico del Tathāgata») del Sutra del Loto. Véase SL 3.162. *Bunshin*, «vástagos», quiere decir lo mismo que *kebutsu*, «*buddhas* transformados», en la cita previa.
47. *Butsu-kojo-gen* sugiere la actitud optimista que deriva de la práctica diaria de zazen. *Butsu-kojo*, «estado ascendente de *buddha*» o «ir más allá de *buddha*», expresa la práctica diaria continua de un practicante budista incluso antes de que haya realizado la verdad. En el capítulo 28 (volumen 2), «Butsu-kojo-no-ji», el Maestro Dogen explica el término de la manera siguiente: «Lo que se llama "el asunto del estado ascendente de *buddha*" significa haber llegado al estado de *buddha*, avanzar y encontrarse con *buddha* de nuevo». *Gen*, «ojo», expresa la actitud o el punto de vista budista en el cual está contenido todo el cuerpo-y-mente del practicante.
48. Myo-shogon-o, del sánscrito Śubhavyūharāja (Rey Resplandeciente).
49. *Zenchishiki*, del sánscrito *kalyāṇamitra*, en general se refiere a un profesor que imparte una guía práctica sobre cómo aplicar los principios del budismo en la vida cotidiana (véanse el capítulo 52, «Bukkyo», nota 3, y el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). En este episodio concreto del Sutra del Loto, el Rey Resplandeciente acaba de elogiar a sus propios hijos como «buenos consejeros» o «amigos en la virtud», por transformar su mente equivocada y hacer que pueda morar en el Dharma del Buddha y encontrarse con el Honrado por el Mundo.
50. Proveniente del capítulo «Myo-shogon-o-honji» del Sutra del Loto. Véase SL 3.306.
51. Proveniente del capítulo «Nyorai-juryo» del Sutra del Loto. Véase SL 3.32.
52. Los esfuerzos normales de la vida diaria.
53. *Go-yaku-nyoze, nyo-yaku-nyoze*. Las palabras del Maestro Daikan Eno al Maestro Nangaku Ejo. Véase la nota 17.
54. El rey Prasenajit era el gobernante del reino de Kośala y un seguidor de la orden del Buddha. Véanse también las notas del capítulo 59, «Baike».
55. Uno de los dieciséis *arhats* originales de la orden del Buddha. Ibid.
56. *Nyojooshogoroku*. También citado en el capítulo 59, «Baike».

57. *Ogu*. Leídos en el poema como *ku* [*ni*] *o*[*zu*], estos caracteres significan «merecer ofrendas». Al mismo tiempo, *ogu* representa el término sánscrito de reverencia *arhat*, que quiere decir «uno que merece». Muchos templos de Japón tienen imágenes de los dieciséis *arhats*, a los cuales se les sigue realizando ofrendas.
58. *Shinzo no kenbutsu*, «encontrarse con *buddha* como experiencia íntima», es la relación mutua entre sujeto y objeto, y, por tanto, no podemos presenciarla como un tercero. *Shin* significa «familiar» o «conocido», «íntimo» o «inmediato»; describe la ausencia de separación dentro de sujeto y objeto. *So*, *zo* quiere decir «anteriormente» o «que ha sucedido en el pasado»; en el poema, leído como *katsu*[*te*], su función es indicar el tiempo pasado, pero en el compuesto *shinzo* sugiere una experiencia. La frase *shinzo* también aparece en el capítulo 26 (volumen 2), «Daigo», párrafo 225 («experiencia conocida»); en el capítulo 36 (volumen 2), «Komyo», párrafo 121 («experiencia directa»), y en el capítulo 57, «Menju», párrafo 170 («conocidos para nosotros»).
59. Según la leyenda, Śrāvastī, la capital del reino de Kośala, tenía novecientos millones de habitantes, un tercio de los cuales eran budistas que estaban bajo el Venerable Piṇḍola.
60. Cualquiera podría ver la forma física del Buddha. El encuentro de Piṇḍola con el Buddha no solo era eso, sino también la realización del estado de *buddha*.
61. Muchos se proclaman a sí mismos profesores budistas, pero pocos enseñan el budismo verdaderamente.
62. *Hindo*, literalmente «pobre vía», es una expresión humilde utilizada por un monje budista. Las mismas palabras son empleadas por el Maestro Prajñātara en el capítulo 21 (volumen 1), «Kankin», párrafo 191.
63. *Aikuokyo* (Sutra del Rey Aśoka), capítulo 3.
64. *Shutsugen-o-se*. Estas palabras aparecen frecuentemente en el Sutra del Loto. Véase, por ejemplo, SL 1.88-90.
65. Las dos expresiones entre comillas provienen del Sutra del Loto. Véase SL 1.68 y 1.72.
66. El Maestro Honei Ninyu (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Yogi Hoe. El poema proviene del *Honeininyuzenjigoroku*, la crónica de sus palabras contenida en un solo volumen.
67. *Oṃ* es un término sánscrito de confirmación a menudo situado al comienzo de la fórmula budista de seis sílabas llamada *vidyā ṣaḍakṣarī*. *Maṇi* quiere decir «joya», «gema» o «perla»; *śrī*, «luz difusa», y *sūrya*, «el sol». En el contexto de este poema, *oṃ maṇi śrī sūrya*, o «¡verdaderamente, una perla brilla como el sol!», sugiere la confirmación respetuosa del autor al Maestro Piṇḍola.
68. *Shuko no sangaku*. *Shu*, *omomuki* quiere decir «significado» o «esencia», y *ko*, *mu*[*kau*], «dirigir hacia». De modo que *shuko no* aquí significa «ser relevante para». En japonés moderno, el compuesto *shuko* se traduce como «plan», «idea», «diseño», «esquema» o «dispositivo». Al mismo tiempo, como término tradicional que representa el sánscrito *pratipādana* (véase el Glosario de términos en sánscrito), *shuko* a veces se refiere a la acción en sí o la conducta en el mundo. Este sentido aparece, por ejemplo, en el *Fukanzazengi*, donde se dice

shuko sarani kore hyojo naru mono nari, «las acciones son equilibradas y constantes» o «las tareas son equilibradas y constantes».

69. El Maestro Joshu Jushin (778-897), sucesor del Maestro Nansen Fugan. Shinsai-in era el nombre de su templo, y Gran Maestro Shinsai, su título póstumo.
70. *Kosonshukugoroku*, capítulo 13.
71. *Doppo. Doku* significa «solo», «solitario» o «independiente» y *ho*, «paso» o «paseo». En el capítulo 49, «Butsudo», párrafo 186, el Maestro Dogen describe la singular excelencia del Maestro Seigen Gyoshi elogiandole como *sho-jinsoku no doppo*, literalmente «un paso solitario de un verdadero pie místico».
72. Es decir, 1243.

Capítulo 62

Hensan

Exploración exhaustiva

Comentario: *hen* significa «por todas partes» o «extensamente» y *san*, «visitar» o «estudiar mediante la experiencia». Originalmente, *hensan* describía la costumbre que tenían los monjes budistas de viajar para buscar maestros excelentes que satisfacieran sus inquietudes. Pero, según el Maestro Dogen, esta expresión, «exploración exhaustiva», no se realiza viajando, sino mediante el estudio meticuloso del estado budista con un verdadero maestro. En este capítulo, por tanto, explica el verdadero significado de *hensan*.

****

[61] La gran verdad de los patriarcas budistas es la exploración del último estado completamente, es «no haber cuerdas bajo los pies»[1] y es «la aparición de nubes bajo los pies».[2] Sin embargo, aunque sea así, «la apertura de las flores es la existencia del mundo»[3] y «siempre soy astuto en este lugar concreto».[4] Por este motivo, «un melón dulce, hasta el rabo, es dulce. Una calabaza amarga, hasta la raíz, es amarga».[5] La dulzura de la dulzura, hasta el rabo, es dulce. Hemos estado explorando en la práctica[6] el estado así.

[62] El Gran Maestro Shuitsu[7] de la montaña Genshazan, según cuenta la historia, es convocado por Seppo, quien le dice al maestro: «¡Bi del *dhūta*![8] ¿Por qué no vas a explorar extensamente?». El Maestro [Gensha] dice: «Bodhidharma no vino a las Tierras del Este, el Segundo Patriarca no fue a la India en el oeste».[9] Seppo confirma esto profundamente.[10]

El principio del estado de exploración exhaustiva aquí descrito es la exploración de una voltereta; es la verdad sagrada, al mismo tiempo, sin ser practicada. «¿Cómo podría tener grados o categorías?».[11]

Cuando el Maestro Zen Nangaku Daie[12] visita por primera vez[13] al *buddha* eterno de la montaña Sokei,[14] el *buddha* eterno dice: «Esto es algo que llega así».[15] La exploración exhaustiva [de Nangaku] de esta bola de barro continúa en total durante ocho años. Finalmente, expresa la conclusión[16] de su exploración exhaustiva al *buddha* eterno diciendo: «Ejo ha comprendido [por qué], cuando vine por primera vez, el maestro recibió a Ejo con [la enseñanza] "esto es algo que llega así"».

El *buddha* eterno Sokei dice: «¿Cómo lo comprendes?».

Entonces Daie dice: «Describir una cosa no alcanza el objetivo». Esta es la realización de la exploración exhaustiva y la realización de ocho años.

El *buddha* eterno Sokei pregunta: «¿Confías en la práctica-y-experiencia, o no?».

Daie dice: «No es que no haya práctica-y-experiencia, sino que mancharla es imposible».

Luego Sokei dice: «Yo soy así, tú también eres así y los *buddhas* y patriarcas de la India eran también así».[17]

Después de esto, [Nangaku] explora exhaustivamente el estado durante otros ocho años. Contando de principio a fin, son quince años de exploración exhaustiva. [Su] «llegar así» es la exploración exhaustiva. [Su] abrir la sala [del Buddha] y encontrarse con los *buddhas* y patriarcas, en [la realización de que] «describir una cosa no alcanza el objetivo», sigue siendo la exploración de «ser también así». Desde que ha penetrado y mirado el cuadro, ha explorado exhaustivamente el estado en sesenta y cinco cientos de miles de miríadas de *koṭis* de transformaciones del cuerpo.[18] No consideramos el entrar ociosamente en un monasterio y abandonar otro monasterio como la exploración exhaustiva. Consideramos el descubrimiento con todos los ojos

como la exploración exhaustiva. Consideramos el logro de lo definitivo a través de la acción como la exploración exhaustiva. Ver hasta el final cómo de gruesa es la piel de la cara: esto es la exploración exhaustiva.

[66] El propósito de la expresión de Seppo sobre la exploración exhaustiva no es originalmente ni alentar [a Gensha] a que deje la montaña ni alentarle a viajar al norte o al sur: es promover la exploración exhaustiva que Gensha expresa como «Bodhidharma no vino a las Tierras del Este, el Segundo Patriarca no fue a la India en el oeste». Es como decir, por ejemplo: «¿Cómo podría no ser [esto] la exploración exhaustiva?». El decir Gensha que Bodhidharma no vino a las Tierras del Este no es una expresión arbitraria sobre el venir y a pesar de todo no venir: es la verdad de que la Tierra está sin un centímetro de tierra. Lo que llamamos «Bodhidharma» es un caso agudo del elemento vital.[19] Incluso aunque todas las Tierras del Este surgieran en la mayor medida posible y le esperaran a él, eso no afectaría al movimiento de su propio cuerpo[20] –ni de hecho tampoco a su darse la vuelta en la corriente de las palabras [de otros]–.[21] Puesto que no viene a las Tierras del Este, mira a las Tierras del Este a la cara. Aunque las Tierras del Este se encuentren con el rostro de un *buddha* y el rostro de un patriarca, no es que él haya venido a las Tierras del Este: es que ha asido el estado de un patriarca budista y ha perdido [sus propios] agujeros de la nariz. En resumen, la tierra está más allá del este y el oeste, y el este y el oeste no están conectados con la tierra. «El Segundo Patriarca no fue a la India en el oeste»: al explorar exhaustivamente la India, no va a la India. Si el Segundo Patriarca va a la India, [su estado] es [solamente] el haber perdido un brazo.[22] Ahora, ¿por qué no va a la India el Segundo Patriarca? No va a la India porque ha brotado dentro de los ojos azules [de Bodhidharma]. Si no hubiera brotado dentro de esos ojos azules, hubiera ido sin falta a la India. Consideramos el sacarle los ojos a Bodhidharma como la exploración exhaustiva. Ir a la India en el oeste y venir a las Tierras del Este no son la exploración exhaustiva. No consideramos el ir a Tendai[23] o a Nangaku,[24] o viajar a Godai[25] o a los cielos, como la exploración exhaustiva. Si no nos liberamos de los cuatro océanos y los cinco lagos,[26] ni vemos a través de ellos, el estado no es la exploración exhaustiva. El visitar los cuatro océanos y los cinco lagos no hace que los cuatro océanos ni los cinco lagos experimenten la exploración

exhaustiva, sino que solo la hacen resbaladiza en el camino y resbaladiza debajo de los pies, haciendo así que olvidemos la exploración exhaustiva. En general, puesto que vemos como exploración exhaustiva para explorar hasta el final que «todo el universo en las diez direcciones es el cuerpo humano real»,[27] podemos investigar el estado real en el cual «Bodhidharma no vino a las Tierras del Este y el Segundo Patriarca no fue a la India en el oeste». La exploración exhaustiva es una piedra grande siendo grande y una piedra pequeña siendo pequeña. Es, sin molestar a las piedras, dejar que las grandes se experimenten a ellas mismas y dejar que las pequeñas se experimenten a ellas mismas. Experimentar cien mil miríadas de cosas en cien mil miríadas de lugares aún no es la exploración exhaustiva. El desempeño de cien mil miríadas de transformaciones corporales dentro de la corriente de media palabra: esto es la exploración exhaustiva. Por ejemplo, trabajar la tierra y solamente trabajar la tierra es la exploración exhaustiva. Pasar de trabajar una vez la tierra para trabajar una vez el cielo, trabajar una vez las cuatro regiones y los ocho aspectos, no es la exploración exhaustiva. La exploración [por parte] de Tenryu[28] de Gutei,[29] y el logro del estado de un-dedo, es la exploración exhaustiva. «El solamente levantar un dedo de Gutei»[30] es la exploración exhaustiva.

[70] Gensha proclama a la asamblea: «Yo y el Viejo Maestro Śākyamuni hemos experimentado el mismo estado».[31]

Luego, un monje da un paso adelante y pregunta: «Me pregunto con qué persona te encontraste».

El maestro dice: «[Con] el tercer hijo de la familia Sha en un barco de pesca».[32]

La corrección de arriba abajo experimentada por «el Viejo Maestro Śākyamuni» es de manera natural la misma que la experiencia del Viejo Maestro Śākyamuni en sí. Y puesto que la corrección de arriba abajo experimentada por el Anciano Gensha es de manera natural la misma que la experiencia del Anciano Gensha en sí, el Viejo Maestro Śākyamuni y el Anciano Gensha están experimentando el mismo estado. El Viejo Maestro Śākyamuni y el Anciano Gensha están investigando hasta el límite la experiencia de la satisfacción y la experiencia de la insatisfacción: este es el principio de la exploración exhaustiva. Puesto que el Viejo Maestro

Śākyamuni experimenta el mismo estado que el Anciano Gensha, es el *buddha* eterno. Puesto que el Anciano Gensha está en el mismo estado que el Viejo Maestro Śākyamuni, es un descendiente. Deberíamos explorar exhaustivamente esta verdad en detalle. [Gensha se encuentra con] «el tercer hijo de la familia Sha, en un barco de pesca»: deberíamos clarificar este asunto y aprenderlo en la experiencia. Esto es, en otras palabras, esforzarse en explorar exhaustivamente el instante en el cual el Viejo Maestro Śākyamuni y el Anciano Gensha experimentan simultáneamente el mismo estado. El Anciano Gensha, que se ha encontrado con el tercer hijo de [la familia] Sha en un barco de pesca, está presente, y está experimentando el estado común. El tercer hijo de [la familia] Sha, que se ha encontrado con un hombre de cabeza afeitada en la montaña Genshazan, está presente, y está experimentando el estado común. Deberíamos permitirnos considerar, y deberíamos permitir que otros considerasen, la experiencia de la igualdad y la experiencia de la diferencia. El Anciano Gensha y el Viejo Maestro Śākyamuni están experimentando el mismo estado y [están] explorándolo exhaustivamente. Deberíamos explorar exhaustivamente, y deberíamos experimentar comúnmente, la verdad de que «el tercer hijo de Sha» y «yo» nos hemos encontrado con una «persona qué».[33] A menos que la verdad de la exploración exhaustiva sea en realidad manifiesta en el presente, la experiencia del sí mismo es imposible y la experiencia del sí mismo es insatisfactoria; la experiencia de los otros es imposible y la experiencia de los otros es insatisfactoria; la experiencia de «una persona» es imposible, la experiencia de «yo» es imposible, la experiencia de un puño es imposible y la experiencia del ojo es imposible –levantar el sí mismo pescando el sí mismo[34] es imposible y levantarse incluso antes de ser pescado es imposible–.[35] Cuando la exploración exhaustiva ya está realizada perfectamente, está libre de «la exploración exhaustiva»: «Cuando el mar está seco, no se ve el fondo; cuando los seres humanos mueren, no se conserva ningún rastro de su mente».[36] «El mar está seco» describe todo el mar habiéndose secado completamente. Al mismo tiempo, si el mar se ha secado, un «lecho marino» no se ve. Tanto «el no conservar ningún rastro» como «la completa conservación» están en la mente humana. Cuando los seres humanos morimos, nuestra mente no permanece: esto es debido a que hemos asido la muerte [donde] «la mente»

no permanece.[37] En consecuencia, podemos concluir que todo el ser humano es mente y toda la mente es un ser humano. Nosotros investigamos en la experiencia la parte de atrás y delante de cada pensamiento parcial semejante.

[74] Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, en una ocasión en la que los veteranos de la verdad de muchos distritos se habían reunido para solicitar su enseñanza formal en la sala del Dharma, da la siguiente enseñanza formal:

La gran verdad está sin puerta.
Brota más allá de nuestros cerebros.
Como espacio, trasciende cualquier camino.
[Sin embargo,] ya se ha metido dentro de los agujeros de la nariz de Seiryo.[38]
Encontrarse con ella así sería dañino para los imitadores de Gautama
y un seno de problemas para aquellos [imitadores] de Rinzai.
Sí...
Un gran maestro se tropieza bailando en la brisa de la primavera.
Cayendo en el asombro, las flores de albaricoque esparcen
un derroche de color carmesí.[39]

Para la enseñanza formal en la sala del Dharma, los veteranos de muchos distritos se han reunido en la época en la que mi difunto maestro, el *buddha* eterno, es el abad de Seiryoji en la ciudad de Kenkofu.[40] Que sean los «veteranos de la verdad» significa que han sido los discípulos del maestro o sus compañeros en el estrado de zazen. Aunque [sean] los maestros de muchos distritos, son, de este modo, sus viejos amigos. ¿Cómo podría no ser grande su número? Es una ocasión en la cual se han reunido para solicitar [al maestro] la enseñanza formal en la sala del Dharma. Los veteranos que carecen completamente de algo concreto que decir no están entre sus amigos, y no [están] entre aquel número de solicitantes amigos que, a pesar de ser grandes y valiosos por sí mismos, le sirven y solicitan [su enseñanza]. En general, el estado de exploración exhaustiva de mi difunto maestro está más allá de los maestros de otros distritos. En los últimos doscientos o trescientos años en la gran China Song, no ha habido un *buddha* eterno que se iguale a mi difunto maestro. «La gran verdad está sin puerta» describe cuatro mil o cinco mil

barrios de sauces[41] y veinte mil o treinta mil salas de música. Al «brotar» tales lugares con todo el cuerpo, no empleamos otros métodos distintos de «brotar más allá del cerebro» y «meternos dentro de los agujeros de la nariz». Ambos son el aprendizaje en la práctica. Aquellos que nunca han experimentado el brotar libres más allá del cerebro y nunca han experimentado la transformación del cuerpo dentro de los agujeros de la nariz no son gente que aprenda en la práctica y no son hombres de exploración exhaustiva. Deberíamos aprender el significado de «exploración exhaustiva» solamente bajo Gensha. Cuando el Cuarto Patriarca aprendió en la práctica durante nueve años bajo el Tercer Patriarca,[42] aquello fue justamente la exploración exhaustiva. El vivir solamente en el distrito Chiyo[43] del Maestro Zen Nansen [Fu]gan,[44] y el no abandonar las montañas durante unos insignificantes treinta años, fueron la exploración exhaustiva. Los esfuerzos para aprender en la práctica de Ungan, Dogo[45] y los demás, durante cuarenta años en la montaña Yakusan, fueron la exploración exhaustiva en sí misma. El Segundo Patriarca aprendió en la práctica durante ocho años en la montaña Suzan y exploró la piel, la carne, los huesos y la médula hasta el límite. La exploración exhaustiva es justamente sentarse y liberarse de cuerpo-y-mente. El estado en el instante presente en el cual ir es ir allí y venir es venir aquí, sin que haya brecha alguna entre ellos, es la exploración exhaustiva con todo el cuerpo y es todo el cuerpo de «la gran verdad». Para continuar, sobre la cabeza de Vairocana[46] está el estado sin emoción.[47] Y la realización decisiva del estado así es la conducta de un Vairocana. Cuando hemos dominado la exploración exhaustiva del «brotar», el estado es que una calabaza brota de una calabaza, y hemos visto, durante mucho tiempo, la parte superior de una calabaza como lugar de la práctica para distinguir el estado de *buddha*. La vida es como un hilo[48] y una calabaza realiza la exploración exhaustiva de una calabaza. Solamente hemos visto que levantar un tallo de hierba[49] es la exploración exhaustiva.

Shobogenzo Hensan

Proclamado a la asamblea en una choza en el pie de la montaña Yamashibu, en el vigésimo séptimo día del décimo primer mes lunar en el primer año de Kangen.[50]

Notas

1. En el capítulo 15 del *Keitokudentoroku* al Maestro Tozan le preguntan cuál es el significado de la acción. Este responde: «Directamente, no debería haber cuerdas bajo los pies». En China, a los pájaros capturados se les ataba una cuerda en las patas para impedir su vuelo, de modo que esta expresión sugiere estar libre de obstáculos. Véase también el capítulo 27 (volumen 2), «Zazenshin», párrafo 44.
2. El capítulo 3 del *Keitokudentoroku* dice: «Haradai, habiendo recibido reverentemente la instrucción del maestro, dijo: "Te ruego que me prestes tu poder místico". Después de que hubiera hablado, aparecieron nubes bajo sus pies». Esta última expresión sugiere la realización del poder místico concreto.
3. Estas palabras del vigésimo séptimo patriarca, el Maestro Prajñātara, citadas en el capítulo 2 del *Keitokudentoroku*, describen la unicidad en la realidad de los fenómenos (las flores) y la esencia (el mundo).
4. Las palabras del Maestro Tozan citadas del *Keitokudentoroku*, capítulo 15. Véanse también el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 55, y el capítulo 40 (volumen 2), «Gabyo», párrafo 211.
5. Las palabras del Maestro Engo Kokugon registradas en el volumen 2 del *Engozenjigoroku*.
6. «Explorando en la práctica» es *sangaku*, traducido habitualmente como «aprender en la práctica». *San*, traducido en el título del capítulo como «exploración», literalmente quiere decir «visita», pero no en un sentido turístico; incluye el significado de participar y experimentar algo, o entregarse a ello. Este carácter aparece muy frecuentemente en el *Shobogenzo*, por ejemplo en los compuestos *sangaku* («aprender en la práctica» o «aprender mediante la experiencia»), *sankyu* («investigar», «dominar en la práctica»), etcétera. El Maestro Dogen lo utilizaba como un prefijo para convertir un verbo en algo más sugerente en relación con el proceso real budista (es decir, no solamente para referirse a aprender conocimiento, sino a una condición del cuerpo-y-mente). Véanse también las notas del capítulo 57, «Menju», párrafo 183.
7. El Maestro Gensha Shibi (835-907), sucesor del Maestro Seppo Gison. Gran Maestro Shuitsu es su título póstumo.
8. Bizuda. Bi procede del nombre Shibi. Zuda es un apodo derivado de la palabra sánscrita *dūthā*, que significa «práctica dura o ascética». Los doce *dūthās* se enumeran en el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji». Véase también SL 2.310.
9. Era inevitable tanto que el Maestro Bodhidharma fuera a China como que el Segundo Patriarca de China, el Maestro Taiso Eka, permaneciera allí. Es decir, no siguieron sus intereses personales.
10. *Keitokudentoroku*, capítulo 18. Véase también el capítulo 4 (volumen 1), «Ikka-no-myoju».
11. *Nan no kaikyu ka kore aran* quiere decir, en otras palabras, «¿cómo es posible que exista cualquier subdivisión?». La frase sugiere el punto de vista holístico. La fuente china original de la cita no se ha localizado.

12. El Maestro Nangaku Ejo (677-744), sucesor del Maestro Daikan Eno. Maestro Zen Daie es su título póstumo.
13. *Sanzuru* en este caso incluye el sentido de entrar en la orden del maestro como un discípulo. Véase la nota 6.
14. El Maestro Daikan Eno (638-713), sucesor del Maestro Daiman Konin.
15. O «¿qué es eso que llega así?». Véanse las notas del capítulo 29 (volumen 2), «Inmo», párrafo 108.
16. *Ichi-jasuku*, «conclusión», representa literalmente la colocación de una piedra en el juego del *go*.
17. Esto aparece en el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 1. En aquella versión, el Maestro Daikan Eno dice: «Justamente este estar sin mancha es aquello que los *buddhas* custodian y desean. Tú eres así, yo también soy así y los patriarcas de la India eran también así».
18. *Tenshin* quiere decir transformar el estado físico de uno (por ejemplo, poniéndose el *kaṣāya*, yendo a caminar o escuchando palabras de transformación tales como: «¡Confía profundamente en causa y efecto!») y mover el cuerpo (de A a B) o cambiar el punto de vista.
19. El Maestro Bodhidharma no es solo un concepto abstracto.
20. *Tenshin*, como en la nota 18. El asunto aquí es la independencia de la acción del Maestro Bodhidharma.
21. *Gomyaku no honshin*, literalmente «dar la vuelta a su cuerpo en la corriente de las palabras» o «dar una voltereta en la mitad del discurso», sugiere una actitud muy flexible o adaptable.
22. El hecho de haberse cortado el brazo no tendría ningún sentido.
23. La montaña Tendai, en la provincia de Zhekiang, al este de China, donde el Maestro Tendai Chigi estableció el lugar de instrucción que acabó siendo la sede principal de la secta Tendai.
24. La montaña Nangaku está en la provincia de Hunan, al sureste del centro de China.
25. La montaña Godai se sitúa en la provincia de Shanxi, al norte de China.
26. Los cuatro océanos se refiere a los del norte, el sur, el este y el oeste. La definición de los cinco lagos ha ido cambiando a lo largo del tiempo.
27. En el capítulo 50, «Shoho-jisso», el Maestro Dogen atribuye esta expresión al Maestro Chosha Keishin.
28. El Maestro Koshu Tenryu (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Daibai Hojo. Es célebre por haber transmitido «un dedo zen» al Maestro Gutei.
29. El Maestro Gutei de la montaña Kinka (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Koshu Tenryu. Se dice que realizó la verdad al mostrarle este último un dedo (algo que, desde entonces, él mismo hacía para responder todas las preguntas).
30. *Gutei-yuo-ju-isshi*. Estos caracteres aparecen en el *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 46.
31. *Dosan*. *Do* quiere decir «el mismo». *San* funciona como en el título del capítulo. Véase la nota 6.
32. Es decir, con el propio Maestro Gensha. La historia aparece en el *Rentoeyo*, capítulo 23.

33. *Shimo-nin*, una persona cuyo estado no puede expresarse con palabras.
34. *Ji-cho-ji-jo. Ji*, como nombre o pronombre, significa «sí mismo», «yo mismo», «uno mismo», etcétera, y como adverbio, «por uno mismo» o «por sí mismo», es decir, «independientemente» o «de manera natural», «espontáneamente», etcétera. *Cho* quiere decir «pescar», como en las palabras del Maestro Gensha *chogyosen* («barco de pesca») y *jo*, «levantarse».
35. *Mi-cho-sen-jo*.
36. Estas son expresiones comunes que simbolizan un cambio total. En las frases siguientes el Maestro Dogen considera el significado budista de cada una.
37. Cuando realizamos el estado sin ilusión, el concepto «mente» no permanece.
38. Seiryo se refiere al propio Maestro Tendo.
39. *Nyojooshogoroku*, volumen 1.
40. Al sur del Nanking de hoy en día.
41. *Karyuko*, literalmente «barrio de flores y sauces», se refiere a la zona de las casas de placer, es decir, el barrio rojo.
42. El Cuarto Patriarca de China es el Maestro Daii Doshin. Su maestro, el Tercer Patriarca, es el Maestro Kanchi Sosan.
43. En la provincia actual de Anhui, al este de China.
44. El Maestro Nansen Fugan (748-834), sucesor del Maestro Baso Doitsu.
45. El Maestro Ungan Donjo (782-841) y el Maestro Dogo Enchi (769-835) eran dos de los miembros de la orden del Maestro Yakusan Igen.
46. *Biru-chojo-gyo* alude al *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 26: El emperador Shukuso [de la dinastía] Tang le pregunta al Maestro Nan`yo Echu: «¿Qué es el estado sin conflicto?». El maestro dice: «Caminar, ¡pisando la cabeza de Vairocana!». A Vairocana se le describe en el *Avatamsaka-sutra* como el gobernante de un reino de tiempo y espacio abundantes donde la totalidad de las cosas emiten luz y todo está contenido en todo lo demás.
47. En la historia «el estado sin conflicto» es *mujo-zanmai*, «el *samādhi* como el estado sin conflicto». «El estado sin emoción» es *mujo-zanmai*, «el *samādhi* como el estado sin emoción» (siendo aquí el carácter *jo* distinto del de la expresión anterior).
48. El Maestro Daiman Konin dijo: «La vida de una persona a quien se le ha entregado el manto es como si colgara de un hilo». En otras palabras, la vida de un patriarca budista es muy sincera. Véase el *Keitokudentoroku*, capítulo 3.
49. En el capítulo 69, «Hotsu-mujoshin», el Maestro Dogen habla de tomar un tallo de hierba y crear con él el cuerpo dorado de cinco metros (la imagen del Buddha). Aquí, «levantar un tallo de hierba» representa una acción concreta.
50. Es decir, 1243.

Capítulo 63

Ganzei

Los ojos

Comentario: *ganzei*, que significa «ojo» o «globos oculares», simboliza el punto de vista del Buddha Gautama, es decir, la perspectiva budista. En el presente capítulo, el Maestro Dogen explica el significado de este término, tan frecuente en el *Shobogenzo*, citando al Maestro Tendo Nyojo, al Maestro Ungan Donjo, al Maestro Tozan Ryokai y a otros maestros budistas.

****

[79] Si *koṭis* de mil miríadas de *kalpas* de aprendizaje en la práctica se juntan en un círculo feliz, eso serán ochenta y cuatro mil Ojos.[1]

[80] Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, cuando [es] el maestro de Zuiganji,[2] en la enseñanza formal en la sala del Dharma se dirige a la asamblea de la manera siguiente:

Puro el viento de otoño, luminosa la luna de otoño.
La Tierra, las montañas y los ríos están clarificados en el Ojo;

Zuigan parpadea y nos encontramos de nuevo.
Lanzando bastones y gritos alternativamente, ellos ponen a prueba al monje de manto remendado.[3]

«Poner a prueba al monje de manto remendado» quiere decir verificar si él es un *buddha* eterno. El centro del asunto es que [la Tierra, las montañas y los ríos] alternativamente lanzan bastones y gritos rápidamente hacia delante, y él le llama a esto «parpadeo».[4] El estado vigoroso así realizado es el Ojo. «Las montañas, los ríos y la Tierra» son un acontecimiento creativo, como la clara manifestación del Ojo, sin suceder. Este es el viento de otoño siendo puro, el cual es la madurez perfecta. Es la luna de otoño siendo luminosa, la cual es la inmadurez perfecta. El estado de pureza del viento de otoño está más allá de [toda] comparación incluso con los cuatro grandes océanos. El estado de luminosidad de la luna de otoño es más claro que mil soles y lunas. «La pureza» y «la luminosidad» son las montañas, los ríos y la Tierra que son el Ojo. «El monje de manto remendado» es un patriarca budista. Uno que –sin preferir la gran realización, sin preferir la no-realización y sin preferir el antes o después del brotar de la creación– es el Ojo en sí: este es un patriarca budista. «La verificación» es la clara manifestación del Ojo, es la realización de la ceguera[5] y es el Ojo vívido en sí mismo. «Encontrarse» es un encuentro mutuo.[6] Encontrarse, o el encuentro mutuo, es el Ojo siendo agudo y el Ojo siendo un rayo. En resumen, no pienses que todo el cuerpo es grande pero que todo el Ojo puede ser pequeño. Incluso aquellos que en las épocas pasadas eran considerados venerables y grandes han entendido que todo el cuerpo es grande pero que todo el Ojo es pequeño. Esto se debe a que nunca fueron dotados con el Ojo.

[83] El Gran Maestro Tozan Gohon,[7] mientras [está] en la orden de Ungan,[8] se encuentra a este haciendo sandalias, después de lo cual el maestro le dice a Ungan: «Te pido, maestro, el Ojo».

Ungan dice: «¿A quién le diste el tuyo?».

El maestro dice: «Yo no lo tengo».

Ungan dice: «Lo tienes. ¿A dónde lo estás dirigiendo?».

El maestro se queda sin palabras.

Ungan dice: «El estado de pedir el Ojo es el Ojo en sí, ¿no?».
El maestro dice: «Eso no es el Ojo».
Ungan critica esto.[9]

En consecuencia, aprendiendo en la práctica, cuando es completamente manifiesto, «pide el Ojo». Buscar la verdad en la sala de la nube, asistir a la enseñanza formal en la sala del Dharma y entrar en la habitación [para preguntar] en la sala de recepción del abad son pedir el Ojo. En general, el seguir a unos monjes al dejar una práctica y seguir a otros monjes al llegar a una práctica son el Ojo mismo de manera natural. La verdad de que el Ojo está más allá del sujeto y más allá del objeto es evidente. [La historia] dice que Tozan, ya, ha solicitado la instrucción[10] al «pedir el Ojo al maestro». Claramente, a uno que es subjetivo otros no le pedirán que los instruya, y uno que es objetivo no pedirá a otros que lo instruyan. [Ungan] enseña «¿a quién le diste el tuyo?». Hay veces en las que el estado es «el tuyo» y hay veces de «darlo a quien sea». [Tozan dice:] «Yo no lo tengo». Estas son palabras expresadas de manera natural por el Ojo en sí. Deberíamos investigar y aprender en la práctica tranquilamente el principio de la realización de palabras como estas. Ungan dice: «Lo tienes. ¿A dónde lo estás dirigiendo?». El Ojo de esta expresión es que el «no tener»[11] en «yo no lo tengo» es tenerlo y estar dirigiéndolo a algún sitio. Y estar dirigiéndolo a algún sitio es tenerlo. Deberíamos darnos cuenta de que la expresión es así. Tozan está sin palabras. Esto no es perplejidad. Es una norma que su conciencia kármica ha establecido independientemente. Ungan instruye: «El estado de pedir el Ojo es el Ojo en sí, ¿no?». Esta es una frase que guiña el Ojo. Es el estallido vívido del Ojo. El asunto aquí expresado por Ungan es que el Ojo pide el Ojo, el agua extrae el agua, las montañas se alinean con las montañas; vamos entre distintas clases de seres[12] y vivimos entre nuestra propia clase.[13] Tozan dice «eso no es el Ojo». Esto es el Ojo gritando por sí mismo. Donde el cuerpo, la mente, el reconocimiento intelectual, las formas y los grados que «no son el Ojo» están presentes, deberíamos encontrarnos con ese estado como el Ojo vívido manifestándose. Los *buddhas* de los tres tiempos, quedándose de pie en el suelo, han escuchado al Ojo girando la gran rueda del Dharma y proclamando la gran rueda del Dharma.[14] En conclusión, en el santuario interior de la investigación en la práctica

establecemos la mente, nos sometemos a la instrucción y experimentamos la gran verdad del *bodhi*, al brotar dentro del Ojo. Este Ojo no es, desde el principio, ni subjetivo ni objetivo. Puesto que no hay obstáculos de ningún tipo, un gran asunto como este está sin obstáculos. Por esta razón, un antepasado[15] dice: «¡Qué maravillosos son los *buddhas* en las diez direcciones! Justamente son, de manera original, las flores en nuestros ojos».[16] Lo que se expresa aquí es que los *buddhas* en las diez direcciones son el Ojo y las flores en el Ojo son los *buddhas* en las diez direcciones. Nuestros presentes pasos atrás y pasos adelante, sentándonos y durmiendo, puesto que han recibido el poder del Ojo en sí mismo, son todos así.[17] Son el retener y soltar dentro del Ojo.

[88] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, dice: «Sacando el Ojo de Bodhidharma, lo convierto en una bola de barro y golpeo a una persona». En voz alta, dice: «¡Sí! El mar se ha secado hasta el fondo. Las olas se elevan tanto que tocan el cielo».

Él presenta esta enseñanza a un mar de monjes[18] en los aposentos del abad de Seiryoji. Así que habla de «golpear a una persona»,[19] y esto es como decir «moldear a una persona». Debido al golpe, cada persona posee sus propias características. Él quiere decir, por ejemplo, que con el Ojo de Bodhidharma ha forjado a gente particular. Y ha forjado a gente. El sentido de «golpear a una persona» es así. Puesto que cada persona es una persona que se ha sentado[20] con el Ojo, un puño golpeando ahora a gente en la sala de la nube, un bastón golpeando a gente en la sala del Dharma y un palo de bambú y un espantamoscas golpeando a gente en los aposentos del abad son el Ojo de Bodhidharma en sí. Habiendo sacado el Ojo de Bodhidharma, [el Maestro Tendo] lo convierte en bolas de barro para golpear a personas, pero la gente de hoy llama a esto por nombres tales como «tener una entrevista y solicitar el beneficio [de la instrucción]», «enseñanza formal de la mañana y enseñanza informal de la mañana» o «sentarse y hacer el esfuerzo». ¿Qué clase de personas moldea él? «Los mares, secos hasta el fondo, y las elevadas olas tocan el cielo».[21]

[89] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, en la enseñanza formal en la sala del Dharma, elogia la realización de la verdad del Tathāgata diciendo:

Seis años tropezó con la maleza, el fantasma de un zorro salvaje.
Todo el cuerpo que brotó libre era justamente el estado de la maraña.
Perdió el Ojo y no tuvo ningún objeto de búsqueda.
Ahora engaña a la gente diciendo que fue iluminado por la estrella luminosa.

«Fue iluminado por la estrella luminosa» es el comentario de un espectador justo en el instante en el que [el Tathāgata] pierde el Ojo. Este es el estado enmarañado[22] de «todo el cuerpo» y así brotó fácilmente. El buscar el objeto que deberíamos buscar elimina la realización como un objeto de búsqueda. Y tampoco hay nada que buscar en la no-realización.

[90] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, en la enseñanza formal en la sala del Dharma, dice:

Es el momento en el que Gautama perdió el Ojo;
en la nieve, ¡un solo brote de flores de ciruelo!
Ahora cada lugar se ha convertido en una espina.
A pesar de todo, [me] río de los remolinos del viento de primavera.[23]

Para comentarlo resumidamente, los Ojos de Gautama no solo son uno, dos o tres. La «pérdida» ahora [descrita,] ¿a qué Ojo se refiere? Puede ser que haya un Ojo que sea llamado «perder el Ojo». En el estado así, por otra parte, hay un Ojo que es «un solo brote de flores de ciruelo en la nieve». Llevándole ventaja a la primavera, se filtra el espíritu de la primavera.

[92] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, en la enseñanza formal en la sala del Dharma, dice:

¡Días y semanas de lluvia torrencial!
¡Cielos completamente claros!
El croar de las ranas toro.
El canto de las lombrices de tierra.
Los buddhas eternos nunca han fallecido.

Están manifestando el Ojo de diamante.
¡Ah!
¡Lo complejo! ¡Lo complejo![24]

«El Ojo de diamante» es días y semanas de lluvia torrencial, es cielos completamente claros, es ranas croando y [es] lombrices cantando. Puesto que [los *buddhas* eternos] nunca han fallecido, son *buddhas* eternos. E incluso cuando los *buddhas* eternos fallecen, [su] fallecimiento nunca es igual que el de las personas que no son *buddha* eternos.

[93] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, en la enseñanza formal en la sala del Dharma, dice:

El sol en el sur se pone a lo lejos.
Dentro del Ojo brilla la luz.
Dentro de los agujeros de la nariz pasa la respiración.

La interminable continuación del presente, el solsticio de invierno y el día de Año Nuevo, la lejana puesta del sol y la luna: [todos] están libres de la conectividad. Tal es el brillo de la luz dentro del Ojo y la visión de las montañas en el sol. La forma digna de ser en tales circunstancias es así.

[94] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, mientras [está] en Jojiji en la ciudad de Rinan,[25] da la siguiente enseñanza formal en la sala del Dharma:

Esta mañana es la primera de la segunda luna.
Los ojos del espantamoscas están sobresaliendo;
tan luminosos como un espejo, tan negros como la laca japonesa.
Brotan instantáneamente
y se tragan el cosmos de un sorbo.
Sin embargo, los estudiantes de este monje
todavía están golpeándose contra las vallas
y [están] golpeándose contra los muros.
En conclusión, ¿qué?

Habiendo dado todo, me estoy riendo a carcajadas,
y dejo todo a los caprichos del viento de primavera.

El «golpearse contra las vallas y golpearse contra los muros» ahora descrito es la totalidad de las vallas golpeándose y la totalidad de los muros golpeándose. Ahí está este Ojo. «Esta mañana», «la segunda luna», «la primera»: cada una de estas son ejemplos del Ojo y son llamadas «ojos del espantamoscas». Puesto que brotan instantáneamente, es esta mañana. Puesto que se tragan el cosmos cientos de miles de veces, es la segunda luna. Un instante de dar todo es la primera. El estado vívido realizado de los ojos es así.

Shobogenzo Ganzei

Proclamado a la asamblea bajo el pico Yamashibu en Esshu,[26] *en el décimo séptimo día de la décimo segunda luna en el primer año de Kangen.*[27]

Notas

1. En general, *ganzei* se resalta con mayúsculas («Ojo») cuando el sentido budista es más destacado que el de los ojos físicos concretos.
2. En la provincia de Zhekiang, al este de China.
3. Esta y las siguientes citas de las palabras del Maestro Tendo provienen del *Nyojooshogoroku*, volumen 1.
4. *Tenkatsu*. *Ten* quiere decir dejar caer una gota o hacer un punto y *katsu*, ceguera en un ojo. *Tankatsu*, «parpadeo», sugiere, por tanto, la frescura instantánea de lo que se ve.
5. *Katsu*, véase la nota anterior.
6. *Soken wa soho nari*. En otras palabras, la expresión *soken* del Maestro Tendo, literalmente «verse mutuamente», no solo describe el sentido de la percepción, sino la reciprocidad de sujeto y objeto.
7. El Maestro Tozan Ryokai (807-869), sucesor del Maestro Ungan Donjo y el Décimo Primer Patriarca de China en el linaje del Maestro Dogen. Gran Maestro Gohon es su título póstumo.
8. El Maestro Ungan Donjo (782-841), sucesor del Maestro Yakusan Igen.
9. *Keitokudentoroku*, capítulo 14.
10. *Shin-eki* literalmente significa «solicitar el beneficio [de la instrucción de un maestro]». Véase el capítulo 21 (volumen 1), «Kankin», párrafo 219.
11. *Mu*, «no tener» o «estar sin», sugiere la condición equilibrada en la cual no hay nada superfluo ni nada de lo que se carece. Véase el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho».
12. *Irui-chu-gyo*, literalmente «ir entre seres extraños», es una expresión de acción independiente que aparece frecuentemente en el *Shobogenzo*. Véase, por ejemplo, el capítulo 4 (volumen 1), «Ikka-no-myoju», párrafo 101.
13. *Dorui-chu-sho*, «vivir entre la propia clase de uno», expresa la actitud budista desde el lado contrario (es decir, no solamente independencia, sino también identificación).
14. Seppo dice: «Los *buddhas* de los tres tiempos están dentro de la llama del fuego girando la gran rueda del Dharma». Gensha dice: «La llama está proclamando el Dharma para los *buddhas* de los tres tiempos, y los *buddhas* de los tres tiempos se quedan de pie en el suelo para escuchar» (*Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 88). El Maestro Dogen considera esta historia detalladamente en el capítulo 23 (volumen 2), «Gyobutsu-yuigi».
15. El Maestro Roya Ekaku (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Fun'yo Zensho.
16. Véase el capítulo 43, «Kuge», párrafo 49.
17. Todos están en el estado sin separación en sujeto y objeto.
18. *Kaishu*, literalmente «mar-asamblea» o «mar-*sangha*». La expresión sugiere el hecho de que no hay distinciones entre los miembros de una *sangha*.
19. *Ta-nin*. *Ta* significa «golpear», «pegar» o «amartillar» y *nin*, «ser humano», «persona» o «gente».

20. *Taza* significa «sentarse en zazen», como en la frase *shikantaza*, «simplemente sentarse». En este contexto, *ta* es un verbo que sugiere una acción concreta.
21. El Maestro Tendo moldeaba a gente que no estuviera preocupada por la impermanencia de la realidad.
22. *Katto*, también traducido como «lo complejo». Véase el capítulo 46, «Katto».
23. El mismo poema aparece en el capítulo 59, «Baike», párrafo 200.
24. *Katto*, véase la nota 22.
25. En la provincia de Zhekiang, al este de China.
26. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
27. Es decir, 1243.

Capítulo 64

Kajo

La vida diaria

Comentario: *ka* significa «hogar» o «casa» y *jo*, «común» o «diario». De modo que *kajo* quiere decir «lo diario» o «la vida diaria». A menudo la gente tiende a pensar que los asuntos religiosos deben ser distintos de la vida cotidiana, pues supuestamente son más sagrados y superiores. Pero para la filosofía budista esta diferencia no existe. Sin una vida ordinaria no puede haber budismo. En China, de hecho, se decía que el budismo justamente es vestirse y comerse la comida. En este capítulo, el Maestro Dogen explica el significado de *kajo* sobre la base budista.

****

[97] En general, en la casa de los patriarcas budistas, [el beber] té y [comerse] la comida son la vida diaria en sí. Esta conducta de [beber] té y [comerse] la comida ha sido transmitida durante mucho tiempo y se realiza en el presente. Así, la vívida actividad de [beber] té y [comerse] la comida de los patriarcas budistas ha llegado hasta nosotros.

[98] El Maestro [Do]kai[1] de la montaña Taiyozan le pregunta a Tosu:[2] «Las ideas y las palabras de un patriarca budista son como el té y las comidas. Más allá de esto, ¿hay otras palabras distintas con las que enseñar a la gente, o no?».

Tosu dice: «¡Di! La capital[3] está bajo el mando directo del emperador. ¿Hay también ahí alguna dependencia de [los antiguos gobernantes] U, To, Gyo y Shun,[4] o no?».

Taiyo está a punto de abrir la boca. Tosu cubre la boca del maestro con su espantamoscas y [le] dice: «En el momento en el que por primera vez estableciste la voluntad, ya merecías treinta golpes».

En esto, Taiyo logra la realización y hace postraciones. Después se marcha inmediatamente.

Tosu dice: «¡Vuelve un momento, Ācārya!».

Taiyo, no gira la cabeza finalmente.

Tosu dice: «¿Ha llegado el discípulo al estado sin duda?».

Manteniendo las manos sobre las orejas, Taiyo se marcha.[5]

[100] Así que deberíamos claramente mantener [la enseñanza de que] las ideas y las palabras de un patriarca budista son el té y las comidas de cada día de un patriarca budista, y basarnos en ella. El té ordinario y la simple comida en la vida diaria son las ideas y las palabras de un patriarca budista. Los patriarcas budistas hacen el té y las comidas, y el té y las comidas mantienen a los patriarcas budistas. Siendo esto así, no confiamos en ninguna energía de té o comidas que no sean estos [té y comidas], y nunca malgastamos la energía de un patriarca budista en estos [té y comidas]. «¿Hay también ahí alguna dependencia de U, To, Gyo y Shun, o no?». Deberíamos esforzarnos en aprender en la práctica esta manifestación de la visión. «Más allá de esto, ¿hay otras palabras distintas con las que enseñar a la gente, o no?». Deberíamos brotar en la experiencia desde el cerebro de esta cuestión. Deberíamos experimentar y observar en la experiencia si somos capaces de brotar o incapaces de brotar.

[101] El Gran Maestro Musai[6] de la choza Sekito-an, en la montaña Nangakuzan, dice:

Puse un techo de paja en una choza y estoy sin riqueza.
Habiéndo[me] terminado una comida, tranquilamente espero una siesta.[7]

«[Me] he terminado una comida» –[una experiencia] que él repite y repite, y vuelve a repetir– es la idea y las palabras de un patriarca budista que experimenta la comida. Uno que aún no [se] ha terminado una comida todavía no está satisfecho con la experiencia. Al mismo tiempo, esta verdad de «tranquilamente, habiéndo[me] terminado una comida» se realiza antes de una comida, se realiza durante una comida y se realiza después de una comida. Malinterpretar que, en la casa de «haber[se] terminado una comida» [siempre] está el comerse la comida es aprender en la práctica [solamente] cuatro o cinco puntos de cada diez.

[102] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, proclama a la asamblea:

> Recuerdo lo siguiente: «Un monje le pregunta a Hyakujo: "¿Qué es un milagro?". Hyakujo dice: "Sentarse solo en el pico Grande y Poderoso".[8] Monjes, no os alteréis. Dejad que el compañero se mate sentándose por un tiempo. Si alguien de repente fuera hoy a preguntar: "Ācārya [Nyo]jo, ¿qué es un milagro?", tan solo le diría: "¿Cómo podría algo ser un milagro?". Finalmente, ¿qué? Habiendo pasado el *pātra* de Joji[9] a Tendo, me como la comida».[10]

En la vida diaria de un patriarca budista siempre hay un milagro: ha sido llamado «sentarse solo en el pico Grande y Poderoso». Incluso aunque escuchemos ahora «dejad que el compañero se mate sentándose», [su sentada] sigue siendo un milagro. Y hay algo incluso más milagroso que eso: ha sido llamado «el *pātra* de Joji pasando a Tendo y comerse la comida». Un milagro, en todos los casos y para todas las personas, siempre es «comerse la comida».[11] Siendo esto así, «sentarse solo en el pico Grande y Poderoso» es justamente «comerse la comida». El *pātra* se utiliza para comerse la comida y lo que es usado para comerse la comida es el *pātra*. Por este motivo, [el maestro habla de] «el *pātra* de Joji» y [de] «Tendo comiéndose la comida».[12] Después de la satisfacción, hay reconocimiento de la comida. Después de

haberse comido completamente una comida, hay satisfacción. Después del reconocimiento, hay satisfacción con la comida, y después de la satisfacción aún hay el comerse la comida. Entonces, ahora, ¿qué es el *pātra*? En mi opinión, está más allá [de la descripción] «solamente es un trozo de madera» y no es «tan negro como la laca japonesa».[13] ¿Cómo podría ser una firme piedra? ¿Cómo podría ser un hombre de hierro? No tiene fondo[14] y no tiene agujeros de la nariz. Se traga el vacío de un sorbo y el vacío lo recibe con las manos juntas.

[105] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, en una ocasión, mientras se dirige a una asamblea en los aposentos del abad del templo Zuigan Jodo Zenin en Daishu,[15] dice: «Cuando el hambre llega, como; cuando el cansancio llega, duermo. Las forjas expanden el universo».

«El hambre llegando» es el estado vívido de una persona que ya ha comido. Para una persona que no ha experimentado el comer, el hambre es imposible. Así que recuerda, nosotros, para quienes el hambre puede ser un estado de cada día, somos, definitivamente, gente que «[se] ha terminado una comida». «El cansancio llegando» puede ser, además, el cansancio experimentado en el cansancio. Ha brotado libre de la parte superior del cerebro del cansancio. Por tanto, es un instante del presente cuando, en la vívida actividad a lo largo de todo el cuerpo, todo el cuerpo está completamente al revés. «Dormir» es el dormir que toma prestado los ojos del Buddha, los ojos del Dharma, los ojos de la sabiduría, los ojos de los patriarcas y los ojos de los pilares exteriores y las linternas de piedra.

[106] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, procediendo de Zuiganji, en Daishu, a su asignación en Jojiji en la ciudad de Rinanfu,[16] dice en la enseñanza formal en la sala del Dharma:

Medio año me comí la comida y me senté en el pico Banpo,
aislado por miles de miríadas de nieblas y nubes.
De repente, un tronido[17] resonó.
El color de la primavera en la capital es el carmesí
de las flores de albaricoque.[18]

La enseñanza de los patriarcas budistas que administraron la enseñanza durante la época del Buddha era, en todos los casos, «sentarse en el pico Banpo y comerse la comida». El dominio de la transmisión de la sabiduría y la vida del Buddha es justamente la realización del estado vívido de «comerse la comida». «Medio año de sentarse en el pico Banpo» es llamado «comerse la comida». «Las nieblas y nubes que acompañan» son incalculables. Aunque el «tronido» es «repentino», el «color de la primavera» de «las flores de albaricoque» no es otro que carmesí. «La capital» quiere decir cada ejemplo presente de sinceridad desnuda.[19] El estado inefable de estas situaciones es «comerse la comida». Banpo es el nombre del pico [sobre el cual se encuentra] Zuiganji.

[108] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, dirigiéndose en una ocasión a la asamblea en la sala del Buddha de Zuiganji, en la ciudad de Keigenfu,[20] en Minshu, dice:

La dorada y sutil forma[21]
es vestirse y comerse la comida.
Por eso es por lo que me inclino ante ti.[22]
Me duermo pronto y me levanto tarde.
Sí...
El hablar sobre lo profundo y el proclamar sobre lo sutil
son enormemente gratuitos.
Estate seriamente en guardia, no sea que una flor que gire te encienda.

En este instante, ya deberíamos haber visto a través de la pesada carga. «La dorada y sutil forma» describe el vestirse y comerse la comida. El vestirse y comerse la comida son la dorada y sutil forma. Nunca andes a tientas preguntando qué persona se viste y se come la comida. No digas que alguien más es la dorada y sutil forma. Entonces, tu estado será esta expresión de la verdad. [Uno a quien el maestro le dice] «por eso es por lo que me inclino ante ti» es así. Cuando ya he comenzado a comerme la comida, te inclinas con las manos juntas y te comes la comida. Puesto que estamos seriamente en guardia contra las flores que giran,[23] somos así.

[110] El Maestro Zen Enchi Daian[24] del templo Chokei-in en Fukushu, le dice a la asamblea en la enseñanza formal en la sala del Dharma:

Daian vivió durante treinta años en la montaña Isan,
comiendo la comida de Isan,
cagando la mierda de Isan,
sin estudiar el zen de Isan.
Simplemente vigilando a un búfalo de agua castrado.
Cuando se perdió en la hierba, lo arrastré.
Cuando invadió otro sembrado, lo azoté.
Aunque ya disciplinado durante mucho tiempo,
como una criatura lamentable, padeció los comentarios de la gente.
Ahora se ha convertido en un buey blanco en un campo abierto.[25]
Siempre está ante mí.
Está todo el día en un estado de manifiesta luminosidad.
Incluso aunque se le ahuyente, no se marcha.[26]

Deberíamos recibir y conservar claramente esta enseñanza. Treinta años de esfuerzo en una orden de patriarcas budistas son el comerse la comida, sin ninguna variedad de preocupaciones en absoluto. Cuando el estado vívido del comerse la comida se realiza, la supervisión de un búfalo de agua castrado es la norma de manera natural.

[112] El Gran Maestro Shinsai de Joshu[27] le pregunta a un monje recién llegado: «¿Has estado aquí antes?».

El monje dice: «Sí».

El maestro dice: «Toma un poco de té».

Más tarde le pregunta a otro monje: «¿Has estado aquí antes?».

El monje dice: «No, nunca».

El maestro dice: «Toma un poco de té».

Un jefe de la oficina del templo[28] le pregunta al maestro: «¿Por qué [le has dicho] "toma un poco de té" al monje que ha estado aquí antes y también [le has dicho] "toma un poco de té" al monje que nunca ha estado aquí antes?».

El maestro llama al jefe.

El jefe [le] responde.

El maestro dice: «Toma un poco de té».[29]

El «aquí» está más allá del cerebro, está más allá de los agujeros de la nariz y está más allá del distrito de Joshu. Puesto que brota libre del «aquí», «ya ha llegado aquí»[30] y «nunca ha estado aquí antes».[31] «Este lugar es el lugar donde existe lo inefable»,[32] pero lo tratan solamente como «habiendo llegado ya» y «nunca habiendo estado antes». Por este motivo, mi difunto maestro dice: «¿Qué persona en una torre pintada[33] o en una taberna podría llegar a encontrarse con Joshu y disfrutar del té de Joshu?». En resumen, la vida diaria de los patriarcas budistas no es otra cosa que beber té y comerse la comida.

Shobogenzo Kajo

Proclamado a la asamblea bajo el pico Yamashibu en el distrito de Etsu, en el décimo séptimo día del décimo segundo mes lunar en el primer año de Kangen.[34]

Notas

1. El Maestro Fuyo Dokai (1043-1118), sucesor del Maestro Tosu Gisei y el Décimo Octavo Patriarca de China en el linaje del Maestro Dogen.
2. El Maestro Tosu Gisei (1032-1083), sucesor del Maestro Taiyo Kyogen.
3. *Kan* literalmente quiere decir «la zona cercana a la capital gobernada directamente por el emperador», de modo que las palabras del Maestro Tosu son una perogrullada.
4. Los emperadores Gyo y Shun reinaron al final de la legendaria época de los cinco gobernantes (2852-2205 a. de C.). El emperador U (regente entre los años 2205 y 2197 a. de C.) fue el fundador de la dinastía Xia, y el emperador To (regente entre los años 1766 y 1753 a. de C.), el de la dinastía Shang.
5. *Rentoeyo*, capítulo 28.
6. El Maestro Sekito Kisen (700-790), sucesor del Maestro Seigen Gyoshi y el Octavo Patriarca de China en el linaje del Maestro Dogen.
7. *Keitokudentoroku*, capítulo 30.
8. Daiyuho, «pico Grande y Poderoso» es otro nombre para la montaña Hyakujozan, donde el Maestro Hyakujo tenía su orden.
9. El Maestro Tendo Nyojo dejó el templo Joji en 1225 para convertirse en el maestro del templo Tendo, y realizó la presente proclamación el día que fijó allí su residencia. El *pātra*, el bol o cuenco budista, es el tema del capítulo 78 (volumen 4), «Hatsu-u».
10. *Nyojooshogoroku*, volumen 2. También citado en el capítulo 78 (volumen 4), «Hatsu-u».
11. *Kippan*, «comerse la comida», se utiliza aquí como ejemplo representativo de una actividad diaria básica.
12. Joji y Tendo son tanto los nombres de los dos templos como los del Maestro Tendo Nyojo en sí. Joji-*hatsu-u*, literalmente «Joji-*pātra*», sugiere el bol no como una abstracción, sino como algo utilizado y realizado de hecho en la vida del maestro. Tendo-*kippan*, leído en la cita como «a Tendo, [me] como la comida», aquí significa «el comerse la comida [realizado por] Tendo». Es decir, el comerse la comida real.
13. *Koku-nyo-shitsu*, «tan negro como la laca japonesa», son palabras utilizadas por el mismo Maestro Tendo para describir el *hossu* o espantamoscas ceremonial (véase el capítulo 63, «Ganzei», párrafo 94). El Maestro Dogen está sugiriendo que el *pātra* es tan profundo que desafía cualquier descripción.
14. *Mutei* quiere decir «sin fondo» o «sin base», un atributo físico supuestamente propio del *pātra*, ya que es redondo en su punto de apoyo. Al mismo tiempo, el término *mutei* sugiere que el estado de este objeto es inescrutable o insondable.
15. Un distrito costero de la provincia de Zhekiang que rodea el mar Oriental de China.
16. También en la provincia de Zhekiang.
17. El tronido simboliza la invitación a convertirse en el maestro del templo Joji.
18. *Nyojooshogoroku*, volumen 1.

19. *Sekiseki-jojo*, literalmente «rojo-rojo ejemplo-ejemplo», es una variación de la expresión común *sekishin-henpen*, literalmente «roja mente fragmento-fragmento», es decir, sinceridad en todo momento. Véanse también el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo», párrafo 162, y el capítulo 37 (volumen 2), «Shinjingakudo», párrafo 156.
20. El Ningbo de hoy en día, al norte de Zhekiang.
21. Alude al color dorado del Buddha, una de sus treinta y dos características distintivas.
22. *Yo[tte] ware nanji o rai[su]*, «por tanto, me inclino ante ti», se cree que deriva de una historia relacionada con el Maestro Gensha Shibi, aunque no se ha localizado una fuente definitiva. El asunto es que, al realizar simples actos como vestirse y comerse la comida, maestro y discípulo están dotados con la misma virtud.
23. *Nenge*, «flores que giran», alude a la historia de la transmisión entre el Buddha y el Maestro Mahākāśyapa en el pico del Buitre (véase el capítulo 68, «Udonge»). Aquí es un ejemplo de un estímulo que podría influir en que un practicante se sintiera espiritual.
24. El Maestro Enchi Daian (793-883), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai. Se hizo monje bajo el Maestro Obaku y luego se unió a la orden del Maestro Hyakujo junto con el Maestro Isan Reiyu. Tras la muerte de este último, en el año 853, se convirtió en el maestro de la montaña Isan. Más tarde, se retiró al templo Chokei-in. Maestro Zen Enchi es su título póstumo.
25. Alude al Sutra del Loto. Véase SL 1.166.
26. *Keitokudentoroku*, capítulo 9.
27. El Maestro Joshu Jushin (778-897), sucesor del Maestro Nansen Fugan. El distrito de Joshu es la provincia de Hubei en la actualidad.
28. El *inju*, también llamado *kansu*, «prior», es uno de los oficiales principales de un templo. Se encarga de la administración general del monasterio.
29. *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 33; *Rentoeyo*, capítulo 6.
30. *So-to shikan* en la historia quiere decir «estado aquí antes», pero el significado literal de *to* es «llegar». Por tanto, *so-to shikan*, literalmente «llegado aquí antes» o «ya llegado aquí», sugiere el estado en el instante presente.
31. *Fu-so-to-shikan* «nunca estado aquí antes» o «nunca llegado aquí antes», también se refiere al instante presente.
32. En respuesta a la pregunta de Rinzai, Fuke vuelca una mesa de comedor. El Maestro Rinzai le dice: «¡Eres una persona muy ruda!». Fuke dice: «Este lugar es el lugar donde existe algo inefable. Defínelo como rudo o defínelo como refinado». *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 96. Véanse también las notas al capítulo 56, «Senmen», párrafo 124.
33. *Garo*, «torre pintada», sugiere un edificio lujoso e imponente.
34. Es decir, 1243.

Capítulo 65

Ryugin

El canto de los dragones

Comentario: *ryu* significa «dragón» y *gin*, «canto» o «gemido». Evidentemente, los dragones no son seres reales sino criaturas míticas, con lo cual resulta imposible que canten o giman. En la antigua China, la gente utilizaba el término *ryugin*, «el canto de los dragones», para simbolizar algo místico en la naturaleza o en el universo; por ejemplo, en la expresión *koboku ryugin*. *Koboku* quiere decir «árboles marchitos». Estas palabras sugieren la imagen de un paisaje solitario y desolado de árboles marchitos donde parece oírse algo que no es un sonido. Dicho concepto se introdujo más tarde en las explicaciones budistas. De este modo, el canto de los dragones simboliza algo no perceptible por los oídos, es decir, la quietud, la naturaleza, el universo o la realidad. Por un lado, el budismo no es simple misticismo y, por tanto, no debería creerse en «lo místico», pero, por otro, la realidad tampoco debería limitarse a la percepción sensorial. Sobre esta base, en el presente capítulo el Maestro Dogen explica el significado de «el canto de los dragones».

****

[116] Al Gran Maestro Jisai de la montaña Tosuzan en Joshu,[1] según cuenta la historia, le pregunta un monje: «Entre los árboles marchitos, ¿existe el canto de los dragones, o no?».

El maestro dice: «Yo digo que dentro de los cráneos existe el rugido del león».[2]

Hablar de árboles marchitos y ceniza muerta es la enseñanza original de los no-budistas, pero los árboles marchitos de los que hablan los no-budistas y los árboles marchitos[3] de los que hablan los patriarcas budistas pueden ser muy distintos. Incluso aunque los no-budistas hablen de árboles marchitos, no conocen los árboles marchitos; ¿cuánto menos podrían escuchar el canto de los dragones? Los no-budistas han pensado que los árboles marchitos podrían ser árboles en decadencia; han entendido que [los árboles marchitos] no pueden encontrarse con la primavera. Los árboles marchitos de los que hablan los patriarcas budistas están en el aprendizaje en la práctica de «el mar habiéndose secado».[4] El mar habiéndose secado es un árbol habiéndose marchitado, y un árbol habiéndose marchitado es [el estado vívido de] «encontrarse con la primavera». Un árbol que no es perturbado es el estado marchito. Los árboles de la montaña, los árboles del océano, los árboles del cielo y otros árboles del presente son justamente árboles marchitos. Incluso un retoño que brota es el canto de los dragones entre árboles marchitos. Incluso [un árbol] de cien mil miríadas de desentrañamientos es el descendiente de los árboles marchitos. La forma, la naturaleza, la sustancia y la energía del estado marchito son los tocones marchitos que los *buddhas* han descrito, y son distintos de los tocones marchitos –hay árboles en las montañas y los valles y hay árboles en los campos y los pueblos–. Los árboles en las montañas y los valles son normalmente llamados «pinos y robles». Los árboles en los campos y los pueblos son normalmente llamados «seres humanos y dioses». «Las hojas brotan de las raíces»:[5] llamamos a este estado «un patriarca budista». «La raíz y la rama deberían regresar a lo fundamental»:[6] esto es justamente el aprendizaje del estado. Lo que existe en el estado así es el largo cuerpo del Dharma de un árbol marchito o el corto cuerpo del Dharma de un árbol marchito. Aquellos que no son árboles marchitos nunca cantan el canto de los dragones, y aquellos distintos de los árboles marchitos no se deshacen de «el canto de los dragones». «Por más que muchas veces [este árbol marchito] se encuentre con la primavera, no cambia su mente»:[7] este es el canto de los dragones que se ha secado completamente. No pertenece a la escala de do, re, mi, fa, etcétera. Al mismo tiempo, do, re, mi, fa, etcétera, son dos o tres ejemplos primeros y últimos del

canto de los dragones. Siendo eso así, la expresión de este monje «entre los árboles marchitos, ¿existe el canto de los dragones, o no?», que ha sido realizada como una pregunta concreta por primera vez en incontables *kalpas*, es la realización de un comentario en sí.[8] Las palabras de Tosu «yo digo que dentro de los cráneos existe el rugido del león»[9] quieren decir «¿hay algo allí que esté cubierto?», [quieren decir] «el esfuerzo en frenarnos y promover a otros es incesante» [y quieren decir] «los cráneos están ensuciando todo el campo».

[119] Al Gran Maestro Shuto[10] de Kyogenji, según cuenta la historia, le pregunta un monje: «¿Qué es la verdad?».

El maestro dice: «El canto de los dragones entre árboles marchitos».

El monje dice: «No lo comprendo».[11]

El maestro dice: «Los ojos en los cráneos».

Después de eso, un monje le pregunta a Sekiso:[12] «¿Qué es el canto de los dragones entre árboles marchitos?».

[Seki]so dice: «Un rastro de júbilo todavía siendo conservado».

El monje dice: «¿Qué son los ojos en los cráneos?».

[Seki]so dice: «Un rastro de conciencia todavía siendo conservada».

En otra ocasión, un monje le pregunta a Sozan:[13] «¿Qué es el canto de los dragones entre árboles marchitos?».

[So]zan dice: «La línea de sangre siendo ininterrumpida».

El monje dice: «¿Qué son los ojos en los cráneos?».

[So]zan dice: «La sequedad siendo ilimitada».

El monje dice: «Me pregunto si hay alguien que sea capaz de escuchar[lo]».

[So]zan dice: «En toda la Tierra no hay nadie que no [lo] escuche».

El monje dice: «Me pregunto qué palabras canta el dragón».

[So]zan dice: «Incluso sin conocer las palabras, todos aquellos que [lo] escuchan comparten la pérdida».[14]

[121] Los escuchadores y los cantores que ahora estamos tratando están más allá del nivel de los cantores que cantan sobre dragones. Esta melodía es el canto de los dragones en sí. «Entre árboles marchitos» y «en los cráneos» están más allá del interior y el exterior y más allá del sí mismo y los otros:

son el instante presente y el instante de la eternidad. «Un rastro de júbilo todavía siendo conservado» es los cuernos creciendo más sobre una cabeza. «Un rastro de conciencia todavía siendo conservada» es la piel habiéndose mudado completamente. Las palabras de Sozan «la línea de sangre siendo ininterrumpida» describen la verdad siendo no-hostil y el cuerpo siendo girado en la mitad del discurso.[15] «La sequedad siendo ilimitada» es el mar habiéndose secado y el fondo sin ser alcanzado.[16] Puesto que no alcanzar el límite es la sequedad en sí,[17] en el estado de la sequedad continuamos secándonos.[18] Decir «¿hay alguien que [lo] escuche?» es como decir «¿hay alguien que no pueda?». «En toda la Tierra no hay nadie que no [lo] escuche». Me gustaría preguntar además: dejando de lado por un momento el «no hay nadie que no [lo] escuche», dime, antes que «toda la Tierra» exista, ¿dónde está entonces el canto de los dragones? ¡Habla inmediatamente! ¡Habla inmediatamente! «Me pregunto qué palabras cantan los dragones». Deberíamos realizar esta pregunta. El canto de los dragones es naturalmente un sonido siendo expresado, o un asunto siendo tomado, en el barro. Es el pase del aire dentro de los agujeros de la nariz. «No conocemos qué palabras son estas»[19] describe la existencia, en palabras, de los dragones. «Todos aquellos que [lo] escuchan comparten la pérdida»:[20] ¡qué triste es! El canto de los dragones que ha sido ahora realizado por Kyogen, Sekiso, Sozan y los otros se convierte en nubes y se convierte en agua.[21] Sin hablar de la verdad, sin hablar de los ojos de los cráneos, justamente este es el canto de los dragones en mil melodías y en diez mil melodías. «Un rastro de júbilo todavía siendo conservado» es el croar de las ranas toro. «Un rastro de conciencia todavía siendo conservado» es el canto de las lombrices de tierra. Confiando en este estado, «la línea de sangre es ininterrumpida» y una calabaza sucede a una calabaza. Puesto que «la sequedad es ilimitada», los pilares exteriores gestan y paren, y una linterna de piedra destaca sobre una linterna de piedra.[22]

SHOBOGENZO RYUGIN

Proclamado a la asamblea bajo el pico Yamashibu en el distrito de Etsu,[23] en el vigésimo quinto día del décimo segundo mes lunar en el primer año de Kangen.[24]

Notas

1. El Maestro Tosu Daido (819-914), sucesor del Maestro Suibi Mugaku. Gran Maestro Jisai es su título póstumo. La simplicidad de su vida en su distrito natal de Joshu (en la provincia actual de Anhui, al este de China) se menciona en el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 241. Véase también el capítulo 42, «Tsuki».
2. *Keitokudentoroku*, capítulo 15.
3. *Koboku*, «árboles marchitos» o «árboles muertos», en el budismo simboliza el estado vívido de la no-emoción, o gente en el estado vívido de la no-emoción. La sala de zazen de un templo budista a veces es llamada *koboku-do*, «sala del árbol marchito». Véase, por ejemplo, el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 241.
4. *Kaiko*, «el mar se ha secado», representa una situación real que ha cambiado por completo (véase también el capítulo 63, «Ganzei», párrafo 88). El carácter para «marchito» y «secado» es el mismo: *ko*.
5. *Ne ni yotte ha bunpu su*. Proveniente del poema *Sandokai* (Experimentar el estado) del Maestro Sekito Kisen.
6. *Honmatsu subekaraku shu ni kisu beshi*. Ibíd. *Honmatsu* quiere decir la raíz y la rama, medios y fines, sustancia y detalle o lo importante y lo trivial.
7. *Ikutabi ka haru ni au te kokoro o henze zu* es la segunda línea del siguiente poema del Maestro Daibai Hojo: «Un árbol marchito, deshecho y abandonado, en un bosque frío,/por más que muchas veces se encuentre con la primavera, no cambia su mente./Los leñadores de paso ni siquiera miran atrás./¿Por qué deberían estar dispuestos a buscarlo los animadores populares?». Véase el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 141.
8. *Wato* quiere decir *koan*, esto es, un comentario o historia en la cual se expresa la verdad. Véanse también las notas del capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo», párrafo 162, y el capítulo 36 (volumen 2), «Komyo», párrafo 126.
9. *Shishi-ku*, «el rugido del león», simboliza la enseñanza del Buddha.
10. El Maestro Kyogen Chikan (muerto en el año 818), sucesor el Maestro Isan Reiyu.
11. Esta línea sigue la versión del *Keitokudentoroku*. En el *Shinji-shobogenzo*, el monje dice: «¿Qué es una persona en el estado de la verdad?».
12. El Maestro Sekiso Keisho (807-888), sucesor del Maestro Dogo Enchi.
13. El Maestro Sozan Honjaku (840-901), sucesor del Maestro Tozan Ryokai.
14. Estas historias pueden encontrarse en el *Keitokudentoroku*, capítulo 17. Véase también el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 28.
15. *Gomyaku-ri-tenshin*, «transformar el cuerpo dentro de la corriente de las palabras», expresa flexibilidad (el mantenimiento de la pureza de la tradición budista no requiere una actitud luchadora o una perspectiva rígida).
16. *Kai-ko-fu-jin-tei*, «el mar se ha secado y no se alcanza ningún lecho marino», es una variación de la expresión *kai-ko-fu-ken-tei*, «el mar se ha secado y no se ve ningún lecho marino» (véase la nota 4, y también el capítulo 62, «Hensan»,

párrafo 70). En lugar de *fuken*, «no ver», el Maestro Dogen dice *fujin*, «no alcanzar el límite».

17. *Fujin-ze-kan. Fujin*, «no alcanzar el límite», sugiere el proceso budista como desapego a un resultado final. *Kan*, «sequedad», también sugiere desapego.
18. *Kanjo-yu-kan*, literalmente «sobre la sequedad, más sequedad».
19. *Mata-fuchi-ze-ka-shoku*, traducido en la historia como «incluso sin conocer las palabras...», es literalmente «incluso sin conocer que estos son qué capítulo y poema». *Ka-shoku*, «qué capítulo y poema» o «qué palabras», puede interpretarse como «palabras qué», es decir, palabras de lo inefable.
20. *Monsha-kai-so*, traducido en la historia como «todos aquellos que [lo] escuchan comparten la pérdida», literalmente es «aquellos que [lo] escuchan, todos se lamentan». *So* significa «lamentarse» o «perder a alguien». Al mismo tiempo, en el compuesto *soshitsu* quiere decir «perder». La frase *soshin-shitsumyo*, «perder el cuerpo y la vida», es una expresión irónica de lograr el estado de realización. Véase, por ejemplo, el capítulo 67, «Soshi-sairai-no-i», párrafo 149.
21. *Kumo o nashi, mizu o nasu*, «convertirse en nubes y convertirse en agua», representa el funcionamiento sin obstáculos de la naturaleza. En un poema en el capítulo 59, «Baike», párrafo 224, el Maestro Tendo Nyojo utiliza la frase «en el devenir de la lluvia y en el devenir de las nubes» para expresar la naturaleza en sí.
22. La expresión *toro-tai-toro*, literalmente «una linterna de piedra se opone a una linterna de piedra», hace referencia a uno de estos objetos existiendo manifiestamente tal y como es. *Toro* se aplica a dichos utensilios típicos de los jardines de estilo japonés y a otros muchos tipos de estos. Sin embargo, cuando el Maestro Dogen utiliza este término en el *Shobogenzo* se presupone que tiene en mente una linterna de piedra en el jardín de un templo budista.
23. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
24. Es decir, 1243.

Capítulo 66

Shunju

La primavera y el otoño

Comentario: *shun* significa «primavera» y *ju*, que proviene *shu*, «otoño». La expresión *shunju*, «la primavera y el otoño», simboliza las estaciones. En este capítulo, el Maestro Dogen describe la actitud budista en relación con el frío y el calor. Primero, cita una célebre conversación sobre ello entre el Maestro Tozan Ryokai y un monje, y después trata los comentarios al respecto de algunos maestros antiguos con el fin de explicar el verdadero sentido de la historia.

****

[127] Al Gran Maestro Tozan Gohon,[1] según cuenta la historia, le pregunta un monje: «Cuando el frío o el calor llegan, ¿cómo los evitamos?».

El maestro dice: «¿Por qué no vais al lugar sin frío ni calor?».

El monje dice: «¿Cuál es el lugar sin frío ni calor?».

El maestro dice: «Cuando hace frío, mata al *ācārya* con el frío.[2] Cuando hace calor, mata al *ācārya* con el calor».[3]

Muchos han comentado esta historia en el pasado y muchos deberían considerarla en el presente. Los patriarcas budistas la han experimentado y aquellos que la han experimentado son patriarcas budistas. Muchos patriarcas budistas del pasado y el presente, en los Cielos del Oeste y las Tierras del

Este, han visto esta historia como sus características reales. La realización de las características de esta historia es la realidad de los patriarcas budistas. Siendo esto así, deberíamos clarificar detalladamente la pregunta del monje «cuando el frío o el calor llegan, ¿cómo los evitamos?». Eso quiere decir un examen detallado en la experiencia del mismo instante en el cual el frío ha llegado y del mismo instante en el cual el calor ha llegado. Tanto la totalidad del frío como la totalidad del calor, en este «frío y calor», son el frío y el calor en sí. Puesto que son el frío y el calor en sí, cuando han llegado, han llegado del mismo cerebro[4] del frío y el calor en sí, y son manifiestos desde los mismos ojos del frío y el calor en sí. En este mismo cerebro está el lugar sin frío ni calor. En estos mismos ojos está el lugar sin frío ni calor. Las palabras del patriarca fundador «cuando hace frío, mata al *ācārya* con el frío. Cuando hace calor, mata al *ācārya* con el calor» tratan sobre la situación justo en el instante de haber llegado. «Cuando hace frío», la expresión es «matar con el frío», pero «cuando hace calor», no es siempre necesario que la expresión sea «matar con el calor». El frío está absolutamente frío y el calor está absolutamente caliente. Incluso aunque hayamos sido capaces de descubrir miríadas de *koṭis* de métodos de evitación, todos son como sustituir una cola por una cabeza.[5] El frío es justamente los ojos vívidos de los patriarcas ancestrales. El calor es justamente la cálida piel y la carne de mi difunto maestro.

[130] El Maestro Zen Join Koboku[6] (quien sucedió al Maestro Fuyo y quien era conocido como Maestro Hojo) dice:

> Algunos de la *sangha* interpretan lo siguiente: «Esta pregunta del monje ya ha caído en lo relativo. La respuesta de Tozan regresa a lo absoluto. En el discurso [de Tozan], el monje reconoce el sonido y entra en lo absoluto. Tozan, por tanto, sale a través de lo relativo». Las interpretaciones así no solo blasfeman a los antiguos santos, sino que también desalientan a los propios autores. No habéis leído las palabras de que «cuando escuchamos el entendimiento de la gente común, aunque los rojos y azules [que ese escuchar estimule] en la mente puedan ser hermosos ante los ojos, si se almacena durante mucho tiempo se convierte

en enfermedad». En general, nobles caminantes, si queréis dominar este asunto, primero debéis conocer el tesoro del verdadero ojo del Dharma del patriarca fundador. Los comentarios y la enseñanza de otros patriarcas budistas son algo como los murmullos del [agua] caliente en un bol [lacado]. Incluso así, me atrevo a preguntaros: «¿Cuál, en conclusión, es el lugar sin frío ni calor? ¿Lo entendéis, o no?». Una torre preciosa es un nido para un martín pescador, pero un palacio de oro no ofrece protección a un pato mandarín.[7]

[132] Este maestro es un descendiente de Tozan, un héroe en la orden del Patriarca. Siendo esto así, amonesta claramente a los muchos individuos que se postran equivocadamente ante el Gran Maestro Tozan, el patriarca fundador, dentro de la cueva de lo relativo y lo absoluto. Si el Dharma del Buddha fuera transmitido y recibido basándose en la consideración limitada de lo relativo y lo absoluto, ¿cómo podría haber alcanzado el día de hoy? Los gatos salvajes, paletos de corral, que nunca han explorado el santuario interior de Tozan, personas que no han recorrido el umbral de la verdad del Dharma del Buddha, aseveran equivocadamente que Tozan enseña a la gente con sus cinco posiciones de lo relativo y lo absoluto,[8] etcétera. Esta es una insistencia extravagante y una insistencia arbitraria. No deberíamos verla ni escucharla. Deberíamos simplemente investigar el hecho de que el patriarca fundador posee el tesoro del verdadero ojo del Dharma.

[133] El Maestro Zen Wanshi[9] de la montaña Tendozan en la ciudad de Keigenfu[10] (quien sucedió al Maestro Tanka y quien era conocido como Maestro Shogaku) dice:

Si comentamos este episodio es como un juego del *go* entre dos jugadores. Si no respondes a mi movimiento, te engañaré totalmente. Si lo experimentamos así, comenzaremos a entender la intención de Tozan.

Y Tendo no puede evitar añadir una nota a pie de página:

Cuando lo investigamos, este lugar concreto está sin frío ni calor.
Las profundidades azules ya se han secado hasta la última gota.

Te digo que podemos capturar una tortuga gigante
simplemente agachándonos.
Eres gracioso, perdiendo el tiempo en la arena con una caña de pescar.[11]

Sin negar el «juego del *go*», por ahora, ¿cómo son los «dos jugadores»? Si lo llamamos «un juego del *go* entre dos jugadores», podría ser una desventaja de ocho piedras. Con una desventaja de ocho piedras no es un juego del *go*, ¿verdad? Si vamos a tratarlo, deberíamos tratarlo así: el juego del *go* es un jugador y un oponente encontrándose. Incluso así, deberíamos considerar atentamente y deberíamos dominar físicamente el estado expresado ahora por Wanshi como «no respondes a mi movimiento». «No respondes a mi movimiento» dice «nunca puedes ser yo». No pases por alto el «te engañaré completamente».[12] En el barro hay barro: aquellos que lo pisan se lavan los pies –y también lavan sus cuerdas de la coronilla–. En una perla hay una perla: cuando brilla, ilumina a otros y se ilumina ella misma.

[135] El Maestro Zen Engo[13] de la montaña Kassan[14] (quien sucedió al Maestro Zen Goso Hoen y quien era conocido como Maestro Kokugon) dice:

Un bol rueda en una perla y la perla rueda en el bol.
Lo absoluto en lo relativo, lo relativo en lo absoluto.[15]
Del antílope,[16] *llevando sus cuernos, no hay ningún rastro.*
Los perros de caza cercan el bosque y se esconden en vano.[17]

La presente expresión «un bol rueda en una perla» no tiene precedentes y es inimitable; raramente ha sido oída en la eternidad. Hasta ahora, [la gente] solamente ha hablado como si la perla que rueda en el bol fuera incesante. El antílope está ahora sosteniendo sus cuernos en la vacuidad. Y el bosque está ahora cercando a los perros de caza.

[137] El Maestro Zen Myokaku[18] de Shishoji en la montaña Setchozan, en la ciudad de Keigenfu (quien sucedió al Maestro Hokuto [Ko]so[19] y quien era conocido como Maestro Juken), dice:

Una mano guía[20] *es como un acantilado de tres kilómetros.*
¿Por qué deberían ser primorosamente ordenados lo relativo y lo absoluto?
Una vieja mansión majestuosa de lapislázuli ilumina una luna brillante.
Un perro guardián[21] *negro, robusto y sagaz,*
está vagamente mitigando sus pasos.[22]

Setcho es un descendiente de tercera generación de Unmon, y puede ser llamado un saco de piel que ha experimentado la satisfacción. Ahora, diciendo que «una mano guía es como un acantilado de tres kilómetros», indica una norma singularmente contundente, pero [una mano guía] puede no ser siempre así. La presente historia de la pregunta del monje y la enseñanza de [To]zan no trata necesariamente sobre «otorgar una mano guía o no otorgar una mano guía»,[23] ni necesariamente sobre «abandonar el mundo o no abandonar el mundo»; cuánto menos se apoya en la expresión de lo relativo y lo absoluto. [La gente] parece incapaz de poner una mano sobre esta historia sin apoyarse en los ojos de lo relativo y lo absoluto. Eso se debe a que, careciendo del anillo de la nariz, el cual se [consigue] al visitar [al maestro] y solicitar [la instrucción], no llegan ni a la periferia del patriarca fundador y no vislumbran a los grandes maestros del Dharma del Buddha. Tomando algunas sandalias de paja nuevas, deberían visitar [a un maestro] y solicitar [la instrucción]. Deja de decir imprudentemente que el Dharma del Buddha del patriarca fundador son las cinco posiciones de lo relativo y lo absoluto.

[139] El Maestro Shutaku[24] del templo Tennei en el distrito de Tokei,[25] [llamado] Maestro Zen Chorei, dice:

En medio de lo relativo existe lo absoluto; en medio de lo absoluto, lo relativo.
Miles de siglos flotando río abajo en el mundo humano.
Cuántas veces he esperado regresar, pero regresar ha sido imposible.
Ante mi puerta, como siempre, las malas hierbas crecen abundantemente.[26]

Él tampoco puede evitar mencionar lo absoluto y lo relativo, y a pesar de todo ha captado algo. Sin negar que haya captado algo, ¿qué es ese «en medio de lo relativo, existe»?[27]

[140] El Maestro Bussho[28] de [la montaña] Daii en Tanshu[29] (quien sucedió a Engo y cuyo nombre de monje era Hotai) dice:

Gracias a ti[30] he penetrado el palacio sin frío ni calor.
Un árbol marchito ha florecido de nuevo.
La gente risible que marca su barca al buscar una espada[31]
todavía está hoy en las frías cenizas.[32]

Esta expresión simplemente tiene suficiente fuerza como para pisar el Tablón de la Ley[33] y [como para] recibirlo sobre la coronilla de la cabeza.

[141] El Maestro Zen Tando Bunjun[34] del estanque Rokutan[35] dice:

En el momento de calor [me] mato con el calor
y en el momento de frío, con el frío.
De dónde vienen el calor y el frío no me preocupa en absoluto.
Realizando los confines del espacio en la acción
y recordando los asuntos mundanos a voluntad,
el viejo maestro es coronado con un gorro de piel de jabalí.[36]

Ahora preguntemos: ¿cuál es la verdad del estado de «no preocuparse»?[37] ¡Habla inmediatamente! ¡Habla inmediatamente!

[141] El Maestro Zen Kazan Butto[38] de Koshu[39] (quien sucedió al Maestro Zen Bukkan Egon de la montaña Taihei y era conocido como Maestro Shujun) dice:

Tozan habló del lugar sin frío ni calor.
Numerosa gente zen se ha perdido allí.
Cuando hace frío me coloco frente a un fuego y cuando hace calor
utilizo los medios para mantenerme fresco.
Toda mi vida he sido capaz de evitar y evadir el frío y el calor.[40]

[142] Este Maestro [Shu]jun es un nieto del Dharma del Maestro Zen Goso Hoen,[41] pero sus palabras son como aquellas de un niño pequeño. Incluso

así, «[durante] toda mi vida soy capaz de evitar y evadir el frío y el calor» puede ser un indicio de una futura realización madura. En ese caso, «[durante] toda mi vida» significa «con toda mi vida» y «evadir el frío y el calor» quiere decir liberarse del cuerpo y la mente. En conclusión, aunque los maestros de muchos distritos y durante muchas épocas se hayan dedicado a aletear sus labios así, ofreciendo sus elogios a los antiguos, nunca han vislumbrado la periferia del patriarca fundador Tozan. Si se pregunta, el motivo es que no saben qué es el frío ni el calor en la vida diaria de un patriarca budista, y por ello hablan arbitrariamente, por ejemplo, de «utilizar los medios para mantenerse fresco y colocarse frente a un fuego». Es especialmente lamentable que tú, [Shujun,] aunque [estés] en las inmediaciones de venerables patriarcas, no hayas escuchado qué significa «el frío y el calor». Deberíamos arrepentirnos de que la verdad del maestro se haya secado. Conociendo la forma y los estadios de este «frío y calor», habiendo pasado instantáneamente por periodos de frío y calor y habiendo utilizado el frío y el calor, deberíamos elogiar de nuevo, con elogios de los antiguos y comentarios de los antiguos, la verdad que enseñó el patriarca ancestral. Hasta que estemos en ese nivel, la cosa mejor para nosotros es conocer nuestras propias faltas. Incluso los seculares[42] son conscientes del sol y de la luna y conservan la miríada de cosas y se basan en ellas, pero hay diferencias entre ellos, entre los sagrados y los listos, entre la nobleza y los tipos ignorantes. No malinterpretes que el frío y el calor en la verdad del Buddha son lo mismo que el frío y el calor de los tipos ignorantes. Simplemente sé diligente en la práctica de una vez.

Shobogenzo Shunju

Proclamado a la asamblea, una segunda vez, en el interior de las montañas del distrito de Etsu, en el segundo año de Kangen.[43] *En un acontecimiento budista,*[44] *he proclamado un Sutra Kirin budista.*[45] *Un maestro ancestral dijo: «Aunque haya muchos cuernos en la manada, un* kirin *es suficiente».*[46]

Notas

1. El Maestro Tozan Ryokai (807-869), sucesor del Maestro Ungan Donjo y el Décimo Primer Patriarca de China en el linaje del Maestro Dogen.
2. *Jari* representa el término sánscrito *ācārya* que se utiliza como fórmula de respeto. En este caso, quiere decir «tú».
3. *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 25.
4. *Chonei*, «cerebro», a veces simboliza la esfera intelectual, pero en este caso se refiere a aquello que es fundamental o real como opuesto a un concepto.
5. *I-to-kan-bi*, «sustituir una cola por una cabeza», aquí sugiere impracticabilidad. A veces la misma expresión indica el cambio de una actitud intelectual por una más práctica.
6. El Maestro Koboku Hojo (fechas desconocidas), un sucesor del Maestro Fuyo Dokai (1043-1118), quien fue el Décimo Octavo Patriarca en el linaje del Maestro Dogen. Maestro Zen Join Koboku es su título póstumo.
7. *Kataifutoroku*, capítulo 26.
8. *Henshoto no go-i*. Véase también el capítulo 49, «Butsudo», párrafo 166.
9. El Maestro Wanshi Shogaku (1091-1157), sucesor del Maestro Tanka Shijun. Se hizo discípulo de este por recomendación del Maestro Koboku Hojo. Cuando tenía treinta y nueve años se convirtió en el maestro de Keitokuji, en el monte Tendo, donde permaneció hasta su muerte.
10. El actual Ningbo, al norte de Zhekiang. El Maestro Dogen practicaría más tarde aquí, en el monte Tendo, bajo el Maestro Tendo Nyojo.
11. *Wanshizenjigoroku*, capítulo 4.
12. Las palabras del Maestro Wanshi describen el estado serio de la acción en la vida diaria.
13. El Maestro Engo Kokugon (1063-1135), sucesor del Maestro Goso Hoen y editor del *Hekiganroku* (Crónicas del Acantilado Azul). Ambos se citan en el capítulo 74 (volumen 4), «Tenborin».
14. En la provincia de Hunan, en el sureste central de China.
15. *Hen-chu-sho* y *sho-chu-hen* son las dos primeras de las cinco posiciones del Maestro Tozan. Las otras tres son *sho-chu-rai*, «lo absoluto llegando a la mitad»; *hen-chu-shi*, «lo relativo llegando a la mitad», y *ken-chu-to*, «ambos habiendo llegado a la mitad».
16. *Reiyo, kamoshika*, «serau», se refiere a cualquiera de los antílopes del género *Capricornis* del este asiático.
17. *Engozenjigoroku*, capítulo 9, «Elogios de los antiguos».
18. El Maestro Setcho Juken (980-1052).
19. El Maestro Chimon Koso (fechas desconocidas).
20. *Shuishu*, literalmente «el colgar de una mano», quiere decir la guía práctica de un maestro a un discípulo.
21. *Kanro*. Kan era una zona de China asociada con esta raza de perros. *Ro* significa «negro».
22. *Hekiganroku*, nº 43.

23. *Suishu-fusuishu*, literalmente «colgar una mano, no colgar una mano», expresa una distinción entre la instrucción a otros de un maestro y su propia práctica. La frase aparece en el comentario del *Hekiganroku*, nº 43: «En el linaje Soto está el abandonar el mundo y el no abandonar el mundo, y está el otorgar una mano guía y el no otorgar una mano guía».
24. El Maestro Chorei Shutaku (muerto en el año 1123), sucesor del Maestro Oryu Isei.
25. Tokei literalmente significa «Capital Oriental». Corresponde a un distrito de la provincia de Hunan de hoy en día, al este del centro de China.
26. *Choreishutakuzenjigoroku* (Crónica de las palabras del Maestro Zen Chorei Shutaku).
27. El poema del Maestro Chorei Shutaku dice *hen-chu-u*, «en lo relativo, existe...». *Hen*, «relativo», originalmente significa «parcialidad». *Chu* quiere decir «en», «dentro» o «en medio de». *Chudo* se traduce como «camino medio». El Maestro Dogen tomó los caracteres *hen-chu-u* para sugerir la existencia real en el camino medio entre dos extremos.
28. El Maestro Bussho Hotai (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Engo Kokugon (1063-1135).
29. En la actual provincia de Hunan, al sureste del centro de China.
30. *Kimi*, una forma educada para «ti», aquí se refiere al Maestro Tozan.
31. El libro chino *Shunju* (La primavera y el otoño), de Roshi, cuenta la historia de un hombre que navegaba por un río e intentó señalar el lugar donde se había caído su espada haciendo una marca en su barca. Aunque esta se movía, buscó obstinadamente por debajo de la marca.
32. *Zenshujukorenjutsushu* (Colección completa del collar de perlas de elogios a maestros pasados de la secta Zen), capítulo 24.
33. *Koan* es la abreviatura de *kofu antoku*, literalmente «texto de ley oficial del gobierno». Este nombre se le daba a un tablón sobre el que se anunciaba al público una nueva ley en la antigua China. *Koan*, por tanto, expresa una ley, principio universal o el Dharma: el universo en sí. Véase el capítulo 3 (volumen 1), «Genjo-koan».
34. El Maestro Tando Bunjun (1060?-1115), sucesor del Maestro Shinjo Kokubun.
35. Rokutan es el nombre del estanque situado en el templo Tozan de la provincia de Kiangsi, al sureste de China.
36. *Zenshujukorenjutsushu*, capítulo 24.
37. *Fukan-tei*, «el estado más allá de preocupaciones». El Maestro Tando Bunjun dijo *fukan, kan* [*se*] *zu*: «no me preocupa» o «no estoy preocupado». El Maestro Dogen añadió el carácter *tei*, «estado», sugiriendo el desapego como una condición concreta del cuerpo-y-mente.
38. El Maestro Kazan Shujun (1078?-1134). Fue el sucesor del Maestro Taihei Egon, y al mismo tiempo recibió la instrucción directa del Maestro Engo Kokugon.
39. En la provincia actual de Zhekiang, al este de China.
40. *Zenshujukorenjutsushu*, capítulo 24.
41. El Maestro Goso Hoen (muerto en el año 1104), sucesor del Maestro Hakuun Shutan. El Maestro Goso era el maestro del Maestro Kokugon.

42. *Zoku*, «secular», en el *Shobogenzo* frecuentemente representa las enseñanzas del taoísmo y el confucianismo. En este caso, el Maestro Dogen podría haber pensado en el texto taoísta *Shunju*.
43. Es decir, 1244.
44. *Butsu-ji*, «un acontecimiento budista», sugiere, por ejemplo, una reunión memorial en el aniversario de un difunto. Una proclamación del Maestro Tendo Nyojo en tal evento aparece en el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 264.
45. El texto taoísta *Shunju* también era conocido como el *Rinkyo*, «Sutra [Ki]rin». El *kirin* es un animal mágico con cuernos relacionado en las leyendas chinas con el sabio gobierno.
46. El Maestro Seigen Gyoshi (muerto en el año 740), sucesor del Maestro Daikan Eno. La cita quiere decir «tener un solo alumno excepcional es suficiente». Aparece en el *Keitokudentoroku*, en la sección sobre el Maestro Seigen.

Capítulo 67

Soshi-sairai-no-i

La intención del maestro ancestral al venir del oeste

Comentario: *so* representa el término «ancestro» o «patriarca» y *shi*, «maestro». En consecuencia, *soshi* quiere decir «maestros ancestrales» o «el maestro ancestral», una expresión que a veces se refiere, como en este caso, al Maestro Bodhidharma. *Sai* significa «oeste»; *rai*, «venir», e *i*, «intención» o «meta». De modo que *soshi-sairai-no-i* quiere decir «la intención del maestro ancestral al venir del oeste». Se dice que en el siglo VI el Maestro Bodhidharma viajó de la India (el oeste) a China (el este) y que este hecho marcó la transmisión del verdadero budismo a este segundo país. El Maestro Bodhidharma fue entonces nombrado Primer Patriarca de China y, por eso, los budistas de allí consideraron fundamental estudiar cuál era su intención al llegar desde el oeste. En el presente capítulo, el Maestro Dogen cita una célebre conversación entre el Maestro Kyogen Chikan y su discípulo para explicarlo.

****

[147] El Gran Maestro Shuto[1] de Kyogenji (quien sucedió a Daii[2] y cuyo nombre de monje era Chikan) se dirige a la asamblea: «Una persona[3] se ha subido a un

árbol en un precipicio de trescientos metros. Su boca está mordiendo una rama del árbol. Sus pies no pisarán el árbol y sus manos no tirarán de ella hacia la rama. Debajo del árbol, súbitamente aparece [otra] persona que [le] pregunta: "¿Cuál era la intención del maestro ancestral al venir del oeste?". Justo en ese instante, si abre la boca para responderle, pierde el cuerpo y la vida, y si no responde, va contra lo que la otra [persona] le está preguntando. Ahora decidme, justo en dicho instante, ¿qué sois capaces de decir?».

Entonces Ācārya Sho de la montaña Koto sale de la asamblea y dice: «No pregunto cuándo se ha subido al árbol, [pero,] por favor, di, maestro, antes de que se suba al árbol, ¿cuál es la situación?».

El maestro se ríe a carcajadas.[4]

[148] La presente historia ha aparecido en muchos comentarios y discusiones de los antiguos, pero los individuos que han expresado su verdad son pocos; por lo general, parece que [la gente] se ha quedado estupefacta. Sin embargo, si consideramos [la historia] utilizando el «no pensar» y utilizando el «no-pensamiento»,[5] el esfuerzo sobre un cojín redondo con el Viejo [Maestro] Kyogen estará presente de manera natural. Una vez que ya estemos sentados en el estado de la montaña tranquila, sobre el mismo cojín redondo que el Viejo Kyogen, seremos capaces de entender esta historia detalladamente incluso antes de que Kyogen abra la boca. No solamente robaremos los ojos del Viejo Kyogen y vislumbraremos [la historia]: sacando el tesoro del verdadero ojo del Dharma del Buddha Śākyamuni seremos capaces de ver instantáneamente a través de él.

[149] «Una persona se ha subido a un árbol en un precipicio de trescientos metros.» Deberíamos investigar tranquilamente estas palabras. ¿Qué es «una persona»? No deberíamos decir que lo que no es una columna exterior es una «pieza de madera».[6] No deberíamos perder de vista el hecho de que incluso el rostro de un *buddha* y el rostro de un patriarca iluminándose con una sonrisa son el encuentro del sí mismo y otro. El presente lugar donde «una persona se sube a un árbol» está más allá de «toda la Tierra» y más allá de «la parte superior de un poste de treinta metros»: es justamente «un precipicio de trescientos metros». Si hay un dejar[se] caer,[7] sucede en la realidad

concreta de «un precipicio de trescientos metros».[8] Experimentamos momentos de caernos y momentos de levantarnos.[9] [La historia] dice que la persona en la realidad concreta del precipicio de trescientos metros «se sube a un árbol». Recuerda que ha experimentado un momento de «subirse». Siendo esto así, ello son «trescientos metros» hacia arriba y «trescientos metros» hacia abajo. Son «trescientos metros» hacia la izquierda y «trescientos metros» hacia la derecha. Este lugar son «trescientos metros». Ese lugar son «trescientos metros». Una persona real[10] son «trescientos metros». Subirse a un árbol son «trescientos metros». Los precedentes «trescientos metros» pueden ser así. Ahora preguntemos: ¿cómo de largos son «trescientos metros»? Podemos decir que son tan largos como el espejo eterno,[11] tan largos como un brasero[12] y tan largos como una lápida.[13] «La boca está mordiendo una rama del árbol». ¿Qué es «la boca»? Incluso aunque no conozcamos la extensión total de la boca o toda la boca en sí, podemos, por ahora, conocer la localización de la boca moviendo gradualmente la rama del árbol, examinando la rama y tomando hojas. Podría ser, por ahora, que agarrando la rama de un árbol se haya formado la boca. En consecuencia, toda la boca es la rama, toda la rama es la boca, el cuerpo exhaustivamente realizado es la boca y la boca exhaustivamente realizada es el cuerpo. El árbol se pisa a sí mismo, y por eso [la historia] dice «sus pies no pisarán el árbol». Es como los pies pisándose a sí mismos. La rama tira de sí misma, y por ello [la historia] dice «sus manos no tirarán de ella hacia la rama». Es como las manos tirando de sí mismas. Al mismo tiempo, los tacones todavía pueden dar pasos hacia delante y pasos hacia atrás, y las manos todavía pueden hacer un puño y abrir un puño.[14] Ahora la gente –yo y los demás– es propensa a pensar que «está colgando en el vacío». Pero ¿cómo podría ser mejor «[estar] colgado en el vacío» que «morder la rama»?[15] «Debajo del árbol, súbitamente aparece una persona que [le] pregunta: "¿Cuál era la intención del maestro ancestral al venir del oeste?"». Este «debajo del árbol, súbitamente aparece una persona» parece sugerir que hay seres humanos dentro del árbol –como si fuera un hombre-árbol–. Un ser humano apareciendo súbitamente debajo de un ser humano y preguntando es justamente tal [estado de unidad].[16] En ese estado, el árbol le está preguntando al árbol, el ser humano le está preguntando al ser humano, todo el árbol está haciendo una pregunta y toda la

intención [del maestro ancestral] al venir del oeste está preguntando [cuál es] la intención [del maestro ancestral] al venir del oeste. El que pregunta, al preguntar, también está mordiendo la rama del árbol. A menos que «la boca esté mordiendo la rama», no puede haber ninguna pregunta, ninguna voz que llene la boca ni ninguna boca que se llene con el habla. Cuando preguntamos sobre la intención [del maestro ancestral] al venir del oeste, preguntamos directamente mordiendo la intención [del maestro ancestral] al venir del oeste. «Si abre la boca para responderle al otro, pierde el cuerpo y la vida». Deberíamos conocer las presentes palabras «si abre la boca para responderle al otro [...]». Sugieren la posibilidad de responderle al otro sin abrir la boca. En tal caso, podría no perder el cuerpo ni la vida. Incluso aunque hubiera [una elección entre] abrir la boca y no abrir la boca, ello no puede obstaculizar el funcionamiento de «una boca mordiendo la rama de un árbol». El abrir y el cerrar no son necesariamente la totalidad de la boca, pero en una boca están tanto el abrir como el cerrar. Así, «morder la rama» es la condición de cada día de la totalidad de una boca, y es imposible que el abrir y el cerrar obstaculicen el funcionamiento de una boca. ¿Significa el «abrir la boca para responderle al otro» revelar la rama del árbol y responderle al otro, o significa revelar la intención [del maestro ancestral] al venir del oeste y responderle al otro? A menos que revelemos la intención [del maestro ancestral] al venir del oeste al responderles a otros, no responderemos [cuál es] la intención [del maestro ancestral] al venir del oeste. No haberles respondido a otros es aferrarse a la vida con todo el cuerpo: no puede llamarse «perder el cuerpo y la vida».[17] [Al mismo tiempo,] si ya hemos perdido el cuerpo y la vida, responderles a otros es imposible.[18] Sin embargo, la mente de Kyogen no se reduce por responderles a otros: puede ser que este estado sea justamente el «haber perdido el cuerpo y la vida». Recuerda, cuando todavía no hemos respondido a otros, estamos conservando el cuerpo y la vida. Cuando de repente contestamos a otros, giramos el cuerpo y vigorizamos la vida. En conclusión, la boca de cada persona estando llena es el estado de la verdad, [en cuyo estado] deberíamos respondernos unos a otros, deberíamos respondernos a nosotros mismos, deberíamos preguntarnos unos a otros y deberíamos preguntarnos a nosotros mismos. Esto es la boca mordiendo la verdad. La boca mordiendo la verdad es llamada «la boca mordiendo la

rama». Cuando [este estado] les responde a otros, sobre la boca abre además una boca. Cuando no les responde a otros, incluso aunque «vaya contra lo que los otros están preguntando», no va contra su propio preguntar. Así que recuerda, todos los patriarcas budistas que han respondido [cuál es] la intención [del maestro ancestral] al venir del oeste están experimentando el instante de «estar subido en un árbol mordiendo con la boca la rama del árbol», y continúan respondiendo. Todos los patriarcas budistas que han preguntado [cuál es] la intención [del maestro ancestral] al venir del oeste están experimentando el instante de «estar subido en un árbol mordiendo con la boca la rama del árbol», y continúan preguntando.

[156] El Maestro Juken de Setcho,[19] el Maestro Zen Myokaku, dice: «Decir algo en lo alto de un árbol es fácil. Decir algo debajo de un árbol es difícil.[20] Este viejo monje subirá al árbol. ¡Haz una pregunta!».[21]

[Respondiendo] al presente «¡haz una pregunta!» incluso aunque hagas una con todo tu esfuerzo, la pregunta llegará demasiado tarde: me temo que preguntarás después de la respuesta. Les pregunto a los venerables viejos punzones de todas partes, del pasado y el presente: ¿están las carcajadas de Kyogen diciendo algo en lo alto de un árbol o [están] diciendo algo debajo de un árbol? ¿Es eso responder [cuál es] la intención [del maestro ancestral] al venir del oeste, o no es responder [cuál es] la intención [del maestro ancestral] al venir del oeste? ¡Mira a ver si puedes decir algo![22]

Shobogenzo Soshi-sairai-no-i

Proclamado mientras [estaba] en el interior de las montañas del distrito de Etsu, en el cuarto día del segundo mes lunar en el segundo año de Kangen.[23]

Notas

1. El Maestro Kyogen Chikan (muerto en el año 898), sucesor del Maestro Isan Reiyu. Gran Maestro Shuto es su título póstumo.
2. El Maestro Isan Reiyu (771-853), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai. Vivió en el monte Daii.
3. *Nin, hito* quiere decir una persona o un ser humano independientemente de su género.
4. *Wanshizenjigoroku*, capítulo 3. Véase también el *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 44.
5. Mientras el Maestro Yakusan está sentado, un monje le pregunta: «¿Qué piensas en el estado de la montaña tranquila-tranquila?». El maestro dice: «Pienso el estado concreto de no pensar». El monje dice: «¿Cómo puede pensarse el estado de no pensar?». El maestro dice: «Es distinto del pensamiento». La historia se cita en el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 24, y en el capítulo 27 (volumen 2), «Zazenshin». Véanse también la edición *Rufubon* del *Fukanzazengi* (Apéndice II del volumen 1) y el capítulo 72, «Zanmai-o-zanmai».
6. *Moku-ketsu*, literalmente «estaca de madera», aquí representa una categoría general. Todas las cosas de madera son entidades reales y, por ello, no deberíamos agruparlas bajo el concepto «cosa de madera» o «pieza de madera».
7. *Datsuraku*, «dejar caer», aparece comúnmente en la frase *shinjin-datsuraku*, «dejar caer el cuerpo-y-mente» o «liberarse de cuerpo-y-mente». Véase, por ejemplo, el capítulo 72, «Zanmai-o-zanmai».
8. *Sanjaku-kengai-ri*. El Maestro Dogen añadió el sufijo *ri*, que literalmente significa «en la parte de atrás de» o «dentro de» (y, por tanto, «en la realidad concreta de»), a la expresión *senjaku-kengai*, literalmente «un precipicio de mil *jakus*».
9. *Raku-ji ari, jo-ji ari*, «hay un momento de caerse y hay un momento de levantarse».
10. *Nyo-nin*. En la historia, leído como *hito... [ga] goto[ki]*, estos caracteres quieren decir «en el caso de que... una persona». Aquí, sin embargo, *nyo* significa «real».
11. *Kokyo* simboliza la mente. Los maestros Seppo y Gensha discuten las dimensiones del espejo eterno en el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 9. Véase también el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo», párrafo 165.
12. El *karo* es un objeto con una presencia física manifiesta. En el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 38, el Maestro Seppo y el Maestro Gensha comentan que los *buddhas* de los tres tiempos están en un brasero girando la gran rueda del Dharma.
13. *Muhoto*, literalmente «estupa sin juntas». Se trata de una estupa ovalada o lápida esculpida en una sola pieza de piedra (de ahí «sin juntas») y apoyada sobre un pie de base cuadrada, que se utiliza como monumento para un monje budista fallecido. Es un objeto concreto con un significado eterno. El Maestro Seppo y el Maestro Gensha tratan las dimensiones de una lápida en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 60. Véase también el capítulo 32 (volumen 2), «Juki», párrafo 38.

14. La autocontención que implica «un árbol pisándose a sí mismo», «los pies pisándose a sí mismos», etcétera, no representa ninguna pérdida de libertad de movimiento.
15. Como una expresión del estado de la acción, el Maestro Dogen prefirió *kan-jushi*, «morder la rama de un árbol», antes que *ka-koku*, «colgar en el vacío».
16. *Kore*, literalmente «esto», se refiere a *nin-ju*, «hombre-árbol», es decir, la condición en la cual no hay separación alguna entre los seres humanos y los árboles ya que, por ejemplo, las cenizas humanas nutren a los árboles y el oxígeno de estos últimos sustentan a los seres vivos.
17. *Soshin-shitsumyo*, «perder el cuerpo y perder la vida», aquí se utiliza como expresión irónica para lograr la realización (es decir, entregarse a la actividad del instante y olvidarse de uno mismo).
18. En la presente frase, *soshin-shitsumyo* puede entenderse literalmente o como una sugerencia de perder la compostura.
19. El Maestro Setcho Juken (980-1052), sucesor del Maestro Chimon Koso. Maestro Zen Myokaku es su título póstumo. También se le cita en el capítulo 66, «Shunju», párrafo 137.
20. Es fácil expresar ideas peculiares, pero difícil manifestar el estado de cada día.
21. *Bukkagekisetsuroku* (Crónica de los ataques de Bukka sobre problemas complicados), parte 7. Bukka es un sobrenombre del Maestro Setcho Juken.
22. *Kokoromi*[*ni*] *i*[*e*] *mi*[*n*] era una frase utilizada por maestros chinos, incluyendo al Maestro Tendo Nyojo, para provocar en un estudiante una expresión de la comprensión. *Shi, kokoro*[*miru*] significa «intentar»; *do, i*[*u*], «hablar», «decir algo» o «expresarse», y *kan, mi*[*ru*], «ver», «mirar» o «examinar». En Japón, estas palabras tradicionalmente se han interpretado como «intenta decir algo y te examinaré», pero, según las investigaciones recientes de los eruditos, la frase completa quiere decir «¡intenta decir algo!» o «¡mira a ver si puedes expresarte!». Cf. el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 264: «Intenta expresarlo por ti mismo»; el capítulo 32 (volumen 2), «Juki», párrafo 58: «Intenta decir algo y te pondré a prueba»; el capítulo 47, «Sangai-yuishin», párrafo 121: «[...] mira si puedes responder a esto», y el capítulo 51, «Mitsugo», párrafo 9: «¡Dejémosles intentar decir algo!».
23. Es decir, 1244.

Capítulo 68

Udonge

La flor de *uḍumbara*

Comentario: *udonge* se refiere a la flor de un tipo de higuera llamada *uḍumbara* en sánscrito. El *uḍumbara* (*Ficus glomerata*) es un alto árbol tropical de la familia de las moráceas (*Moraceae*). La gente de la antigua India creía que no tenía flores, pues estas crecen dentro del fruto y no son visibles. En consecuencia, utilizaron la flor de *uḍumbara* como un símbolo de algo que ocurre en pocas ocasiones:[1] por ejemplo, la realización de la verdad budista. En el *Daibontenomonbutsuketsugikyo* (Sutra de Preguntas y Respuestas entre Mahābrahman y el Buddha), un relato cuenta que el Buddha Gautama mostró en público una flor de *uḍumbara*. Según dicho libro, a excepción del Maestro Mahākāśyapa, quien sonrió, nadie más comprendió este gesto. En el budismo chino, esta historia simboliza la transmisión de la verdad. Algunos budistas criticaron duramente el *Daibontenomonbutsuketsugikyo*, ya que había sido escrito en China y se decía que, al no provenir de la India, no expresaba la verdadera intención del Buddha Gautama. Sin embargo, el Maestro Dogen manifiesta en el capítulo 74 (volumen 4), «Tenborin», que aunque un sutra haya sido escrito en China, si posteriormente sus palabras son comentadas por maestros budistas, expresará la verdadera intención del Buddha Gautama y, por tanto, no hay que considerar su

procedencia. En este capítulo, utiliza la metáfora de la flor de *uḍumbara* para explicar la transmisión de la verdad.

****

[160] Ante una asamblea de millones en el pico del Buitre, el Honrado por el Mundo toma[2] una flor de *uḍumbara* y guiña [un ojo]. Luego el rostro de Mahākāśyapa se ilumina con una sonrisa. El Honrado por el Mundo dice: «Poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana. Yo los transmito a Mahākāśyapa».[3]

Los Siete Buddhas y los muchos *buddhas* están todos en el mismo proceso de las flores que giran,[4] las cuales ellos han practicado y experimentado, y han realizado como el giro de las flores en el estado ascendente,[5] y las cuales han desgarrado y expuesto como el giro de las flores en el aquí y ahora inmediato.[6] Así, dentro de la realidad concreta de las flores que giran, cada ejemplo de ascenso y descenso, o hacia el sí mismo y hacia los otros, o hacia fuera y hacia dentro, etcétera, es la totalidad de las flores mostrándose a sí misma.[7] Ello es la dimensión de las flores, la dimensión de *buddha*, la dimensión de la mente y la dimensión del cuerpo. Todos los ejemplos del giro de las flores, por muchos que sean, son ejemplos particulares de [la transmisión de] legítimo sucesor a legítimo sucesor: son la verdadera «existencia» de la «transmisión».[8] De hecho, ¡olvida el giro de una flor del Honrado por el Mundo! Cuando, justamente ahora, aparece un Honrado por el Mundo que gira una flor, eso es la sucesión del Honrado por el Mundo. Puesto que el tiempo de girar flores es todo el tiempo en sí, es la experiencia del mismo estado que el del Honrado por el Mundo y el mismo giro de las flores. El significado de las «flores que giran» es el de las flores mostrando flores:[9] eso son las flores de ciruelo, las flores de primavera, las flores de nieve y las flores de loto. Lo que se ha llamado «los cinco pétalos de una flor de ciruelo»[10] son las más de trescientas sesenta órdenes,[11] son los cinco mil cuarenta y ocho rollos,[12] son los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas y son los tres estadios hábiles y los diez estadios sagrados. Por tanto, está más allá de los tres estadios hábiles y los diez estadios sagrados. El gran tesoro[13] existe y los milagros existen: son descritos mediante «la apertura de las

flores es la existencia del mundo».[14] «Una flor es cinco pétalos abriéndose y el dar los frutos se realiza de manera natural»[15] describe todo el cuerpo ya estando colgado sobre todo el cuerpo.[16] Perder los ojos al ver flores de melocotón[17] y haber hecho desaparecer los oídos al escuchar el verde bambú[18] son instantes presentes de flores que giran. Estar hasta la cintura en la profunda nieve y cortarse el brazo, hacer postraciones y lograr la médula[19] son flores abriéndose de manera natural. Moler arroz en un mortero de piedra y recibir la transmisión del manto en mitad de la noche[20] son flores habiendo sido ya giradas. Estos son ejemplos de la fuente de la vida contenida en la mano del Honrado por el Mundo. En general, el giro de las flores existía antes de la realización de la verdad del Honrado por el Mundo, era simultánea a la realización de la verdad del Honrado por el Mundo y ha existido desde la realización de la verdad del Honrado por el Mundo. En consecuencia, las flores están realizando la verdad. El giro de las flores ha trascendido por mucho tales periodos separados de tiempo. El establecimiento de la voluntad de cada *buddha* y cada patriarca, los primeros pasos en [la verdad], y la práctica y experiencia y el mantenimiento de [ella], son flores que giran bailando como mariposas en el viento de primavera. Siendo esto así, puesto que el Honrado por el Mundo Gautama está poniendo ahora su cuerpo dentro de las flores y ha envuelto su cuerpo en el vacío, llamamos a ser capaz de asir los agujeros de la nariz y llamamos a haber asido el vacío[21] «el giro de las flores». Las flores que giran son giradas por los ojos, [son] giradas por la conciencia de la mente, [son] giradas por los agujeros de la nariz y [son] giradas por las flores girando. En general, las montañas, los ríos y la Tierra, el sol y la luna, el viento y la lluvia, la gente, los animales, la hierba y los árboles –las diversas cosas del presente que se muestran aquí y ahora– son justamente el giro de la flor de *uḍumbara*. El vivir-y-morir e ir-y-venir también son una diversidad de flores y la luminosidad de las flores. Nuestro aprendizaje en la práctica así en el presente es el proceso continuo de las flores que giran. El Buddha dice: «Eso es como la flor de *uḍumbara*, la cual amamos y disfrutamos todos».[22] Este «todos» son los patriarcas budistas de cuerpos manifiestos y ocultos, y es la presencia natural de la luminosidad en la hierba, los árboles y los insectos. «Amamos y disfrutamos todos» describe la piel, la carne, los huesos y la médula de cada individuo justamente estando ahora en el estado de actividad

vigorosa. En consecuencia, todo es completamente la flor de *uḍumbara*, y por ello llamamos justamente a esto «poco visto».

[165] «Un guiño» describe el instante en el cual, mientras [el Buddha] se sentó bajo el árbol [del *bodhi*], la estrella luminosa tomó el lugar de sus ojos. En este instante, «el rostro de Mahākāśyapa se ilumina con una sonrisa». La cara ya se ha iluminado, y su lugar ha sido tomado por el rostro de las flores que giran. En el instante del guiño del Tathāgata ya hemos perdido nuestros ojos. Este guiño del Tathāgata es justamente el giro de las flores. Es las flores de *uḍumbara* abriéndose a voluntad. Incluso hasta ahora no ha dejado de ser que, justo en el instante del giro de las flores, todos los Gautamas, todos los Mahākāśyapas, todos los seres vivos y todos nosotros estamos cada uno tendiéndonos una mano y girando flores como uno. Además, puesto que tenemos el *samādhi* como contención del cuerpo dentro de la mano,[23] lo llamamos «los cuatro elementos y los cinco agregados».[24]

[167] «Mi poseerlo» es la «transmisión», y la transmisión es mi poseerlo. La transmisión es inevitablemente restringida por mi poseerlo. «Poseo» es cerebral. Con el fin de comprenderlo, debemos entenderlo teniendo el control[25] sobre el pensamiento cerebral. Cuando tomamos[26] lo que poseo y lo cambiamos en la transmisión, ese es el mantenimiento de «el tesoro del verdadero ojo del Dharma». El maestro ancestral viniendo del oeste fue la llegada de las flores que giran.[27] Las flores que giran son llamadas «jugar con el alma».[28] «Jugar con el alma» significa simplemente sentarse y dejar caer cuerpo-y-mente. Convertirse en un *buddha* y convertirse en un patriarca es llamado «jugar con el alma». Ponerse la ropa y comerse la comida es llamado «jugar con el alma». En resumen, el asunto que es el criterio definitivo de un patriarca budista es, en todos los casos, jugar con el alma. Mientras estamos siendo encontrados por la sala del Buddha, o mientras nos estamos encontrando con la sala de los monjes, la variedad de sus flores se hace cada vez más abundante y la luz de sus colores es más profunda capa tras capa. Por encima de eso, ahora, en la sala de los monjes, la tabla de madera[29] se toma y suena en las nubes. Ahora, en la sala del Buddha se sopla un órgano de boca de bambú y resuena hasta el fondo del agua. En tales ocasiones, [mi

difunto maestro] comenzaría a tocar[30] de manera imprevista una melodía sobre la flor de ciruelo. Es decir, mi difunto maestro, el *buddha* eterno, diría:

Es el momento en el que Gautama perdió el Ojo;
en la nieve, ¡un solo brote de flores de ciruelo!
Ahora cada lugar se ha convertido en una espina.
A pesar de todo, [me] río de los remolinos[31] del viento de primavera.[32]

Ahora, el Ojo del Tathāgata accidentalmente se ha convertido en flores de ciruelo, mientras las flores de ciruelo ahora se han convertido en espinas omnipresentes. El Tathāgata está ocultando su cuerpo en el Ojo y el Ojo está ocultando su cuerpo en las flores de ciruelo. Las flores de ciruelo, habiendo ocultado sus cuerpos en las espinas, están ahora soplando de vuelta al viento de primavera. Y aunque podría ser así, podemos [simplemente] disfrutar de la música de las flores de ciruelo.

[169] Mi difunto maestro Tendo, el *buddha* eterno, dice:

Lo que ha visto Reiun son las flores de melocotón abriéndose.
Lo que ha visto Tendo son las flores de melocotón cayéndose.[33]

Recuerda, las flores de melocotón abriéndose es lo que Reiun ha visto: «ha llegado directamente al presente y no tiene más dudas».[34] Las flores de melocotón son lo que Tendo ha visto. Las flores de melocotón se abren por la incitación del viento de primavera y las flores de melocotón se caen siendo detestadas por el viento de primavera. El viento de primavera detesta profundamente las flores de melocotón, pero cuando caigan las flores de melocotón nosotros dejaremos caer el cuerpo-y-mente.

Shobogenzo Udonge

Proclamado a la asamblea en el templo Kippo en el distrito Etsu, en el décimo segundo día del segundo mes lunar[35] en el segundo año de Kangen.[36]

Notas

1. Véase, por ejemplo, el capítulo «Hoben» del Sutra del Loto: «El Buddha se dirigió a Śāriputra: "Solo ocasionalmente los *buddha-tathāgatas* proclaman un maravilloso Dharma como este, justo como la flor de *uḍumbara* aparece una vez cada era"» (SL 1.88).
2. *Nen, nen[jiru]*. Este carácter es muy infrecuente en el japonés moderno, pero aparece muchas veces en el *Shobogenzo*. *Nen* quiere decir literalmente pellizcar, agarrar algo entre el pulgar y otro dedo (*tsumamu* en japonés moderno), o girar, torcer o dar vueltas (*hineru* en japonés moderno). En el *Shobogenzo* también se utiliza con significados más amplios, como: 1) tomar o recoger (por ejemplo, en el capítulo 14 [volumen 1], «Sansuigyo», párrafo 195: «Los patriarcas budistas sin excepción, cuando toman agua»; en el capítulo 18 [volumen 1], «Shin-fukatoku», párrafo 82: «Ella debería tomar tres pasteles de arroz y entregárselos a Tokusan», y en el capítulo 30 [volumen 2], «Gyoji», párrafo 241: «Tomar el mazo»), especialmente como símbolo de una conducta positiva (por ejemplo, en el capítulo 22 [volumen 2], «Bussho», párrafo 35: «Deberíamos tomar tranquilamente y dejar marchar las palabras del Sexto Patriarca»); 2) manifestar o mostrar (por ejemplo, en el capítulo 50, «Shoho-jisso», párrafo 234: «Gautama, con el rostro dorado, está manifestando la forma real»); 3) ocuparse de algo, atraer la atención hacia algo o comentar (por ejemplo, en el capítulo 20 [volumen 1], «Kokyo», párrafo 166: «Al ocuparnos de este mundo [aquí y ahora], lo vemos como tres metros»; y en el capítulo 75 [volumen 4], «Jisho-zanmai», párrafo 93: «Comentarios de los antiguos»); 4) tener en mente, reunir, asir o comprender (especialmente en el compuesto *nenrai*, por ejemplo en el capítulo 69, «Hotsu-mujoshin», párrafo 171: «Asir lo que son llamadas "Montañas Nevadas"»), y 5) reunir, juntar o utilizar (por ejemplo, en el capítulo 69, «Hotsu-mujoshin», párrafo 181: «[...] mediante la reunión de mentes individuales»). Véase también la nota 26.
3. *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 54. Véanse también el capítulo 49, «Butsudo», y el capítulo 57, «Menju». La cita parafrasea una sección del capítulo «Nenge» («El girar una flor») del *Daibontenomonbutsuketsugikyo*.
4. *Nenge*, «flores que giran», se refiere tanto a la acción que manifiesta fenómenos reales como a los fenómenos reales en sí en el mundo de la acción. Véase también la nota 9.
5. *Kojo no nenge*. *Kojo* significa «ascender». En el capítulo 28 (volumen 2), «Butsu-kojo-no-ji», el Maestro Dogen describe esto como un proceso que continúa después de la realización de la verdad. *Kojo no nenge*, «el giro de las flores en el estado ascendente», sugiere la realización de los fenómenos en el proceso continuo de la práctica budista y la experiencia.
6. *Jikige no nenge*. *Jikige* significa «descendencia directa» (véase, por ejemplo, el capítulo 25 [volumen 2], «Jinzu», párrafo 186: «El Maestro Zen Daii es el trigésimo séptimo patriarca en la línea de descendencia directa desde el Tathāgata Śākyamuni») e «inmediato» o «directo», una expresión tradicional del aquí y

ahora (véase, por ejemplo, el capítulo 3 [volumen 1], «Genjo-koan», párrafo 90: «El presente inmediato y una simple gota [de agua] son también así»). *Jikige no nenge* sugiere la realización verdadera de los fenómenos concretos aquí y ahora, en la cual se atraviesan conceptos ilusorios tales como «un proceso continuo de realización de los fenómenos».

7. *Kon-ge-nen*, «la totalidad de las flores, girando», sugiere todos los fenómenos habiendo entrado en una imagen vívida del estado equilibrado de la acción.
8. *Fuzoku-u-zai*. En la cita, *u*, *a*[*ru*] quiere decir «poseo», pero aquí significa «existencia».
9. *Ge-nen-ge*, literalmente «flores girando flores», quiere decir fenómenos manifestándose tal y como son.
10. *Baike no goyo*, «una flor de ciruelo como cinco pétalos», representa la cohesión entre la totalidad y sus partes. En el capítulo 59, «Baike», párrafo 204, el Maestro Dogen escribe que todos los patriarcas budistas de la India y China existen basándose en esta unicidad entre cinco pétalos y una flor de ciruelo. Véanse también las notas 15 y 16.
11. El *Kengokyo* (Sutra del *Kalpa* de la Sabiduría) dice: «Entre los muchos linajes de lo universal, hay más de trescientas sesenta órdenes, las cuales son las causas y condiciones del establecimiento de la verdad de miles de *buddhas*».
12. La crónica china *Toki* dice: «El *śramaṇa* Chisho editó el *Kaigenshakkyoroku* (Crónicas de la ensenanza de Śākyamuni de la era Kaigen) que son en total cinco mil cuarenta y ocho rollos».
13. *Daizo*, «gran tesoro», procede de *daizokyo*, «gran tesoro de sutras» o «todos los sutras» (véase, por ejemplo, el capítulo 21 [volumen 1], «Kankin»). Un monje le pregunta al Maestro Tosu Daido: «En las enseñanzas del gran tesoro, ¿hay milagros, o no?». El maestro dice: «Proclamar la enseñanza del gran tesoro [es un milagro en sí]». Véase el *Keitokudentoroku*, capítulo 15.
14. *Kei-sai-sekai-ki*. Estas son las palabras del Maestro Prajñatara, el maestro del Maestro Bodhidharma. Véanse también el capítulo 43, «Kuge», y el capítulo 59, «Baike».
15. *Ikke-kai-goyo, kekka-jinen-jo*. Estas son las líneas tercera y cuarta de un poema de cuatro versos del Maestro Bodhidharma, citado en el capítulo 59, «Baike», párrafo 204.
16. *Konshin-ze-i-kakonshin*, «todo el cuerpo ya estando colgado sobre todo el cuerpo», sugiere el estado de totalidad que puede ser realizado al sentarse en la postura del loto.
17. Se refiere a la experiencia del Maestro Reiun Shigon. Véase el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki».
18. Se refiere a la experiencia del Maestro Kyogen Chikan. Ibíd.
19. Hace referencia a la transmisión del Maestro Bodhidharma al Maestro Taiso Eka. Véanse el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», y el capítulo 46, «Katto».
20. Se refiere a la transmisión del Maestro Daiman Konin al Maestro Daikan Eno. Véase el capítulo 29 (volumen 2), «Inmo».
21. El Maestro Shakkyo Ezo le pregunta al Maestro Seido Chizo: «¿Comprendes cómo asir el vacío?». Seido dice: «Comprendo cómo asirlo». Shakkyo dice:

«¿Cómo lo ases?». Seido aprieta el vacío con su mano. Shakkyo dice: «No comprendes cómo asir el vacío». Seido dice: «¿Cómo lo ases tú, hermano?». Shakkyo agarra los agujeros de la nariz de Seido y tira de ellos. Véase el *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 49. La historia se cita entera en el capítulo 77 (volumen 4), «Koku».

22. La cita parece provenir de un sutra, pero la fuente no ha sido localizada.
23. *Teri-zoshin-zanmai*, «el *samādhi* en el cual el cuerpo está contenido dentro de la mano» o «el *samādhi* como contención del cuerpo dentro de la mano», sugiere un estado tal de integración completa del cuerpo-y-mente que cada parte del cuerpo contiene la totalidad.
24. *Shidai*, los cuatro elementos de la tierra, el agua, el fuego y el viento, y *go-un*, los cinco agregados de *rūpa* (forma), *vedana* (sentimiento), *saṃjña* (pensamiento), *saṃskāra* (volición) y *vijñāna* (conciencia), representan la realidad completa que no solo tiene una apariencia fenoménica, sino también una sustancia real.
25. *Habi shite*, literalmente «agarrando por la nariz», quiere decir mantener algo en su lugar o contenerlo dentro de los límites apropiados, al igual que un búfalo de agua es refrenado cuando se tira de su anillo de la nariz. Véase también el capítulo 44, «Kobusshin», párrafo 58.
26. *Nenjite* aquí significa «tomar» en el sentido de utilizar como un medio. Este término, por tanto, a veces funciona como una frase preposicional (por ejemplo, en el *Fukanzazengi*: «El cambio del instante, por medio de un dedo, un poste, una aguja o un mazo de madera»).
27. *Nenge-rai*, traducido en el párrafo 160 como «el proceso de las flores que giran».
28. *Rozeikon*. *Ro*, *moteaso*[*bu*] quiere decir «jugar», y sugiere un control sencillo y disfrute. *Sei* significa «espíritu», «energía» o «vitalidad» y *kon*, *tamashii*, «alma», «espíritu» o «fantasma», pero la frase *tamashii o ireu*, literalmente «poner alma dentro», quiere decir «dar vida a algo» o «animar». Para el compuesto *seikon*, el *Japanese Character Dictionary* Spahn/Hadamitzky dice: «Energía, vitalidad». El *Japanese-English Character Dictionary* de Nelson da como ejemplo la frase *seikon tsu*[*kiru*], «perder toda la energía de uno». Por tanto, *seikon* se refiere al alma como principio de animación o causa de actuación de una vida particular, es decir, algo vital y energético más que etéreo. Véanse el capítulo 21 (volumen 1), «Kankin», párrafo 199; el capítulo 26 (volumen 2), «Daigo», párrafo 217, y el capítulo 28 (volumen 2), «Butsu-kojo-no-ji», párrafo 59.
29. El *han* es una tabla de madera la cual, al golpearse con un martillo del mismo material, produce un sonido que indica, por ejemplo, el comienzo de un periodo de zazen en un templo.
30. *Sui*, *fu*[*ku*] literalmente significa «soplar». Aquí, el Maestro Dogen compara el recitar el poema del Maestro Tendo con tocar un instrumento de viento.
31. *Ryoran* [*to shi te*] *fu*[*ku koto*], literalmente «soplar en un torbellino». *Fu*[*ku*], «soplar», es como en la nota precedente.
32. Este poema también aparece en el capítulo 59, «Baike», párrafo 200, y en el capítulo 63, «Ganzei», párrafo 90.
33. *Nyojooshogoroku*, volumen 2.

34. *Jokishi-nyokon-ko-fugi*. Esta es la última línea del siguiente poema del Maestro Reiun Shigon: «Durante treinta años, un viajero buscando una espada./¿Cuántas veces han caído las hojas y germinado los brotes?/Tras una mirada a los melocotoneros en flor,/he llegado directamente al presente y no tengo más dudas». Véase el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki», párrafo 218.
35. El segundo mes lunar sería sobre la primavera. En ese momento, las flores de ciruelo ya se habrían caído, pero las de los melocotoneros podrían estar abiertas.
36. Es decir, 1244.

Capítulo 69

Hotsu-mujoshin

El establecimiento de la voluntad para lo supremo

Comentario: *hotsu* significa «establecer»; *mujo*, «supremo», y *shin*, «mente» o «voluntad». De modo que *hotsu-mujoshin* quiere decir «el establecimiento de la voluntad para lo supremo» o «el establecimiento de la voluntad para la verdad suprema». Paradójicamente, esta expresión no aparece a lo largo del presente capítulo, al contrario que *hotsu-bodaishin* («el establecimiento de la mente del *bodhi*»), que es el título del siguiente. Ambos terminan exactamente con las mismas palabras: «Proclamado a la asamblea en el templo Kippo en el distrito Yoshida de Esshu, en el décimo cuarto día del segundo mes lunar en el segundo año de Kangen». El doctor Fumio Masutani ha sugerido que «Hotsu-mujoshin» fue proclamado para los laicos que construían Daibutsuji (más tarde llamado Eiheiji), y «Hotsu-bodaishin», en el mismo día, para los monjes y las monjas. Desafortunadamente, no hay nada que pruebe de forma conclusiva esta teoría, aunque su contenido sugiere de alguna manera que así podría ser. Ambos capítulos se refieren a la voluntad para la búsqueda de la verdad budista, la cual no puede ser investigada con otro propósito que el de la verdad en sí misma. Esta actitud era muy valorada por el Maestro Dogen.

****

[171] El Patriarca Fundador en el reino del oeste[1] dice: «Las Montañas Nevadas[2] son como el gran nirvana».[3]

Recuerda, él compara lo que debería compararse. [Las Montañas Nevadas y el nirvana] deberían compararse puesto que se experimentan directamente y son sencillos. Así las que son llamadas «Montañas Nevadas» es compararlas con las Montañas Nevadas. Así el gran nirvana es compararlo con el gran nirvana.

[172] El Primer Patriarca de China dice: «La mente en todos los casos es como los árboles y las piedras».[4]

Lo que aquí se describe como «la mente» es la mente tal y como es.[5] Es la mente como toda la Tierra. Por tanto, es la mente como el sí-mismo-y-los-otros. «La mente en todos los casos» –la mente de una persona de toda la Tierra, de un patriarca budista de todo el universo en las diez direcciones, y de los dioses, los dragones, etcétera– es los árboles y las piedras, más allá de lo cual no hay ninguna mente en absoluto. Estos árboles y piedras no son restringidos de manera natural por limitaciones tales como «la existencia», «la inexistencia», «la vacuidad» y «la materia». Con esta mente de los árboles y las piedras establecemos la mente [del *bodhi*] y realizamos la práctica-y-experiencia –pues la mente son los árboles y la mente son las piedras–. Por la virtud de estos árboles como mente y [estas] piedras como mente, el pensar aquí y ahora en el estado concreto de no pensar[6] se realiza. Después de ver y escuchar la enseñanza tradicional[7] de estos árboles como mente y [estas] piedras como mente, nos levantamos sobre los restos flotantes del no-budismo por primera vez. Antes de eso, no somos de la verdad del Buddha.

[174] El Maestro Nacional Daisho[8] dice: «Las vallas, los muros, las tejas y los guijarros son la mente de los *buddhas* eternos».[9]

Deberíamos examinar exactamente dónde están las presentes vallas, muros, tejas y guijarros, y deberíamos preguntar: «¿qué es eso que se realiza así?».[10] La mente de los *buddhas* eternos no es el otro lado del Rey de la Vacuidad:[11] está satisfecha con las gachas y está satisfecha con el arroz,[12] o está satisfecha con la hierba y está satisfecha con el agua.[13] Tomar tales verdades

y luego sentarse como un *buddha* y convertirse en un *buddha* es llamado el establecimiento de la verdad.

[175] En general, respecto a las causas y condiciones para el establecimiento de la mente del *bodhi*, no traemos la mente del *bodhi* de otra parte: establecemos la mente tomando la mente del *bodhi* en sí misma. «Tomar la mente del *bodhi*» quiere decir tomar un tallo de hierba y hacer un *buddha*, o tomar un árbol sin raíces[14] y hacer un sutra. Es ofrecer arena al Buddha[15] o servir agua de arroz al Buddha.[16] Es ofrecer una bola de comida a los seres vivos[17] u ofrecer cinco flores al Tathāgata.[18] Practicar un poco de bien por la incitación de otro o ser engatusado por un demonio al hacerle postraciones al Buddha también son el establecimiento de la mente del *bodhi*. No solo es eso: es «saber que un hogar no es el hogar de uno, renunciar al hogar de uno y abandonar el hogar, adentrarse en las montañas y practicar la verdad, y hacer la práctica devocional y la práctica del Dharma»; es construir *buddhas* y construir estupas; es leer sutras y ser consciente plenamente del Buddha;[19] es proclamar el Dharma a una asamblea; es buscar maestros e investigar la verdad; es sentarse en la postura del loto; es hacer una postración a los Tres Tesoros y es decir una vez ¡*namas buddha*![20] Las causas y condiciones de semejantes ochenta mil agregados del Dharma[21] son, en todos los casos, el establecimiento de la mente. Algunas [personas] han establecido la mente en un sueño y han realizado la verdad;[22] algunos han establecido la mente en la embriaguez[23] y han realizado la verdad; algunos establecen la mente y realizan la verdad en medio de flores que vuelan y hojas que caen;[24] algunos establecen la mente y realizan la verdad en medio de flores de melocotón y verde bambú;[25] algunos establecen la mente y realizan la verdad en los cielos[26] y algunos establecen la mente y realizan la verdad en el mar.[27] En todos estos casos, en el estado de haber establecido la mente del *bodhi*, la mente del *bodhi* se establece más. En la [unicidad del] cuerpo-y-mente, la mente del *bodhi* se establece. En el cuerpo-y-mente de los *buddhas*, la mente del *bodhi* se establece. En la misma piel, carne, huesos y médula del Patriarca Budista, la mente del *bodhi* se establece. En consecuencia, nuestra presente construcción de estupas, construcción de *buddhas*, etcétera, son justamente el establecimiento de la mente del *bodhi* en sí. Son el establecimiento de

la mente que lleva directamente a la realización de *buddha*, y no debemos dejarlas a mitad de camino. Son llamadas la virtud lograda sin hacer[28] y son llamadas la virtud lograda sin devenir.[29] Ellas son «la reflexión de la verdadera realidad»[30] y «la reflexión de la naturaleza del Dharma»;[31] son el estado concentrado del *samādhi* de los *buddhas*, son el logro del *dhāraṇī* de los *buddhas*, son la mente de *anuttara samyaksaṃbodhi*,[32] son el estado de *arhat* y son la realización del Buddha. Aparte de este, no hay ningún método que esté libre de hacer o libre de devenir.

[179] Sin embargo, la gente ignorante del Pequeño Vehículo dice: «La construcción de imágenes y el levantamiento de estupas se logra mediante el hacer intencional;[33] deberíamos apartar eso y no hacerlo. Cesar el pensamiento y concentrar la mente es el no-hacer. El no-surgir y el no-devenir son la verdadera realidad. Observar y practicar la forma real de la naturaleza del Dharma es el no-hacer». Ellos han hecho de tales aseveraciones su costumbre en la India en el oeste y en las Tierras del Este, desde los tiempos antiguos hasta el presente. Por esto es por lo que, aunque cometen faltas graves y faltas mortales, no construyen imágenes ni levantan estupas; y, aunque se ensucian en matorrales de labores polvorientas, no son conscientes plenamente del Buddha y no leen sutras. Esta es gente que no solo arruina el potencial de los seres humanos y los dioses, sino que también niega la naturaleza búdica del Tathāgata. Es verdaderamente lamentable que, habiendo vivido en la época de Buddha, Dharma y Sangha, se hayan convertido en enemigos de Buddha, Dharma y Sangha; que, habiendo subido la montaña de los Tres Tesoros, regresen con las manos vacías, y que, habiendo penetrado en el océano de los Tres Tesoros, regresen con las manos vacías. Incluso aunque se encuentren con la aparición en el mundo de mil *buddhas* y diez mil patriarcas, no tendrán ninguna oportunidad de lograr la salvación y carecerán de los medios para el establecimiento de la mente. Son así debido a que no siguen los sutras y no siguen a [buenos] consejeros. Muchos son así porque siguen a falsos profesores del no-budismo. Deberíamos rápidamente desechar las visiones y las opiniones de que esfuerzos tales como construir estupas no son el establecimiento de la mente del *bodhi*. Lavándonos la mente, lavándonos el cuerpo, lavándonos las orejas y lavándonos los ojos,

no deberíamos ver ni escuchar [aquellas visiones y opiniones]. Deberíamos simplemente dedicarnos al Dharma correcto, siguiendo los sutras budistas y siguiendo a [buenos] consejeros, y deberíamos practicar el Dharma del Buddha.

[181] En la gran verdad del Dharma del Buddha, los sutras del gran [mundo] de los mil mundos[34] están presentes en un átomo e incontables *buddhas* están presentes en un átomo. Cada mala hierba y cada árbol es un cuerpo-y-mente. Puesto que la miríada de *dharmas* está más allá de la aparición, incluso la mente no-dividida está más allá de la aparición.[35] Y puesto que todos los *dharmas* son la forma real, cada átomo es la forma real. Así, una mente no-dividida es todos los *dharmas*, y todos los *dharmas* son una mente no-dividida, que es todo el cuerpo.[36] Si construir estupas fuera artificial, el estado de *buddha*, el *bodhi*, la realidad tal y como es y la naturaleza búdica también serían artificiales. Puesto que la realidad tal y como es y la naturaleza búdica no son artificiales, el construir imágenes y el levantar estupas no son artificiales: son el establecimiento natural de la mente del *bodhi*; son la virtud alcanzada sin artificialidad, sin nada superfluo.[37] Deberíamos determinar y comprender definitivamente que esfuerzos tales como construir imágenes y levantar estupas son el establecimiento de la mente del *bodhi*, y confiar en ello. A través de estos esfuerzos se promoverán cientos de millones de *kalpas* de práctica y votos. [Estos esfuerzos] son el establecimiento de la mente que no será derrumbada en cientos de millones de *koṭis* de miríadas de *kalpas*. Son llamados «encontrarse con Buddha y escuchar el Dharma». Recuerda, construir un *buddha* o construir una estupa al juntar madera y piedra, al amontonar barro y tierra, y al reunir oro, plata y los siete tesoros,[38] es construir una estupa o construir una imagen al juntar la mente no-dividida,[39] es hacer un *buddha* al acumular vacuidad sobre vacuidad,[40] es construir un *buddha* mediante la reunión de mentes individuales,[41] es construir una estupa al amontonar una estupa sobre una estupa[42] y es construir un *buddha* al hacer que se realicen ejemplos instantáneos de *buddha*.[43] Por esto es por lo que un sutra dice: «En el momento de esta consideración, todos los *buddhas* de las diez direcciones aparecen».[44] Recuerda, cuando el pensamiento de un individuo está haciendo un *buddha*, aparecen todos los *buddhas* pensantes

de las diez direcciones. Y cuando un *dharma* se convierte en un *buddha*, todos los *dharmas* se convierten en un *buddha*.

[183] El Buddha Śākyamuni dice: «Cuando la estrella luminosa apareció, yo, junto con la Tierra y todos los seres sintientes, realizamos simultáneamente la verdad».

Así que el establecimiento de la mente, la instrucción, el *bodhi* y el nirvana puede ser [tal] establecimiento «simultáneo»[45] de la mente, la instrucción, el *bodhi* y el nirvana. El cuerpo-y-mente de la verdad del Buddha es la hierba, los árboles, las tejas y los guijarros, y es el viento, la lluvia, el agua y el fuego. Utilizar estos de manera que la verdad del Buddha se realice es justamente el establecimiento de la mente. Asiendo el vacío, deberíamos construir estupas y construir *buddhas*. Recogiendo agua de los arroyos de las montañas, deberíamos construir estupas y construir *buddhas*. Este es el establecimiento de la verdad de *anuttara samyaksaṃbodhi* y es cien mil miríadas de establecimientos del único establecimiento de la mente del *bodhi*. La práctica-y-experiencia también es así. Cuando, por el contrario, escuchamos que el establecimiento de la mente es un suceso de una sola vez, después de lo cual la mente no se establece de nuevo, y que la instrucción es interminable [pero] la experiencia del efecto es una experiencia de una sola vez, no estamos escuchando el Dharma del Buddha, no hemos descubierto el Dharma del Buddha y no nos vamos a encontrar con el Dharma del Buddha. Los miles de *koṭis* de establecimientos de la mente son, inevitablemente, sucesos del único establecimiento de la mente. Miles de *koṭis* del establecimiento de la verdad de la mente de la gente son sucesos del único establecimiento de la mente. Y un establecimiento de la mente es miles de *koṭis* de establecimientos de la mente. La práctica-y-experiencia y la proclamación del Dharma también son así.[46] Si no hubiera cosas tales como la hierba y los árboles, ¿cómo podría existir el cuerpo-y-mente? Si no fueran el cuerpo-y-mente, ¿cómo podrían existir la hierba y los árboles? Aparte de la hierba y los árboles, no hay hierba ni árboles; por tanto, [la hierba y los árboles] son así. Sentarse en zazen y buscar la verdad es el establecimiento de la mente del *bodhi*. El establecimiento de la mente está más allá de la unicidad y la diferencia, y sentarse en zazen está más allá de la unicidad y

la diferencia: están más allá de la repetición y más allá de la división. Todas las cosas deberían ser investigadas así. Si todo el proceso de juntar la hierba, los árboles y los siete tesoros, y construir estupas y construir *buddhas*, fuera un hacer intencional y, por tanto, [fuera] inútil para la realización de la verdad, entonces los treinta y siete métodos auxiliares del *bodhi*[47] también serían el hacer intencional, y cada ejemplo de reunir el cuerpo-y-mente de un ser humano o un dios del triple mundo con el fin de hacer la instrucción sería el hacer intencional, y la realización del estado definitivo sería imposible. La hierba, los árboles, las tejas y los guijarros, y los cuatro elementos y los cinco agregados, son todos igualmente «la mente sola»[48] y son todos igualmente la «forma real».[49] Tanto todo el universo en las diez direcciones como la verdadera y real naturaleza búdica son el Dharma permaneciendo en el lugar del Dharma. En la verdadera y real naturaleza búdica, ¿cómo podría haber tales cosas como «la hierba» y «los árboles»? ¿Cómo podrían la hierba, los árboles, etcétera, no ser la verdadera y real naturaleza búdica? Todos los *dharmas* están más allá del «hacer intencional» y más allá del «no-hacer»: son la forma real. La forma real es la forma real tal y como es y el tal-y-como-es es el cuerpo-y-mente aquí y ahora. Con este cuerpo-y-mente deberíamos establecer la mente. No seas reacio a pisar el agua o pisar las rocas. Justamente tomar un tallo de hierba y convertirlo en el cuerpo dorado de cinco metros, o tomar una partícula de polvo y construir una estupa o un santuario de un *buddha* eterno, es el establecimiento de la mente del *buddha* en sí mismo. Es encontrarse con Buddha, escuchar a Buddha, encontrarse con el Dharma, escuchar el Dharma, convertirse en Buddha y actuar como Buddha.

[187] El Buddha Śākyamuni dice: «*Upāsakas* y *upāsikās*,[50] buenos hijos y buenas hijas, realizad ofrendas a los Tres Tesoros de la carne de las esposas e hijos, y realizad ofrendas a los Tres Tesoros de la carne de vuestros propios cuerpos. Cuando los *bhikṣus* hayan recibido ofrendas devotas, ¿cómo podrían ser negligentes en la práctica?».

Claramente, realizar ofrendas a los Tres Tesoros de comida y bebida, ropa, lecho, medicinas, alojamientos de monjes, campos y bosques, etcétera, es realizar ofrendas de la piel, la carne, los huesos y la médula del cuerpo

de uno y de las esposas e hijos. Aquellos que han entrado, por tanto, en el océano de la virtud de los Tres Tesoros son del único sabor.[51] Puesto que ya son del único sabor, son los Tres Tesoros. [La condición] para que la virtud de los Tres Tesoros sea realizada de hecho en la piel, la carne, los huesos y la médula del propio cuerpo de uno y de las esposas e hijos es el esfuerzo diligente en la búsqueda de la verdad.[52] Ahora, sosteniendo la naturaleza y la forma del Honrado por el Mundo, debemos asir la piel, la carne, los huesos y la médula de la verdad del Buddha. La ofrenda devota del presente es el establecimiento de la mente. ¿Cómo podrían los *bhikṣus* que la reciben ser negligentes en la práctica? Deberíamos ser correctos de arriba abajo. En consecuencia, en el instante en el que una sola partícula de polvo se establece, la mente no-dividida se establecerá. Si la mente no-dividida se establece primero, no pasará mucho tiempo antes de que el vacío no-dividido se establezca.

[189] En resumen, cuando los sintientes y los no-sintientes establecen la mente, son capaces de plantar por primera vez una semilla de la naturaleza búdica. Si [entonces] practican incondicionalmente abrazando los cuatro elementos y los cinco agregados, realizarán la verdad. [Además], si practican incondicionalmente abrazando la hierba, los árboles, las vallas y los muros, serán capaces de realizar la verdad –puesto que los cuatro elementos y los cinco agregados,[53] y la hierba, los árboles, las vallas y los muros,[54] están experimentando el mismo estado; puesto que están compartiendo la misma naturaleza; puesto que son de la misma mente y la misma vida, y puesto que son del mismo cuerpo y [las mismas] características–. Así, en las órdenes de los patriarcas budistas, muchos han buscado la verdad tomando la mente de la hierba y los árboles. Esta es una característica del establecimiento de la mente del *bodhi*. El Quinto Patriarca[55] una vez fue un ser que practicaba la Vía de plantar pinos.[56] Rinzai experimentó el esfuerzo de plantar cedros y pinos en la montaña Obakuzan.[57] Estaba el anciano Ryu, que plantó pinos en la montaña Tozan.[58] Al asumir la constancia de los pinos y los robles, sacaron el Ojo de los patriarcas budistas. Esta era la verdadera manifestación de la identidad de poder al jugar con el Ojo vivaz y la clarificación del Ojo. Construir estupas, construir *buddhas*, etcétera, es jugar con el Ojo,[59] es

degustar el establecimiento de la mente y es utilizar el establecimiento de la mente. Sin conseguir el Ojo de construir estupas, etcétera, no hay realización de la verdad de los patriarcas budistas. Después de conseguir el Ojo de construir *buddhas*, nos convertimos en *buddhas* y nos convertimos en patriarcas. Las palabras «construir estupas, etcétera, al final se convierte en polvo y no es la verdadera virtud, mientras que la instrucción en la cual nada surge es sólida y duradera y no es manchada por el polvo ni la suciedad»[60] no son las palabras del Buddha. Si las estupas se convierten en polvo, el estado sin surgimiento[61] también se convierte en polvo. Si el estado sin surgimiento está más allá de convertirse en polvo, entonces las estupas tampoco pueden convertirse en polvo. «Esto es donde tiene lugar algo inefable». ¡Explícalo como el hacer intencional o explícalo como el no-hacer![62]

[192] Un sutra dice: «Cuando los *bodhisattvas*, en el vivir-y-morir, establecen por primera vez la mente, solamente buscan la verdad del *bodhi*: son firmes e inquebrantables. La virtud de esa incondicionalidad es profunda y vasta sin límite. Si el Tathāgata fuera a analizarla y explicarla, incluso durante todos los *kalpas*, no sería capaz de acabar».[63]

Conócelo claramente: establecer la mente al asir la vida-y-muerte es «la única búsqueda del *bodhi*». «Esa incondicionalidad» debe ser la misma que un solo tallo de hierba y un solo árbol –puesto que es un solo instante de vivir y un solo instante de morir–. Al mismo tiempo, la profundidad de su virtud está sin límite y la vastedad de su virtud está sin límite. Incluso aunque el Tathāgata analice esta [virtud], convirtiendo todos los *kalpas* en palabras, no habrá final. Puesto que cuando el mar se seca el fondo marino permanece y puesto que incluso cuando una persona muere la mente puede permanecer, [las cosas al completo] «no se pueden finalizar». Justamente al igual que la profundidad y la vastedad de «esa incondicionalidad» están sin límite, la profundidad y vastedad de una mala hierba, un árbol, una roca y una teja también están sin límite. Si una mala hierba o una roca son dos metros o dos metros y medio, «esa incondicionalidad» es dos metros o dos metros y medio, y el establecimiento de la mente también es dos metros o dos metros y medio. En conclusión, adentrarse en las montañas para considerar la verdad del Buddha puede ser fácil, [pero] construir estupas y construir

buddhas es muy difícil. Aunque cada uno esté realizado mediante la diligencia y la infatigabilidad, asir la mente de forma activa y ser asido por la mente pueden ser muy distintos. Mediante la acumulación de tales establecimientos de la mente del *bodhi*, los patriarcas budistas se realizan.

SHOBOGENZO HOTSU-MUJOSHIN

Proclamado a la asamblea en el templo Kippo en el distrito Yoshida de Esshu,[64] *en el décimo cuarto día del segundo mes lunar en el segundo año de Kangen.*[65]

Notas

1. *Saigoku [no] koso* se refiere al Buddha Gautama.
2. Setsuzan, «Montañas Nevadas», quiere decir los Himalayas.
3. *Kosonshukugoroku*, capítulo 2.
4. *Shin-shin-nyo-bokuseki*, o *shin-shin [wa] bokuseki[no] goto[shi]*, literalmente «la mente-mente es como los árboles y las piedras». Ibíd.
5. *Shin-nyo. Nyo, goto[shi]*, que en la cita anterior significa «es como», aquí quiere decir «tal y como es» o «en sí misma».
6. *Shiryo-ko-fushiryo-tei*, «pensar en el estado concreto de no pensar», es la descripción del Maestro Yakusan Igen de lo que él pensaba en zazen. Véanse, por ejemplo, el capítulo 27 (volumen 2), «Zazenshin», y el capítulo 58, «Zazengi».
7. *Fusho. Fu* significa «atmósfera», «estilo», «costumbres» o «hábitos» y *sho*, «voz». Por tanto, esta expresión se refiere a la voz que emerge de la práctica de los hábitos budistas, es decir, a la enseñanza budista tradicional.
8. El Maestro Nan'yo Echu (muerto en el año 775), sucesor del Maestro Daikan Eno. Maestro Daisho es su título póstumo.
9. *Keitokudentoroku*, capítulo 28. Véase también el capítulo 44, «Kobusshin».
10. *Ko[re] shimo-butsu inmo genjo* es una variación de la célebre frase del Maestro Daikan Eno *ko[re] shimo-butsu inmo rai*, «¿qué es eso que llega así?» o «esto es algo que llega así». Véase, por ejemplo, el capítulo 62, «Hensan». Aquí el Maestro Dogen sustituyó *rai*, «llegar», por *genjo*, «ser realizado».
11. Ku-o (Rey de la Vacuidad) se identifica con el Rey de Voz Majestuosa (del sánscrito Bhīṣmagarjitasvararāja), el primer *buddha* que apareció en el *kalpa* de la vacuidad. Véase, por ejemplo, SL 3.128.
12. *Shoku-soku han-soku*, literalmente «estar satisfecho con el desayuno y estar satisfecho con la comida del mediodía». Esta frase aparece en otros sitios del *Shobogenzo*. Por ejemplo, en el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho», párrafo 73, y en el capítulo 34 (volumen 2), «Arakan», párrafo 91.
13. *So-soku sui-soku*. Esta frase no aparece en ningún otro lugar del *Shobogenzo*. Sugiere, por ejemplo, el estado de satisfacción de un búfalo de agua castrado (descrito en el capítulo 64, «Kajo», párrafo 110, por el Maestro Enchi Daian).
14. En una legendaria conversación entre una mujer y el dios Indra, se cita un árbol sin raíces como ejemplo de algo imposible. El relato aparece registrado en el *Rentoeyo*, capítulo 1.
15. Alude a la historia del *Aikuokyo* (Sutra del Rey Aśoka): cuando el Buddha pedía limosna, un niño que estaba jugando en la arena le puso una ofrenda de esta en su cuenco. Por la virtud de dicho acto de generosidad, más tarde se convirtió en el rey Aśoka.
16. El capítulo 8 del *Daichidoron* cuenta que una anciana le sirvió agua de arroz al Buddha.
17. El *Bibasharon* (*Abhidharmamahāvibhāṣā-śāstra*) dice: «Hubo una persona que, al ofrecer una bola de comida, fue capaz de plantar una buena raíz de salvación».

Hoy en día, en Tailandia por ejemplo, los monjes comen arroz en su *pātra* haciéndolo una bola.

18. El *Zuiohongikyo* (Sutra de los Auspiciosos Sucesos Pasados) narra la compra de cinco flores por quinientas monedas de plata que se ofrecieron al Buddha Śākyamuni.
19. *Nenbutsu*, «conciencia plena del Buddha», representa el significado del término sánscrito *buddhānusmṛti*. A veces, *nenbutsu* quiere decir específicamente «recitar el nombre del Buddha» (véase, por ejemplo, el capítulo 72, «Zanmai-o-zanmai», párrafo 233), pero aquí se ha preferido una traducción literal. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
20. *Namu-butsu* representa el sonido de la fórmula devocional *namas buddha*. El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams define *namas* como «inclinación, reverencia, saludo reverencial, adoración (de gesto o palabra)». Véase el Glosario de términos en sánscrito.
21. *Ho-un*, «agregados del Dharma», aquí se utiliza como término general para los elementos del proceso budista, los cuales el Maestro Dogen acaba de enumerar. *Un* representa el término sánscrito *skandha*, que el diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams define como «un agregado, una parte, una división, o (para los budistas) un elemento constituyente del ser».
22. Véase, por ejemplo el capítulo «Anrakugyo» del Sutra del Loto: «Y en el sueño-acción, el rey de una nación/abandona su palacio, a sus seguidores,/y a los cinco deseos de lo superior y hermoso,/y va al lugar de la verdad./Al pie del árbol del *bodhi*,/se sienta en el asiento del león,/busca la verdad durante siete días/y realiza la sabiduría de los *buddhas*» (SL 2.282).
23. En el año 1837, el Maestro Osen Mujaku publicó un comentario sobre citas contenidas en el *Shobogenzo*, en veinte volúmenes. Por humildad, lo título *Shotenzokucho*, literalmente «Un comentario para seguir a las martas». Esto alude al dicho chino «las colas de los perros siguen a las colas de las martas», el cual era una burla dirigida a los oficiales del gobierno incompetentes que llevaban colas de marta como gorro para denotar su alto rango. El *Shotenzokucho* tomó del *Daichidoron* el ejemplo de establecer la mente del *bodhi* en la embriaguez.
24. *Hige-rakuyo*. El *Shotenzokucho* toma estas palabras del *Bibasharon*.
25. *Toka-suichiku*. *Toka*, «flores de melocotón», se refiere a la realización del Maestro Reiun Shigon, y *suichu*, «verde bambú», a la realización del Maestro Kyogen Chikan. Véase el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki».
26. El *Shotenzokucho* cita el *Mirokujoshokyo* (Sutra de la Ascensión y Nacimiento de Maitreya en el Cielo Tuṣita) y el *Shakubukurakankyo* (Sutra de la Derrota del *Arhat*).
27. El *Shotenzokucho* cita el capítulo «Daibadatta» («Devadatta») del Sutra del Loto: «Mañjuśrī dijo: "Yo, en el mar, estoy constantemente proclamando solo el Sutra de la Flor [del Loto] del Maravilloso Dharma [...]"» (SL 2.218).
28. *Mui no kadoku*, «virtud lograda sin artificialidad». *I*, «hacer», a menudo lleva la connotación de artificialidad, intencionalidad o interferencia. *Mui*, «sin hacer», como adjetivo quiere decir «sin artificialidad» o «natural», y como sustantivo, el «no-hacer», es decir, las cosas tal y como son naturalmente. En el poema

Shodoka, el Maestro Yoka Genkaku habla de *zetsugaku-mui* [*no*] *kandonin*, «una persona cómoda en la verdad, que ha terminado con el estudio y es libre de hacer». En la frase inicial del capítulo 1 (volumen 1), «Bendowa», el Maestro Dogen describe zazen como *saijo-mui no myojutsu*, «un sutil método que es supremo y sin intención». Véase también *asaṃskṛta* y *saṃskāra* en el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.

29. *Musa no kudoku*. *Musa*, «no-devenir», representa la negación del esfuerzo idealista.
30. *Shinnyo-kan*. El *Yorakuhongyokyo* (Sutra de Hazañas Pasadas como un Collar de Perlas) dice que *muso-kan*, «la reflexión en la cual no hay formas [separadas]», es llamada *shinnyo-kan*, «la reflexión de la verdadera realidad».
31. *Hossho-kan*. El *Yorakuhongyokyo* dice que *issai-shuchi-kan*, «la reflexión de la base causal de todas las cosas», es llamada *hossho-kan*, «la reflexión de la naturaleza del Dharma».
32. La voluntad para el correcto, equilibrado e integrado supremo estado de la verdad. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
33. *U-i*, literalmente «con hacer». *U-i* como adjetivo significa «artificial» y como sustantivo quiere decir «hacer intencional» o «artificialidad».
34. *Daisen*, «gran mil», proviene de *sanzen-daisen-sekai*, «el mundo de los tres mil grandes mundos», es decir, el dominio de un *buddha*, el cual se dice que comprende mil millones de mundos.
35. *Fusho*, «más allá de la aparición» o «no aparición», describe el estado en el momento presente. Todas las cosas, incluso la dedicación incondicional a la práctica budista, son instantáneas. El Maestro Dogen explica este sentido de *fusho* en el capítulo 3 (volumen 1), «Genjo-koan», párrafo 87. Véase también el capítulo 43, «Kuge», párrafo 40.
36. *Zenshin* sugiere el universo como el cuerpo entero del Tathāgata. Véase el capítulo 71, «Nyorai-zenshin».
37. *Muro*, literalmente «sin fugas», representa el término sánscrito *anāsrava* (véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1) y sugiere el estado de la existencia de las cosas tal y como son en la realidad. El Sutra del Loto comienza asociando el estado de *arhat* con la finalización de *shoro*, «todos los excesos» o «todo lo superfluo». Véanse SL 1.8 y el capítulo 34 (volumen 2), «Arakan».
38. *Shippo*, «los siete tesoros» o «los preciosos siete», del sánscrito *sapta ratnāni*, son, por ejemplo, el oro, la plata, el coral, las perlas, las joyas, las piedras lunares y las ágatas.
39. *Isshin*.
40. *Ku-ku*.
41. *Shin-shin*.
42. *To-to*.
43. *Butsu-butsu*. Los elementos *isshin* (literalmente «una mente»), *ku-ku* («vacuidad-vacuidad» o «vacío-vacío»), *shin-shin* («mente-mente»), *to-to* («estupa-estupa») y *butsu-butsu* («*buddha-buddha*») siguen la progresión característica del pensamiento del Maestro Dogen desde lo general e inclusivo, a través de

lo particular y progresivamente concreto, hasta la sugerencia de la realización instantánea de la verdad en la acción.

44. *Sa-ze-shi-i-ji, juppo-butsu-kai-gen*, del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto (SL 1.124). *Ze-shi-i* significa «consideración» o «atención a lo concreto».
45. *Doji* aquí significa «igualdad en el tiempo», es decir, identidad de sujeto y objeto en el instante presente. La realización de la verdad del Buddha ocurrió en la unicidad de sujeto y objeto en el aquí y ahora, al igual que sucede con nuestro propio establecimiento de la voluntad para la verdad.
46. *Kakunogotoshi*, «así», quiere decir en el estado de total integración (todos los instantes contenidos en uno solo y sujeto y objeto siendo indivisibles).
47. *Sanjushichi-bon-bodai-bunpo* es el título del capítulo 73 (volumen 4).
48. *Yuishin*. Véase el capítulo 47, «Sangai-yuishin».
49. *Jisso*. Véase el capítulo 50, «Shoho-jisso».
50. Hombres laicos y mujeres laicas.
51. *Ichi-mi*, literalmente «[gente de] un sabor», es un término aplicado a personas que están unidas por una causa común (por ejemplo, a un grupo de partisanos). Al mismo tiempo, «un sabor» puede interpretarse literalmente como la esencia del Dharma. En la edición *Shinpitsubon* del *Fukanzazengi*, el Maestro Dogen escribe *ho-mi shin [o] tasu[ke]*, «el sabor del Dharma levantando el espíritu» o «el sabor del Dharma calmando el alma».
52. *Shogon no bendo-kufu* sugiere la práctica diaria de zazen. *Shogon*, «diligencia», se refiere a una preferible actitud estable antes que esfuerzos intensos con altibajos. El carácter aquí leído como *bendo* aparece en varios lugares del *Shobogenzo* con una forma distinta (véase, por ejemplo, el capítulo 1 [volumen 1], «Bendowa»). El ideograma *ben* aquí significa «aplicar un esfuerzo» o «poner energía en alguna tarea», y su radical (o trazo) del medio representa la fuerza. El compuesto *kufu*, que es equivalente a otra forma también leída como *kufu* en japonés moderno (con el carácter *ku* distinto del primero), originalmente representaba la aplicación de la energía mental de un artesano para planificar y realizar un trabajo de construcción. En el *Shobogenzo*, *kufu* significa «esforzarse» o «hacer un esfuerzo» y «considerar», «aplicar las facultades mentales de uno» o «pensar en los medios para hacer algo» (véanse también las notas del capítulo 39 [volumen 2], «Dotoku», párrafo 193). El Maestro Dogen habitualmente usaba *bendo-kufu*, «el esfuerzo para buscar la verdad» o «dirigir la energía de uno hacia la práctica de la verdad», como ejemplo de zazen en sí mismo.
53. *Shidai go-un*, «los cuatro elementos y los cinco agregados», son los componentes constituyentes del ser en la filosofía budista tradicional.
54. *So-muku-sho-heki*, «la hierba, los árboles, las vallas y los muros», son objetos concretos conocidos por todo el mundo. El Maestro Dogen consideraba que estos, los cuatro elementos y los cinco agregados eran completamente idénticos.
55. El Maestro Daiman Konin, el Quinto Patriarca de China.
56. *Saisho-doja*, «peregrino de plantar pinos». Estas palabras provienen de una historia citada en el capítulo 22 (volumen 2), «Bussho», párrafo 22. Véase también el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 173.
57. Véase el capítulo 30 (volumen 2), «Gyoji», párrafo 172.

58. Ryu se menciona en el capítulo 17 del *Keitokudentoroku*, en la sección sobre el Maestro Tozan Shiken. La montaña Tozan era el lugar donde estaba la orden del Maestro Tozan Ryokai y el Maestro Tozan Shiken.
59. *Ro-ganzei*, «jugar con el Ojo», quiere decir disfrutar con un dominio fácil del punto de vista de la acción.
60. *Jinmai*, «polvo y suciedad», alude al siguiente poema de Ācārya Jinshu: «El cuerpo es el árbol del *bodhi*,/la mente es como el pedestal de un espejo claro./A cada momento trabajamos limpiándolo y puliéndolo/para mantenerlo limpio de polvo y suciedad«. Véase el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo», párrafo 134.
61. *Mushō* significa «no-surgimiento», «no-aparición» o «no-nacimiento». A veces, quiere decir «no estar sujeto al renacimiento en la rueda del *saṃsāra*», y por ello se usa como sinónimo de nirvana.
62. Alude al *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 96: como respuesta a una pregunta del Maestro Rinzai, Fuke vuelca una mesa de comedor. El Maestro Rinzai dice: «¡Eres una persona muy ruda!». Fuke dice: «Este sitio es el lugar donde existe algo inefable. Defínelo como rudo o defínelo como refinado».
63. *Shinyaku Kegonkyo*, literalmente «Nueva traducción del Sutra del Adorno Floral», es el nombre de la edición del Sutra de la Guirnalda traducido en los años de la dinastía Jin (del 265 al 420 d. de C.).
64. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
65. Es decir, 1244.

Capítulo 70

Hotsu-bodaishin

El establecimiento de la mente del *bodhi*

Comentario: supuestamente, el capítulo anterior y el presente tenían el mismo título original, «Hotsu-bodaishin» («El establecimiento de la mente del *bodhi*»), pero el del primero se cambió para distinguirlos. Cualquiera que fuera la intención del Maestro Dogen al hacerlo, en este aparece algo esencial: «la teoría de la aparición y la desaparición instantánea del universo». La acción es muy valorada en la filosofía budista. Al examinar el significado de la vida, podemos considerar que esta simplemente es una serie de momentos de acción. En el budismo se dice que es instantánea porque el presente, el único tiempo donde puede desarrollarse, está desconectado tanto del pasado como del futuro. Según el budismo, todo el universo aparece y desaparece en cada momento. Tal principio, conocido como «la teoría de la instantaneidad», es fundamental a la hora de resolver el conflicto entre la libertad humana y la ley de causa y efecto (es decir, entre el libre albedrío y el determinismo). En este capítulo, el Maestro Dogen explica claramente dicha teoría.

****

[196] En general, hay tres clases de mente. «A la primera, *citta*,[1] aquí[2] se la llama mente que piensa.[3] A la segunda, *hṛdaya*,[4] aquí se la llama mente de la hierba y los árboles.[5] A la tercera *vṛddha*,[6] aquí se la llama mente experimentada y concentrada».[7] Entre estas, la mente del *bodhi* inevitablemente se basa en la mente que piensa. *Bodhi* es el sonido de una palabra india: aquí se la llama«la verdad».[8] *Citta* es el sonido de una palabra india: aquí se la llama «mente que piensa». Sin esta mente que piensa es imposible establecer la mente del *bodhi*. Eso no quiere decir que esta mente que piensa sea la mente del *bodhi* en sí misma, sino que establecemos la mente del *bodhi* con esta mente que piensa. Establecer la mente del *bodhi* quiere decir prometer «antes de que cruce,[9] me llevaré a todos los seres vivos», y esforzarse en ello. Incluso si su forma es humilde, aquellos que establecen esta mente en verdad ya son los profesores guías de todos los seres vivos. Esta mente no es innata y no surge ahora repentinamente; no es ni una ni muchas; no es natural y no está formada; no mora en nuestro cuerpo y nuestro cuerpo no mora en la mente. Esta mente no impregna el mundo del Dharma, no es ni del pasado ni del futuro, no está presente ni ausente, no es de una naturaleza subjetiva, no es de una naturaleza objetiva, no es de una naturaleza combinada y no es de una naturaleza sin causa. Sin embargo, en cada lugar donde hay una comunicación mística de la verdad,[10] el establecimiento de la mente del *bodhi* sucede. Ni los *buddhas* ni los patriarcas nos la otorgan y está más allá de nuestra propia habilidad. El establecimiento de la mente sucede durante la comunicación mística de la verdad y por ello no es inherente. Este establecimiento de la mente del *bodhi* puede suceder más frecuentemente en un cuerpo humano, en el continente sur de Jambudvīpa. Pocas veces, también sucede en los ocho mundos turbulentos,[11] pero no a menudo. Después de establecer la mente del *bodhi*, nos instruimos durante tres *kalpas asaṃkheya* o durante cien grandes *kalpas*. En algunos casos practicamos durante incontables *kalpas* y nos convertimos en *buddhas*. En otros casos practicamos durante incontables *kalpas* para hacer que los seres vivos crucen antes que nosotros, sin convertirnos finalmente en *buddhas* sino solo llevando a los seres vivos y beneficiando a los seres vivos –esto concuerda con la actitud de gozo en el *bodhi*–. En general, la mente del *bodhi* actúa incesantemente a través de las tres formas de conducta[12] para que se pueda hacer que todos

los seres vivos establezcan de alguna manera la mente del *bodhi* y sean conducidos hasta la verdad del Buddha. Consentir en vano placeres mundanos no es beneficiar a los seres vivos. Este establecimiento de la verdad y esta práctica-y-experiencia han trascendido con mucho la fachada de la ilusión y la iluminación, se han levantado sobre el triple mundo y han sobrepasado todas las cosas. Están mucho más allá de los *śrāvakas* y *pratyekabuddhas*.

[200] El Bodhisattva Mahākāśyapa elogia al Buddha Śākyamuni en verso diciendo:

Establecer la mente y el último estado: los dos están sin separación.
De estos dos estados de la mente, la primera mente
es más difícil [de realizar]:
es liberar a los otros antes de lograr la propia liberación de uno.
Por este motivo, me inclino ante [tu] primer establecimiento de la mente.
Con el primer establecimiento, [siendo] ya el profesor de dioses y humanos,
te alzaste por encima de śrāvakas *y* pratyekabuddhas.
Tal establecimiento de la mente sobrepasa el triple mundo;
por eso podemos llamarlo lo Supremo.[13]

«Establecer la mente» quiere decir establecer, por primera vez, la voluntad «para liberar a otros antes de lograr la propia liberación de uno»; esto se describe como «el primer establecimiento de la mente». Después de establecer esta mente, nos encontramos con innumerables *buddhas* y les realizamos ofrendas, durante cuyo tiempo nos encontramos con Buddha y escuchamos el Dharma, y además establecemos la mente del *bodhi* –cubriendo la nieve con escarcha–. Lo que se ha llamado «el último estado» es la budeidad, el estado del *bodhi*. Si comparamos el estado de *anuttara samyaksaṃbodhi* con el primer establecimiento de la mente del *bodhi*, podrían ser como el holocausto al final de un *kalpa* y el fuego de una luciérnaga. Al mismo tiempo, si establecemos la voluntad para liberar a otros antes de que nosotros logremos la liberación, «los dos están sin separación».

[201] *Haciendo constantemente este mi pensamiento:*
¿Cómo puedo hacer que los seres vivos
sean capaces de penetrar en la verdad suprema
y rápidamente realicen un cuerpo de buddha?[14]

Esta es la vida misma del Tathāgata. El establecimiento de la mente de los *buddhas*, la instrucción y la experiencia del efecto son todos así. Beneficiar a los seres vivos significa hacer que los seres vivos establezcan la voluntad para liberar a otros antes de lograr su propia liberación. No deberíamos esperar convertirnos en *buddhas* por la virtud de haber establecido la voluntad para liberar a otros antes de que logremos nuestra liberación. Incluso aunque la virtud que podría convertirnos en *buddhas* haya madurado y vaya a ser consumada, la giramos hacia la realización de *buddha* de los seres vivos y la realización de la verdad. Esta mente no está en el sí mismo, no está en los otros y no aparece, pero, después de este establecimiento de la mente, cuando abrazamos a la Tierra se convierte totalmente en oro y cuando agitamos el océano de una vez se convierte en dulce rocío. De aquí en adelante, apoderarse de tierra, piedras, arena y guijarros es justamente asir la mente del *bodhi*, e ir a explorar el esparcimiento del agua, la espuma y la llama es llevar la mente del *bodhi* íntimamente. Así que desprenderse de una nación, una ciudad, una esposa, un hijo, los siete tesoros, un hombre, una mujer, o la cabeza, los ojos, la médula, el cerebro, el cuerpo, la carne, las manos y los pies de uno, es, en todos los casos, el clamor de la mente del *bodhi* y la actividad vigorosa de la mente del *bodhi*. *Citta*, la mente que piensa del presente, no está ni cerca ni lejos y [no es] del sí mismo ni de los otros; incluso así, si giramos esta mente hacia el principio de liberar a otros antes de que hayamos logrado la liberación, sin retroceder ni apartarnos, ese es el establecimiento de la mente del *bodhi*. Cuando, por tanto, abandonamos por la mente del *bodhi* la hierba, los árboles, las tejas, los guijarros, el oro, la plata y los preciosos tesoros a los cuales todos los seres vivos del presente se están aferrando como sus propias posesiones, ¿cómo podría no ser eso el establecimiento de la mente del *bodhi* en sí mismo? Puesto que la mente y los verdaderos *dharmas* están ambos más allá del sujeto, del objeto, de la combinación y la ausencia de causalidad, si establecemos esta

mente del *bodhi* durante un simple *kṣaṇa*,[15] toda la miríada de *dharmas* se convertirá en condiciones de promoción.[16] En general, el establecimiento de la mente y la realización de la verdad se basan en la aparición y la desaparición instantánea[17] de todas las cosas. Si [todas las cosas] no aparecieran y desaparecieran instantáneamente, los malos hechos del momento anterior no podrían marcharse. Si los malos hechos del momento anterior no se hubieran marchado ya, el bien del momento siguiente no podría realizarse en el presente. Solo el Tathāgata conoce claramente la duración de este momento. [La enseñanza de que] «la mente puede producir una palabra de un discurso en un momento y el discurso puede expresar una palabra de escritura en un momento»[18] también es solo del Tathāgata –está más allá de la habilidad de otros santos–. En aproximadamente el tiempo que toma a un hombre el chasquear sus dedos, hay sesenta y cinco *kṣaṇas*, [en cada uno de los cuales] todos los cinco agregados aparecen y desaparecen, pero la gente nunca lo percibe ni lo sabe. Incluso la gente común ha conocido la duración de un *tatkṣaṇa*.[19] En el paso de un día y una noche hay seis mil cuatrocientos millones noventa y nueve mil novecientos ochenta *kṣaṇas*,[20] [en cada uno de los cuales] aparecen y desaparecen todos los cinco agregados, pero la gente común nunca lo percibe ni lo sabe. Puesto que no lo percibe ni lo sabe, no establece la mente del *bodhi*. Aquellos que no conocen el Dharma del Buddha y no confían en el Dharma del Buddha no confían en el principio de aparición y desaparición instantánea. Uno que clarifica el tesoro del verdadero ojo del Dharma del Tathāgata y la sutil mente del nirvana inevitablemente confía en este principio de aparición y desaparición instantánea. Encontrándonos ahora con la enseñanza del Tathāgata, sentimos como si comprendiéramos claramente, pero solo somos conscientes de periodos de un *tatkṣaṇa* o [un poco] más, y solo confiamos en que el principio sea cierto. Nuestro fracaso al clarificar y [nuestro] fracaso al conocer todos los *dharmas* que el Honrado por el Mundo ha enseñado es como nuestro fracaso al conocer la duración de un *kṣaṇa*: los estudiantes nunca deben estar orgullosos a la ligera. No solo somos ignorantes de lo extremadamente pequeño: también somos ignorantes de lo extremadamente grande. Y con todo, incluso los seres ordinarios, cuando confiamos en el poder de la verdad del Tathāgata, vemos el mundo de los tres mil mundos.[21] En resumen, cuando pasamos de la existencia de

la vida[22] a la existencia media,[23] y de la existencia media a la siguiente existencia de la vida,[24] todas las cosas se mueven en un proceso continuo, *kṣaṇa* a *kṣaṇa*. Así, independientemente de nuestras propias intenciones, y conducidos por nuestra conducta pasada, el ciclo de la vida y la muerte continúa sin detenerse ni un solo *kṣaṇa*. Con el cuerpo-y-mente que se precipita así a lo largo de la vida y la muerte, deberíamos establecer de inmediato la mente del *bodhi* que es la voluntad para liberar a otros antes de que logremos nuestra liberación. Incluso aunque, en nuestro camino hacia el establecimiento de la mente del *bodhi*, escatimemos el cuerpo-y-mente, este nace, envejece, se enferma y muere: al final, no es nuestra propia posesión.

[207] La incesabilidad y la rapidez con las cuales el curso de la vida de los seres vivos aparece y desaparece:

> Mientras el Honrado por el Mundo está en el mundo, hay un *bhikṣu* que visita al Buddha, inclina su cabeza ante los dos pies del Buddha, luego se aparta a un lado y se dirige al Honrado por el Mundo, diciendo: «¿Cómo de rápida es la aparición y desaparición del curso de la vida de los seres vivos?».
> El Buddha dice: «Incluso aunque pudiera explicártelo no podrías saberlo».
> El *bhikṣu* dice: «¿No hay ninguna alegoría que pueda demostrarlo?».
> El Buddha dice: «Hay [una] y te la contaré ahora. Por ejemplo, cuatro arqueros duchos toman cada uno un arco y una flecha, permanecen juntos espalda con espalda y se preparan para disparar en las cuatro direcciones. Un hombre ágil llega y les dice: "Podéis ahora disparar vuestras flechas de una vez y yo seré capaz de atrapar cada una antes de que caigan al suelo". ¿Qué quiere decir? ¿Es rápido, o no?».
> El *bhikṣu* le dice al Buddha: «Muy rápido, Honrado por el Mundo».
> El Buddha dice: «Ese hombre no es tan rápido como un *yakṣa* terrestre. Los *yakṣas* terrestres no son tan rápidos como los *yakṣas* del cielo. Los *yakṣas* del cielo no son tan rápidos como los reyes celestiales.[25] Esos dioses no son tan rápidos como las dos ruedas del sol y la luna. Las dos ruedas del sol y la luna no son tan rápidas como los dioses[26] que

tiran del carro cuyas ruedas son el sol y la luna. Aunque los dioses aquí descritos se hayan vuelto progresivamente más rápidos, la aparición y desaparición del curso de una vida es todavía más rápida. [La vida] fluye en cada instante, sin la más pequeña pausa».[27]

[209] La rapidez de la aparición, la desaparición y el fluir instantáneo del curso de nuestra vida es así. Instante a instante, los practicantes no deberían olvidar este principio. Mientras experimentamos la rapidez de esta aparición, desaparición y fluir instantáneos, si despertamos un pensamiento de liberar a otros antes de que logremos nuestra liberación, la vida eterna se manifestará ante nosotros inmediatamente. Los *buddhas* de los tres tiempos y las diez direcciones, junto con los Siete Buddhas Honrados por el Mundo y los veintiocho patriarcas de la India en el oeste, los seis patriarcas de China en el este y todos los otros maestros ancestrales que han transmitido el tesoro del verdadero ojo el Dharma del Buddha y la sutil mente del nirvana, han conservado cada uno la mente del *bodhi* y se han basado en ella. Aquellos que nunca han establecido la mente del *bodhi* no son maestros ancestrales.

[210] La pregunta ciento veinte del Puros criterios para monasterios zen[28] dice: «¿Has despertado la mente del *bodhi*, o no?».

Recuerda claramente: en el aprendizaje de la verdad de los patriarcas budistas, despertar la mente del *bodhi* se ve inevitablemente como lo principal. Esta es la regla eterna[29] de los patriarcas budistas. «Despertar»[30] quiere decir estar clarificado; no se refiere a la gran realización de la verdad[31] en sí. Incluso aquellos que han experimentado de repente los diez estados[32] son *bodhisattvas*. Los veintiocho patriarcas de la India, los seis patriarcas de China y todos los otros grandes maestros ancestrales son *bodhisattvas*: no son *buddhas* y no son *śrāvakas*, *pratyekabuddhas* o similares. Entre los practicantes de esta época no hay una sola persona que sepa claramente que [estos patriarcas] son *bodhisattvas*, no *śrāvakas*. [Los practicantes de esta época] arbitrariamente se llaman a sí mismos monjes de mantos remendados y discípulos de mantos remendados sin conocer la realidad del asunto, y por ello han creado confusión. Es lamentable que en una época decadente la verdad de los patriarcas se haya degenerado. Siendo esto así, tanto si somos

laicos o unos que han abandonado el hogar como si [estamos] en los cielos o en el mundo humano o como si [estamos] en el sufrimiento o en la felicidad, rápidamente deberíamos establecer la voluntad para liberar a otros antes de que logremos nuestra liberación. Aunque el mundo de los seres vivos está más allá de [todo] límite y más allá de la ilimitación, establecemos la mente para liberar, antes que a nosotros mismos, a todos los seres vivos. Esta es justamente la mente del *bodhi*. Cuando los *bodhisattvas* [que se encuentran] a una vida [de la budeidad][33] van a descender a Jambudvīpa, dicen en su última enseñanza para los dioses del Cielo Tuṣita:[34] «La mente del *bodhi* es una puerta de la iluminación del Dharma, pues evita la negación de los Tres Tesoros».[35] Claramente, la no-negación de los Tres Tesoros se debe a la virtud de la mente del *bodhi*. Después de establecer la mente del *bodhi* deberíamos custodiarla firmemente, sin retroceder ni apartarnos.

[212] El Buddha dice:

> ¿Cómo custodian los *bodhisattvas* el único asunto, es decir, la mente del *bodhi*? Los *bodhisattva-mahāsattvas* se esfuerzan constantemente en custodiar esta mente del *bodhi* al igual que la gente mundana protege a un hijo único o como el tuerto protege el ojo que le queda. Justamente igual que aquellos que, viajando a través de un vasto desierto, protegen a su guía, así los *bodhisattvas* custodian la mente del *bodhi*. Puesto que custodian la mente del *bodhi* así, realizan la verdad de *anuttara samyaksaṃbodhi*. Puesto que realizan la verdad de *anuttara samyaksaṃbodhi*, están repletos de constancia, felicidad, autonomía y pureza,[36] las cuales son el supremo y gran *parinirvāṇa*. Por este motivo, los *bodhisattvas* custodian [este] único *dharma*.[37]

[213] Las palabras del Buddha sobre custodiar la mente del *bodhi* son, evidentemente, así. La razón por la que la custodiamos y nunca permitimos que se desvíe es que, como dice la costumbre popular, hay tres cosas que, aunque hayan nacido, no alcanzan la madurez: los huevos de pez, el fruto del *āmra*[38] y un *bodhisattva* que haya establecido la mente. Puesto que, en general, hay tanta gente que hace retroceder [la mente del *bodhi*] y la pierde, he temido

durante mucho tiempo que yo también pudiera hacerla retroceder y perderla. Por esta razón, custodio la mente del *bodhi*. Los *bodhisattvas* a menudo hacen retroceder [la mente del *bodhi*] o se apartan de ella cuando son principiantes, ya que no se encuentran con un verdadero profesor. Sin encontrarse con un verdadero profesor, no escuchan el Dharma correcto. Sin escuchar el Dharma correcto, probablemente nieguen causa y efecto, nieguen la salvación, nieguen los Tres Tesoros y nieguen los *dharmas* de los tres tiempos. Ansiando inútilmente los cinco deseos[39] del presente, pierden la virtud por un futuro [logro] del *bodhi*. A veces, con el fin de obstaculizar a un practicante, los demonios celestiales, *pāpīyas* y similares[40] tomarán la forma de un *buddha* o aparecerán con la forma de un padre, un profesor o parientes, dioses, etcétera; así, acercándose, traman invenciones y prevalecen ante el *bodhisattva*, diciendo: «La verdad del Buddha está muy lejos. Sufrirás grandes penurias y experimentarás la pena más profunda. El mejor camino es resolver primero tu propia vida y muerte y después liberar a los seres vivos». El practicante, escuchando estos relatos, hace retroceder la mente del *bodhi* y retrocede en la conducta de un *bodhisattva*. Recuerda, el discurso como el de arriba es justamente el discurso de los demonios. Los *bodhisattvas* deben reconocerlo y no deben seguirlo. Simplemente nunca retrocedas ni te apartes de tu conducta y promete liberar a los otros antes de lograr tu liberación. Conoce [el discurso] que te volvería contra la conducta y la promesa de liberar a los otros antes de lograr tu liberación como el discurso de los demonios, conócelo como el discurso de los no-budistas y conócelo como el discurso de los malos compañeros. Nunca lo sigas en absoluto.

[216] Hay cuatro clases de demonios: la primera son los demonios de los obstáculos, la segunda son los demonios de los cinco agregados, la tercera son los demonios de la muerte y la cuarta son los demonios celestiales.[41]

«Los demonios de los obstáculos»[42] –de lo que se llama los ciento ocho obstáculos, etcétera–[43] distinguen ochenta y cuatro mil diversos obstáculos.

«Los demonios de los cinco agregados»[44] son las causas principales y cooperantes que se combinan para producir obstáculos. Hemos

conseguido este cuerpo de los cuatro elementos;[45] junto con la materia hecha de los cuatro elementos y la materia [percibida mediante] los ojos y los otros órganos, esto es llamado «el agregado de la materia».[46] La suma de sentimientos tales como aquellos de los ciento ocho obstáculos es llamada «el agregado del sentimiento».[47] La diferenciación y la síntesis de los incontables pensamientos grandes y pequeños que tenemos es llamada «el agregado del pensamiento».[48] A través del suceso del placer y el desagrado pueden surgir los hábitos que acomodan o no acomodan los estados mentales tales como la codicia, la ira, etcétera: esto es llamado «el agregado de la conducta».[49] La combinación de los seis sentidos[50] y sus seis objetos[51] da lugar a las seis clases de conciencia.[52] Los incontables e ilimitados estados de la mente que son la diferenciación y la síntesis de las seis clases de conciencia son llamados «el agregado de la conciencia».[53]

«Los demonios de la muerte»,[54] a través de la impermanencia de las causas directas y cooperantes, rompen la sucesión instantánea de las vidas de los cinco agregados y eliminan absolutamente tres cosas: la conciencia, el calor y la vida. Por eso, los llamamos «demonios de la muerte».

«Los demonios celestiales,[55] como gobernantes del mundo del deseo,[56] se aferran profundamente a los placeres mundanos y se basan en la expectativa del provecho;[57] por tanto, dan lugar a visiones equivocadas. Detestan todas las vías y los métodos del nirvana de los sabios y los santos, y los envidian. A estos los llamamos «demonios celestiales».

Māra[58] es una palabra india: en China se le llama «un ser capaz de robar la vida». Solamente los demonios de la muerte pueden robar la vida de hecho, pero los otros también son capaces de producir las causas directas y cooperantes del quitar la vida; por otra parte, arrebatan la vida de la sabiduría. Por este motivo los llamamos asesinos.

Alguien pregunta: «Una categoría, [la de] los demonios de los cinco agregados, cubre a las otras tres clases de demonios. ¿Por qué los separas y explicas los cuatro?». La respuesta es la siguiente: «Hay de hecho un [solo] demonio, [pero,] con el propósito del análisis, están los cuatro».

[219] Lo anterior es la enseñanza del Maestro Nāgārjuna. Los practicantes deberían conocerla y deberían aprenderla diligentemente. Nunca te preocupes inútilmente por los demonios, haciendo retroceder o apartando la mente del *bodhi*. Esto es custodiar la mente del *bodhi*.

Shobogenzo Hotsu-bodaishin

Proclamado a la asamblea en el templo Kippo en el distrito Yoshida de Esshu, en el décimo cuarto día del segundo mes lunar en el segundo año de Kangen.[59]

Notas

1. El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams define *citta* como «atender, observar; pensar, reflexionar, imaginar, pensamiento; intención, propósito, deseo; memoria; inteligencia, razón». Véase también el capítulo 37 (volumen 2), «Shinjin-gakudo», párrafo 144.
2. *Shiho*, literalmente «esta dirección» o «esta región», quiere decir las Tierras del Este: China y Japón. Las frases que se encuentran entre las comillas tienen la forma de una cita china.
3. *Ryo-chi-shin*, literalmente «la mente que considera y reconoce», es decir, la razón.
4. El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams define *hṛdaya* como «corazón (o la zona del corazón como lugar de los sentimientos y las sensaciones); alma, mente; el corazón o el interior del cuerpo».
5. *So-moku-shin*, «mente de la hierba y los árboles», describe los procesos instintivos que existen en la fuerza vital y están presentes antes que la conciencia.
6. El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams define *vṛddha* como «cultivado, que se hace más grande o más fuerte, mayor, aumentado, grande, largo; adulto, crecido, de edad avanzada, mayor de edad; con experiencia, sabio, docto».
7. *Shakuju-shoyo-shin* quiere decir la mente regulada de la verdadera sabiduría, es decir, el *prajñā*.
8. *Do* (ch. *dao*) literalmente significa «vía». En algunos casos representa el término sánscrito *mārga*, como en la cuarta noble verdad, *dotai*, del sánscrito *mārga-satya*. Pero en el *Shobogenzo*, este carácter habitualmente representa el término sánscrito *bodhi*, que quiere decir «la verdad» o «el estado de la verdad». El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams define *bodhi* como «conocimiento perfecto o sabiduría (por la cual [una persona] se convierte en un *buddha*); el intelecto ilustrado o iluminado». Sin embargo, en el *Shobogenzo* la sabiduría no se refiere a un estado intelectual, sino a la armonía del cuerpo-y-mente en zazen. Esta es completa en sí misma y no un medio para un fin.
9. *Wataru*, «cruzar», quiere decir ser liberado; realizar la verdad.
10. *Kanno-doku* quiere decir una comunicación mística de la verdad a los seres vivos o también la empatía entre un maestro y su discípulo. Véase también el capítulo 37 (volumen 2), «Shinjin-gakudo», párrafo 144,
11. *Hachi-nan-sho* («ocho mundos turbulentos»), literalmente «ocho lugares de dificultad» u «ocho estados de aflicción», representa el término sánscrito *aṣṭākṣaṇāḥ*. Estos son el reino de *naraka* (el infierno), *tiryañc* (los animales), *preta* (los fantasmas hambrientos), *dīrghāyur-deva* (los dioses del cielo de vidas interminablemente largas), *pratyantajanapada* (los países lejanos o bárbaros), *indriyavaikalya* (el deterioro de los sentidos), *mithyādarśana* (la pretenciosidad) y *tathāgatānām-anutpāda* (la ausencia del Buddha). Véase el Glosario de términos en sánscrito.
12. *Sango*: las tres formas de conducta o las acciones del cuerpo, el habla y la mente.

13. *Daihatsunehankyo* (*Mahāparinirvāṇa-sūtra*), capítulo 38.
14. Las palabras finales del capítulo «Nyorai-juryo» del Sutra del Loto. Véase SL 3.36.
15. *Setsuna* representa el término sánscrito *kṣaṇa*, que como sustantivo se refiere a un instante o momento y como adverbio quiere decir «en un instante» o «instantáneamente».
16. *Zojo-en*. *Zo* significa «añadir», «promover» o «aumentar»; *jo*, «ir hacia arriba», «avanzar» o «mejorar», y *en*, «conexión», «causa indirecta o cooperante», «condición» o «circunstancia favorable». Por tanto, en este contexto, *zojo-en* puede interpretarse literalmente como «condiciones de promoción», es decir, circunstancias favorables para la realización de la verdad. Al mismo tiempo, representa el término sánscrito *adhipati-pratyaya*, que es la cuarta de las cuatro clases de circunstancias (*catvāraḥ pratyayāḥ*). Estas son: *hetu-pratyaya*, las circunstancias directamente responsables del suceso; *samanantara-pratyaya*, las circunstancias inmediatamente contiguas al suceso; *ālambana-pratyaya*, las circunstancias indirectamente conectadas con el suceso, y *adhipati-pratyaya*, las circunstancias generales que se encuentran por encima de lo anterior. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
17. *Setsuna-shometsu*, «la aparición y la desaparición en un *kṣaṇa*». Esta frase presenta la «teoría de la aparición y la desaparición instantánea del universo» mencionada en el comentario introductorio de este capítulo.
18. *Bibasharon* (*Abhidharmamahāvibhāṣā-śāstra*), capítulo 15.
19. *Go-setsuna*. *Go*, que quiere decir «constante», se cree que es una errata proveniente de *tan*, que representa el sonido del término sánscrito *tat*. Como unidad de medida, un *tatkṣaṇa*, que literalmente significa «ese instante» (es decir, un periodo definido de tiempo), equivale a ciento veinte *kṣaṇas*. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
20. *Rokuju-shi-oku, kyuman, kyusen, kyuhyaku, hachiju no setsuna*. «Seis mil cuatrocientos millones» en chino y en japonés se expresa como sesenta y cuatro unidades de cien millones (*oku*).
21. *Sanzenkai* («el mundo de los tres mil mundos»), todo el mundo de mil millones de mundos constituyentes.
22. *Hon-u*. Tradicionalmente se dice que hay cuatro estadios en la vida, conocidos como *shi-u*, «las cuatro formas de la existencia». Estos son: *sho-u*, «la existencia del nacimiento» (es decir, la existencia en el instante de nacer); *hon-u*, «la existencia original» (la vida de uno); *shi-u*, «la existencia de la muerte» (la existencia en el momento de morir), y *chu-u*, «la existencia media» (un estadio intermedio por el cual supuestamente los seres conscientes pasan después de la muerte).
23. *Chu-u*, «existencia media», representa el significado del sánscrito *antarā-bhava*, originalmente un concepto brahamanista que describía el alma en un estadio intermedio entre la muerte y el renacimiento. Los maestros budistas lo utilizaron para enfatizar la importancia de la profunda confianza en la causa-y-efecto. Véanse, por ejemplo, el capítulo 84 (volumen 4), «Sanji-no-go», párrafo 44, y el capítulo 90 (volumen 4), «Shizen-biku», párrafo 23.

24. *To-hon-u. To* significa «el presente» o «este». Al mismo tiempo, a veces es sinónimo de *totai*, «el futuro».
25. *Shi-tenno*, «los reyes de las cuatro regiones», del *sánscrito catvāro mahā-rājāḥ*, son los cuatro dioses por debajo del dios Indra que habitan los cielos más bajos de los seis del mundo del deseo. Cada uno custodia un cuarto de la extensión que rodea el monte Sumeru. Sus nombres son Dhṛtarāṣṭra, el gobernante del continente este; Virūḍhaka, el gobernante del continente sur; Virūpākṣa, el gobernante del continente oeste, y Vaiśravaṇa, el gobernante del continente norte (mencionado por su nombre en SL 3.252).
26. *Kengyo-tenshi*, «los hijos del cielo que van firmemente», es probable que represente el significado de un nombre propio sánscrito de dichos dioses particulares, el cual no se ha podido localizar.
27. *Bibasharon*, capítulo 136.
28. El *Zenenshingi*. Su edición fue completada en el año 1103 por el Maestro Choro Sosaku.
29. *Joho. Jo* significa «constante» o «eterno» y, al mismo tiempo, «diario» o «común». *Ho*, en este contexto, significa «regla», «método» o «Dharma».
30. *Hotsu-go. Hotsu* significa «establecer», «iniciar» o «despertar», como en el título del presente capítulo. *Go, sato[ru]* quiere decir, en un sentido limitado, «percibir», «realizar», «despertar» o volverse consciente de algo con la mente del pensamiento, o, en un sentido más amplio, realizar la verdad con todo el cuerpo-y-mente. Véase el capítulo 26 (volumen 2), «Daigo».
31. *Daigaku. Dai* significa «gran» y *kaku*, «estado de la verdad» o «la realización del estado de la verdad».
32. *Juchi* generalmente se refiere a *jussho*, «los diez estadios sagrados». Los *bodhisattvas* han de pasar por cincuenta y dos estadios antes de convertirse en *buddhas*. El primer grupo de diez es *jisshin*, «los diez estadios de la confianza». Los tres siguientes grupos de diez son *sanken*, «los tres estadios hábiles». El quinto grupo de diez es *jussho*. El quincuagésimo primer estadio es *tokaku*, «el estado equilibrado de la verdad», y el quincuagésimo segundo, *myokaku*, «el sutil estado de la verdad».
33. *Issho-hosho no bosatsu*, literalmente «un *bodhisattva* en el lugar de asignación en una vida», se refiere a un *bodhisattva* que vive en el Cielo Tuşita antes de descender al mundo para convertirse en un *buddha*. *Issho-hosho*, «el lugar de asignación en una vida», se identifica con *myokaku*, «el sutil estado de la verdad», es decir, el último de los cincuenta y dos estadios de un *bodhisattva*.
34. Habitualmente el Cielo Tuşita se numera como el cuarto de *roku-yoku-ten*, «los seis cielos del [mundo del] deseo» (del sánscrito *kāmāvacara*). Los seis cielos están habitados por *caturmahārāja-kāyikās* (deidades que atienden a los reyes de las cuatro regiones; véase la nota 25); *trāyastriṃśās* (treinta y tres dioses que viven en la cima del monte Sumeru; ocho en cada región e Indra en el centro); *yāmās* (las deides por debajo de Yama, quien gobierna los espíritus de los muertos); *tuşitās* (seres celestiales indeterminados), *nirmāṇa-ratayas* («dioses que disfrutan de los placeres que se proporcionan a sí mismos»), y *paranirmita-vaśa-vartinas* («dioses que disfrutan constantemente de placeres

que otros les proporcionan»). El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams incluye *tuṣitās* en el tercer cielo y *yāmās* en el cuarto.

35. *Butsuhongyojikkyo* (Sutra de la Recopilación de Hazañas Pasadas del Buddha). Esta parte del sutra también se cita en el capítulo «Ippyakuhachi-homyomon», en la edición de doce capítulos del *Shobogenzo*. Véase el Apéndice III del volumen 4 de la presente edición.
36. *Jo-raku-ga-jo*, «constancia, felicidad, autonomía y pureza», son los cuatro atributos del nirvana.
37. *Daihatsunehankyo*, capítulo 25.
38. El término sánscrito *āmra* significa «mango».
39. *Goyoku*, «los cinco deseos», son el deseo de placer a través de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. También son categorizados como los deseos de propiedad, sexo, comida y bebida, fama y dormir.
40. *Tenma-hajun-to. Tenma*, «demonios celestiales», generalmente se refiere a los demonios que gobiernan el Cielo Paranirmitavaśavartin, el cual se pensaba que albergaba el palacio de Māra, o Māraḥ-pāpīyān, el rey de los demonios. *Hajun* representa el sonido del sánscrito *pāpīyas*, que significa «los más malvados». *Ten-mahajun* puede entenderse como un concepto, «los *māraḥ-pāpīyās* celestiales», o como referencia al individuo, «el Māraḥ-pāpīyān celestial». Aquí, sin embargo, *to* indica pluralidad. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
41. Esta sección (en un solo párrafo en la fuente original) proviene del capítulo 68 del *Daichidoron*, la traducción china del *Mahāprajñāpāramitopadeśa*. El *Mahāprajñāpāramitopadeśa* original es un comentario atribuido al Maestro Nāgārjuna, el décimo cuarto patriarca. Fue traducido al chino por Kumārajīva en el año 405 d. de C.
42. *Bonno-ma*, del sánscrito *kleśa-māra*. *Kleśa* quiere decir «aflicción», «problema», «causa del sufrimiento». Es decir, aquello que perturba nuestro equilibrio y obstaculiza nuestra acción.
43. *Hyakuhachi-bonno-to* se refiere a diferentes listas contenidas en comentarios budistas que describen seis o diez *mūla-kleśas* (causas básicas del sufrimiento) y distintos números de *upakleśas* (obstáculos secundarios). Según el *Japanese-English Buddhist Dictionary*, en la tradición Vijñānavāda los seis *mūla-kleśas* son *rāga* (deseo), *pratigha* (ira), *mūḍha* (ignorancia), *māna* (arrogancia), *vicikitsā* (duda) y *dṛṣṭi* (visiones equivocadas, de las cuales hay cinco categorías: *pañca dṛṣṭyaḥ*); el *Abhidharmakośa-śāstra* enumera los siguientes diecinueve *upakleśas*: *pramāda* (negligencia), *kausīdya* (indolencia), *aśraddha* (desconfianza), *styāna* (pereza), *auddhatya* (desprecio), *āhrīkya* (descaro), *anapatrāpya* (falta de decoro), *krodha* (ira), *mrakṣa* (hipocresía), *mātsarya* (mezquindad), *īrṣyā* (envidia), *pradāsa* (aflicción), *vihiṃsā* (tendencia a hacer daño), *upanāha* (hostilidad continua), *māyā* (duplicidad), *śāṭhya* (picardía), *mada* (presunción), *middha* (somnolencia) y *kaukṛtya* (remordimiento). El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams cita diez *kleśas* enumerados en el *Sarvadarśanasaṃgraha* y hace referencia a las «veinticuatro malas pasiones menores» del *Dharmasaṃgraha*. Véase el Glosario de términos en sánscrito.

44. *Goshu-ma*, del sánscrito *pañca-skandha-māra*. Los *pañca skandhas* («cinco agregados») son los cinco elementos constituyentes del ser. Según el diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams, son *rūpa* (forma corporal), *vedana* (sensación), *saṃjñā* (percepción), *saṃskāra* (el agregado de las formaciones) y *vijñana* (conciencia o facultad del pensamiento). Thich Nhat Hanh (en *El milagro de mindfulness*) los llama forma (o forma física), sentimiento (o sentimientos), percepción (o percepciones), función mental (o funciones mentales) y conciencia. Para T. R. V. Murti (en *La filosofía central del budismo*), son materia (o formas materiales), sentimiento, pensamiento, las fuerzas (material y mental) que condicionan las entidades de la existencia y la conciencia (o pura conciencia sin contenido). El Venerable Dr. U. Rewata Dhamma, traduciendo del Canon Pali (el Primer Sermón del Buddha), considera que son la materia, la sensaciones o sentimientos, las percepciones (o el sentido del reconocimiento que sigue a la aparición de las sensaciones), las formaciones mentales (es decir, todas nuestras acciones y reacciones en la vida diaria) y la conciencia. El Venerable Rewata Dhamma destaca que las sensaciones y percepciones no son acciones voluntarias, y, por tanto, no producen ninguna fuerza kármica, mientras que *saṃskāra* sí.
45. *Shidai*, «los cuatro elementos», proveniente del sánscrito *catvāri mahābhūtāni*, son la tierra, el agua, el fuego y el viento. La tierra representa la pesadez y la ligereza; el agua, la cohesión o la fluidez; el fuego, el calor y el frío, y el viento, los movimientos.
46. *Shiki-shu*. *Shiki* literalmente es «color» o «forma».
47. *Ju-shu*. *Ju* significa literalmente «recibir», «aceptar» o «admitir». El comentario del Maestro Nāgārjuna confirma que el término *vedana* incluye todos los sentimientos tanto físicos o sensibles (de los sentidos) como emocionales o mentales (codicia, ira, orgullo, duda, etcétera).
48. *So-shu*. *So* significa literalmente «idea», «concepción» o «pensamiento». El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams da la definición «percepción» para *saṃjñā* como uno de los *skandhas*, pero la descripción general del término incluye «clara concepción» y «dirección». Véase el Glosario de términos en sánscrito.
49. *Gyo-shu*. *Gyo* quiere decir «ir», «dirigirse a», «actuar», «llevar a cabo», «realizar», «ser operativo» o «ser trasladado a la acción». El diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams da para *saṃskāra* la definición «conformación mental o creación de la mente» como uno de los *skandhas*, pero la descripción general del término es «formar bien», «realización», «formación de la mente», «entrenamiento», «educación» (véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). En la explicación del Maestro Nāgārjuna, *saṃskāra* indica una conducta propia concreta como criterio para la formación de buenos o malos hábitos.
50. *Roku-jo* («los seis órganos de los sentidos»), normalmente llamados *rokkon*, representa el término sánscrito *ṣad indriyāṇi*. Estos son: *cakṣus* (los ojos), *śrotra* (los oídos), *ghrāṇa* (la nariz), *jihvā* (la lengua), *kāya* (el cuerpo) y *manas* (la mente como órgano de los sentidos). Según el diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams, *manas* originalmente quiere decir «mente» en un sentido amplio

aplicado a todas las facultades mentales: el intelecto, la comprensión, la percepción, la facultad motora, la consciencia, etcétera. En la filosofía budista, la mente como órgano de los sentidos se subdivide a veces en dos (véase la nota 52).

51. *Roku-jin* («los seis objetos de los sentidos»), también llamado *rokkyo*, representa el término sánscrito *ṣad viṣayaḥ*. Estos son: *rūpa* (la forma), *śabda* (el sonido), *gandha* (el olor), *rasa* (el sabor), *sparśa* (los objetos tangibles) y *dharma* (los objetos de la mente tales como pensamientos, deseos, ideas, atributos, patrones, movimientos, etcétera).
52. *Roku-shiki*, «las seis clases de conciencia», son la conciencia instantánea que surge en los ojos al ver, en los oídos al escuchar, en la nariz al oler, en la lengua al saborear, en el cuerpo al tocar y en la mente al encontrarse con un objeto mental. La subdivisión de la mente en cinestesia y las facultades intelectuales da como resultado siete tipos de conciencia, tal y como se menciona en el capítulo 28 (volumen 2), «Butsu-kojo-no-ji», párrafo 63. Véase la nota 33 de dicho capítulo.
53. *Shiki-shu*. *Shiki*, «conciencia», definida como la combinación de sujeto y objeto, es la base de la enseñanza *yui-shiki*, «solamente conciencia» (en sánscrito *vijñāna-mātratā*). Esta, que forma parte de la escuela Yogācāra-Vijñānavāda (derivada del vigésimo primer patriarca Vasubandhu), afirma la realidad omniabarcante de la conciencia. Por eso, la hierba, los árboles, las estrellas, los guijarros, etcétera, son allí vistos como manifestaciones de semillas del almacén de la conciencia (*ālayavijñāna*).
54. *Shima* representa el término sánscrito *mṛtyu-māra*. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
55. *Tenshima*, literalmente «demonios que son los hijos del cielo», representa el término sánscrito *devaputra-māra*. Aquí se refiere a los demonios del Cielo Paranirmitavaśavartin, el sexto y más elevado del mundo del deseo. Véase la nota 40.
56. *Yokkai*, «mundo del deseo o la volición», representa el término sánscrito *kāmadhātu*. Véase el capítulo 47, «Sangai-yuishin».
57. *Ushotoku* quiere decir tener un motivo ulterior o una meta idealista en mente (una tendencia que el Maestro Dogen a veces atribuye a los demonios celestiales; véase, por ejemplo, el capítulo 8 [volumen 1], «Raihai-tokuzui», párrafo 194). Su antónimo *mushotoku*, «no-provecho» o «no-logro», describe la acción de alguien que vive completamente en el instante presente. Véase también el capítulo 87 (volumen 4), «Kuyo-shobutsu», párrafo 131.
58. *Ma*, hasta ahora traducido como «demonios», representa tanto el sonido como el significado del término sánscrito *māra*, que se traduce como «matar» y «demonio». Véase el Glosario de términos en sánscrito.
59. Es decir, 1244.

Capítulo 71

Nyorai-zenshin

El cuerpo entero del Tathāgata

Comentario: *nyorai* representa la traducción china del término sánscrito *tathāgata*, el cual quiere decir una persona que ha llegado a la verdad. A veces, como en este caso, se refiere al Buddha Gautama en sí. *Zenshin* significa «el cuerpo entero». En este capítulo, el Maestro Dogen enseña que los sutras budistas son el cuerpo entero del Tathāgata (utilizando la palabra «sutras» para expresar la forma real del universo). Por tanto, insiste en que el cuerpo entero del Buddha Gautama es el universo en sí.

****

[221] En aquel tiempo, el Buddha Śākyamuni estaba viviendo en el monte Gṛdhrakūṭa,[1] en Rājagṛha.[2] Se dirige al Bodhisattva Rey de la Medicina, diciendo:

> ¡Rey de la Medicina! En cada sitio donde [este sutra] se proclame, o lea, o recite, o copie, o donde se mantengan volúmenes del sutra, deberíamos erigir una estupa[3] de los siete tesoros, haciéndola más alta, ancha y ornamentada. [Pero] no hay necesidad de colocar huesos[4] en

ella. ¿Por qué? [Porque] en ella ya está el cuerpo entero del Tathāgata. Esta estupa debería atenderse, venerarse, honrarse y ensalzarse con todo tipo de flores, fragancias, collares de perlas,[5] baldaquinos de seda, estandartes, banderas, música y canciones de alabanza. Si cualquier persona que fuera capaz de ver esta estupa le hiciera postraciones y le realizara ofrendas, sabría que está totalmente cerca de *anuttara samyaksaṃbodhi*.[6]

[222] Lo que ha sido llamado «volúmenes del sutra» es la proclamación concreta en sí,[7] es el leer concreto en sí, es el recitar concreto en sí y es el copiar concreto en sí. «Los volúmenes del sutra» son la forma real en sí.[8] «Allí se establecerá la Estupa de los Siete Tesoros»:[9] esto expresa la forma real como una estupa. La «altura y anchura» de «la mayor construcción» son inevitablemente las dimensiones de la forma real. «En esto[10] ya está el cuerpo entero del Tathāgata», pues los volúmenes del sutra son el cuerpo entero en sí mismo. En consecuencia, la proclamación concreta, el leer concreto, el recitar concreto, el copiar concreto, etcétera, son en sí mismos el cuerpo entero del Tathāgata. Deberíamos atenderlos, venerarlos, honrarlos y ensalzarlos con todo tipo de flores, fragancias, collares de perlas, baldaquinos de seda, estandartes, banderas, música y canciones de alabanza. Esos pueden ser flores celestiales, fragancias celestiales, baldaquinos celestiales, etcétera, todos los cuales son la forma real. O pueden ser las flores elegidas, las fragancias elegidas, los sutiles mantos y las sutiles ropas del mundo humano –todos estos son la forma real–. Realizar ofrendas y mostrar la veneración son la forma real. Deberíamos establecer la estupa, «pero no hay necesidad de colocar huesos en ella»: claramente, los volúmenes del sutra son en sí los huesos del Tathāgata y el cuerpo entero del Tathāgata. Estas son las palabras de oro de la propia boca del Buddha: no puede haber una virtud más grande que verlas y escucharlas. Deberíamos darnos prisa en acumular méritos y amontonar la virtud. Si cualquier persona le hace postraciones y realiza ofrendas a esta estupa, recuerda, «está totalmente cerca de *anuttara samyaksaṃbodhi*». Cuando seamos capaces de ver esta estupa, le deberíamos hacer postraciones y realizar ofrendas incondicionalmente a esta estupa; justamente esas acciones pueden ser la «cercanía total» a

anuttara samyaksaṃbodhi. «Estar cerca» no es ni la cercanía que sigue a la separación ni la cercanía que sigue al juntarse. *Anuttara samyaksaṃbodhi* es llamado «cercanía total». Nuestra propia experiencia aquí y ahora de recibir, mantener, leer, recitar, interpretar y copiar es «ser capaces de ver esta estupa». Deberíamos regocijarnos: eso es la cercanía total de *anuttara samyaksaṃbodhi*.

[225] Así que los volúmenes del sutra son el cuerpo entero del Tathāgata. Hacer postraciones a los volúmenes del sutra es hacer postraciones al Tathāgata. Encontrarse con los volúmenes del sutra es estarse encontrando con el Tathāgata. Los volúmenes del sutra son los huesos del Tathāgata. Puesto que esto es así, los huesos pueden ser este sutra.[11] Incluso aunque sepamos que los volúmenes del sutra son los huesos, si no sabemos que los huesos son los volúmenes del sutra eso todavía no es la verdad del Buddha. La forma real de todos los *dharmas* aquí y ahora es los volúmenes del sutra. El mundo humano, los cielos, el océano, el vacío, esta tierra y otros reinos son la forma real, son volúmenes del sutra y son huesos. Recibiendo, manteniendo, leyendo, recitando, interpretando y copiando huesos deberíamos revelar la realización: esto [se llama] «a veces siguiendo a los sutras». Hay huesos de *buddhas* eternos, huesos de *buddhas* presentes, huesos de *pratyekabuddhas* y huesos de reyes que giran la rueda. Hay huesos de león, hay huesos de *buddhas* de madera y huesos de *buddhas* pintados y hay huesos humanos. En el gran reino de Song de hoy, varias generaciones de patriarcas budistas están manifestando sus huesos mientras están viviendo, y muchos han cedido sus huesos después de la cremación.[12] Todos estos casos son volúmenes del sutra.

[226] El Buddha Śākyamuni se dirigió a la gran asamblea, diciendo: «La vida que he realizado mediante mi práctica original de la vía del *bodhisattva* no solo no está agotada, sino que todavía será dos veces el número anterior [de *kalpas*]».[13]

Los ochenta y cuatro galones de huesos del presente son justamente la vida del Buddha en sí. La vida de «la práctica original de la vía del *bodhisattva*» no se reduce al mundo de los tres mil grandes mundos: puede ser

incalculable. Así es el cuerpo entero del Tathāgata. Así son los volúmenes del sutra.

> **[227]** El Bodhisattva Acumulación de Sabiduría dijo: «He visto [cómo] el Tathāgata Śākyamuni, durante incontables *kalpas* de dura práctica y dolorosa práctica, acumulando mérito y amontonando virtud, ha buscado la vía del *bodhisattva* y nunca se ha detenido. He observado que en el mundo de tres mil grandes miles de mundos, no hay lugar incluso del tamaño de una semilla de mostaza donde no haya abandonado su cuerpo y vida como un *bodhisattva* en aras de los seres vivos. Tras actuar así, pudo entonces realizar la verdad del *bodhi*».[14]

Claramente, este mundo de tres mil grandes miles de mundos es un simple ejemplo de mente roja, es un simple espacio concreto y es el cuerpo entero del Tathāgata, el cual nunca puede depender del abandono ni del no-abandono. Los huesos no son anteriores al Buddha ni posteriores el Buddha, ni están dispuestos junto al Buddha.[15] Los incontables *kalpas* de dura práctica y dolorosa práctica son la vívida actividad del vientre del Buddha o del abdomen del Buddha; son la piel, la carne, los huesos y la médula del Buddha. El [sutra] dice: «Él nunca se ha detenido»: habiendo logrado la budeidad, practica aún más vigorosamente y habiendo educado al mundo de los grandes miles de mundos, sigue avanzando. La actividad vigorosa del cuerpo entero es así.

SHOBOGENZO NYORAI-ZENSHIN

Proclamado a la asamblea en el templo Kippo en el distrito Yoshida de Esshu, en el décimo quinto día del segundo mes lunar en el segundo año de Kangen.[16]

Notas

1. El término sánscrito Gṛdhrakūṭa, aquí representado fonéticamente, quiere decir «pico del Buitre». En esta montaña, una plataforma natural de cara al valle Rājagṛha, se realizó la proclamación del Buddha del Sutra de la Flor del Loto del Maravilloso Dharma (el Sutra del Universo de Loto o el Sutra del Loto). Véase SL 1.8.
2. Oshajo, literalmente «Ciudad de Palacios Reales», representa el significado de Rājagṛha, la antigua capital del reino de Magadha.
3. *To*, literalmente «torre». Por un lado, el Triple Sutra del Loto indica que en el texto sánscrito del Sutra del Loto aquí aparece *caitya* (un almacén de sutras) y que a partir de este momento se destaca la construcción de dichas edificaciones como opuestas a las estupas (almacenes de reliquias). Por otro, el diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams sugiere que ambos términos, *caitya* y «estupa», son intercambiables. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1. El Maestro Dogen trata el tema más adelante en el capítulo 87 (volumen 4), «Kuyo-shobutsu», párrafo 160. En general, *to* se ha traducido como «estupa».
4. *Shari* representa el término sánscrito *sārīra*, que significa «cuerpo», «cuerpo muerto» o «huesos» (reliquias).
5. *Yoraku*, literalmente «collares», representa el término sánscrito *muktāhāra*, que se refiere a un collar de perlas o joyas llevado por la realeza y la nobleza en la antigua India.
6. Proveniente del capítulo «Hosshi» del Sutra del Loto. Véase SL 2.154.
7. *Nyaku-setsu*. En la cita del Sutra del Loto, *moshi[ku wa]* se utiliza como la conjunción «o», pero aquí el Maestro Dogen lo usa como intensificador para sugerir la proclamación real tal y como es. Lo mismo se aplica a leer, recitar y copiar.
8. *Kyogan wa jisso kore nari*. El Maestro Dogen vio el *Myohorengekyo*, «el Sutra de la Flor del Loto del Maravilloso Dharma», como una expresión del universo en sí mismo. Por tanto, *kyogan*, «volúmenes del sutra», no solo se refiere a las copias del Sutra del Universo del Loto, sino también a las manifestaciones concretas de este Universo del Loto como un sutra. *Jisso*, «forma real», también quiere decir el universo o la realidad en sí (véase el capítulo 50, «Shoho-jisso»).
9. *O-ki-shippo-to*. El significado sugerido en el Sutra del Loto es «deberíamos erigir una estupa de los siete tesoros». Pero en la interpretación del Maestro Dogen, *shippo-to*, «Estupa de los Siete Tesoros», se utiliza como otra expresión figurativa de la forma sustancial del universo real. Aquí, *o-ki* no solo significa «debería[mos] erigir», sino también «surgirá». Es decir, sugiere al mismo tiempo la conveniencia de construir una estupa con materiales y la inevitabilidad del establecimiento instantáneo del universo real.
10. *Shichu*, «en esto», quiere decir en esta realidad concreta aquí y ahora. *Shi*, «esto», puede interpretarse, por tanto, como refiriéndose a los volúmenes del Sutra del Loto, a la acción, a la forma real o a la realidad, y a la Estupa de los

Siete Tesoros. En la primera frase de este párrafo, el Maestro Dogen ha identificado los volúmenes del Sutra del Loto y la acción; en el segundo, los volúmenes del Sutra del Loto y la forma real; en el tercero, la forma real y la Estupa de los Siete Tesoros y en el cuarto, la acción y la forma real. En esta frase, dice que en cada uno de esos cuatro elementos, los cuales ha identificado directa o indirectamente entre sí, está el cuerpo entero del Tathāgata.

11. *Shari wa shikyo naru beshi. Shari*, «los huesos» o «reliquias», aquí son un símbolo de lo concreto y *shikyo*, «este sutra», quiere decir «un sutra de esta realidad concreta».
12. *Ja-i* representa la pronunciación del término prácrito *jhāpita*, el cual significa «cremación».
13. Proveniente del capítulo «Nyorai-juryo» del Sutra del Loto. El «número anterior» se refiere al número astronómico de *kalpas* que han pasado desde el comienzo de la budeidad de Śākyamuni. Véanse SL 3.12 y SL 3.20.
14. Proveniente del capítulo «Daibadatta» («Devadatta») del Sutra del Loto. Véase SL 2.218-20.
15. Los huesos concretos y el Buddha no pueden estar separados.
16. Es decir, 1244.

Capítulo 72

Zanmai-o-zanmai

El *samādhi* que es el rey de los *samādhis*

Comentario: *zanmai* es la pronunciación japonesa de la traducción fonética del término sánscrito *samādhi*, el cual representa el estado en zazen, es decir, el estado equilibrado de cuerpo-y-mente. *O* quiere decir «rey». Se puede considerar que hay muchas clases de *samādhi* en nuestras vidas cotidianas. Sin embargo, según la filosofía budista, el mejor y más importante es el que puede experimentarse en zazen. Por ello se le llama «el rey de los *samādhis*». En este capítulo, el Maestro Dogen explica qué es zazen, eligiendo el presente título para definirlo.

****

[231] Trascender todo el universo inmediatamente, vivir una gran y valiosa vida en la casa de los patriarcas budistas, es sentarse en la postura del loto. Pisar las cabezas de los no-budistas y los demonios, convertirse en una persona en el estado concreto, en el santuario interior de los patriarcas budistas, es sentarse en la postura del loto. Para trascender la supremacía de la supremacía de los patriarcas budistas, solamente hay un método. Por tanto, los patriarcas budistas lo practican únicamente, sin tener otras prácticas

en absoluto. Recuerda, el universo en el sentarse es muy distinto de otros universos. Comprendiendo claramente esta verdad, los patriarcas budistas buscan y realizan el establecimiento de la voluntad, la instrucción, el estado del *bodhi* y el nirvana. Justo en el instante de sentarte, investiga si el universo es vertical y si es horizontal. Justo en el instante de sentarse, ¿qué es el sentarse en sí? ¿Es una voltereta? ¿Es un estado de actividad vigorosa? ¿Es pensar? ¿Está más allá del pensar? ¿Es hacer algo? ¿Es no hacer nada? ¿Es sentarse dentro del sentarse? ¿Es sentarse dentro del cuerpo-y-mente? ¿Es el sentarse que está libre de «dentro del sentarse», «dentro del cuerpo-y-mente», etcétera? Debería haber una investigación de miles y decenas de miles de asuntos así. Siéntate en la postura del loto con el cuerpo. Siéntate en la postura del loto con la mente. Siéntate en la postura del loto estando libre de cuerpo y mente.

[233] Mi difunto maestro, el *buddha* eterno, dice: «Practicar [za]zen es liberarse de cuerpo-y-mente. Simplemente sentarse es tener la realización desde el principio. No es necesario quemar incienso, hacer postraciones, recitar el nombre del Buddha, confesarse o leer sutras».

Claramente, en los últimos cuatrocientos o quinientos años, solo una persona, mi difunto maestro, ha sacado el Ojo del Patriarca Budista y se ha sentado dentro del Ojo del Patriarca Budista: pocas personas se han igualado a él, ni siquiera en China. Muy poca gente se da cuenta de que el acto de sentarse es el Dharma del Buddha y que el Dharma del Buddha es el acto de sentarse. Incluso aunque alguno comprenda físicamente que sentarse es el Dharma del Buddha, ninguno ha realizado el sentarse como sentarse. ¿Cómo entonces podría alguno estar conservando el Dharma del Buddha como el Dharma del Buddha y basándose en él? Siendo esto así, está el sentarse con la mente, lo cual no es lo mismo que sentarse con el cuerpo; está el sentarse con el cuerpo, lo cual no es lo mismo que sentarse con la mente, y está el sentarse que está libre de cuerpo-y-mente, el cual no es lo mismo que «el sentarse que está libre de cuerpo-y-mente». Haber logrado ya el estado así es el estado de los patriarcas budistas en el cual la práctica y la comprensión están en armonía. Conserva esta atención, [este] pensamiento, [esta] reflexión, y básate en ello. Investiga esta mente, [esta] voluntad, [esta] conciencia.

[235] El Buddha Śākyamuni se dirige a una gran asamblea: «Si nos sentamos en la postura del loto, el cuerpo-y-mente experimentará el *samādhi* y mucha gente venerará la dignidad y la virtud del estado. Como el sol iluminando al mundo, quita la mente somnolienta, perezosa y melancólica. El cuerpo se halla ligero e incansable. La percepción y la conciencia también se hallan ligeras y sensibles. Deberíamos sentarnos como dragones enroscados.[1] Al simplemente ver un cuadro de la postura del loto, incluso el rey de los demonios tiene miedo. ¿Cuánto más [será] así si ve a una persona experimentando realmente el estado de la verdad, sentándose sin afección ni agitación?».[2]

Así, al ver un cuadro de la postura del loto, incluso el rey de los demonios se sorprende, se preocupa y tiene miedo. Aún más, cuando nos sentamos realmente en la postura del loto, la virtud está más allá de lo imaginable. En resumen, la felicidad y la virtud de sentarse todos los días son ilimitadas.

[236] El Buddha Śākyamuni se dirige a una gran asamblea: «Por esto es por lo que nos sentamos en la postura del loto». Entonces el Tathāgata, el Honrado por el Mundo, les enseña a sus discípulos que deberían sentarse así. A veces los no-budistas buscan la verdad quedándose de puntillas constantemente, a veces buscan la verdad quedándose de pie constantemente y a veces buscan la verdad llevando las piernas sobre los hombros. Las mentes insensatas y obstinadas como estas se hunden en el mar de la equivocación, y el cuerpo no se halla tranquilo. Por este motivo, el Buddha enseña a sus discípulos a sentarse en la postura del loto, sentándose con la mente recta. ¿Por qué? [Porque] si el cuerpo está recto, la mente con facilidad se coloca de manera correcta. Cuando el cuerpo se sienta recto la mente no está fatigada, la mente está regulada, la intención es correcta y la atención se une a lo que está inmediatamente presente. Si la mente corre o se vuelve distraída y si el cuerpo se inclina o se agita, [el sentarse recto] los regula y hace que se recuperen. Cuando queremos experimentar el *samādhi* y queremos penetrar en el *samādhi*, incluso aunque la mente esté persiguiendo diversas imágenes y esté distraída de diversas maneras, [el sentarse recto] regula

totalmente todos esos estados. Practicando así, experimentamos y penetramos en el *samādhi* que es el rey de los *samādhis*.[3]

[237] Evidentemente, sentarse en la postura del loto es justamente el *samādhi* que es el rey de los *samādhis*, y es justamente la experiencia y la entrada. Todos los *samādhis* son los seguidores[4] de este, el rey de los *samādhis*. Sentarse en la postura del loto es colocar el cuerpo recto,[5] colocar la mente recta, colocar el cuerpo-y-mente recto, colocar a los patriarcas budistas rectos, colocar la práctica-y-experiencia recta, colocar el cerebro recto y colocar el elemento vital recto. Ahora, sentándose nuestra piel, carne, huesos y médula humana en la postura del loto, nos sentamos en el *samādhi* que es el rey entre los *samādhis* en la postura del loto. El Honrado por el Mundo está conservando constantemente la práctica de sentarse en la postura del loto, y se está apoyando en ella. Él transmite auténticamente la práctica de sentarse en la postura del loto a sus discípulos y enseña a los seres humanos y a los dioses a sentarse en la postura del loto. El sello de la mente auténticamente transmitido por los Siete Buddhas es justamente esto. Bajo el árbol del *bodhi* el Buddha Śākyamuni pasa cincuenta *kalpas* menores, pasa sesenta *kalpas* y pasa incontables *kalpas*, sentándose en la postura del loto. Sentarse en la postura del loto durante tres semanas, o sentarse durante horas, es el giro de la magnífica rueda del Dharma y es la enseñanza de toda la vida del Buddha. No carece de nada. Es justamente un rollo amarillo en un palo rojo.[6] El encuentro de Buddha con Buddha es este instante. Este es justamente el momento en el que los seres vivos se convierten en *buddhas*.

[239] El Primer Patriarca,[7] el Venerable Bodhidharma, después de llegar del oeste, pasó nueve años de cara al muro en Shorinji, en el pico Shoshitsuho en las montañas Sugaku, sentándose en zazen en la postura del loto. Desde ese momento hasta hoy, los cerebros y los ojos han impregnado China. El elemento vital del Primer Patriarca es solamente la práctica de sentarse en la postura del loto. Antes de que el Primer Patriarca viniera del oeste la gente de las Tierras del Este nunca conocía el sentarse en la postura del loto. Desde que el maestro ancestral vino del oeste lo ha conocido. Siendo esto así, justamente sentarse en la postura del loto, día y noche, desde el principio hasta

el final de esta vida, y durante decenas de miles de vidas, sin abandonar los terrenos del templo[8] y sin tener ninguna otra práctica, es el *samādhi* que es el rey de los *samādhis*.

Shobogenzo Zanmai-o-zanmai

Proclamado a la asamblea en el templo Kippo en el distrito Etsu,[9] en el décimo quinto día del segundo mes lunar en el segundo año de Kangen.[10]

Notas

1. *Ryu [no] wadakama[ru ga] goto[ku seyo]*, «como un dragón en su rosca», sugiere una postura para sentarse en la cual hay estabilidad y energía sin un exceso de rigidez o esfuerzo.
2. Citado del volumen 7 del *Daichidoron*, la traducción china del *Mahāprajñā-pāramitopadeśa*.
3. También citado del volumen 7 del *Daichidoron*.
4. *Kenzoku*, literalmente «familia», «hogar» o «parientes», representa el término sánscrito *parivāra* («seguidores»), utilizado en el Sutra del Loto para indicar el séquito de un dios o un rey. Véanse SL 1.14 y el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
5. *Jiki-shin, jiki, nao[su]*, utilizado en el párrafo anterior como adjetivo y como adverbio, quiere decir «recto». Como verbo transitivo, *jiki, nao[su]* significa «hacer recto», «colocar recto», «rectificar», «restaurar el orden o la normalidad» o «curar».
6. Un sutra concreto.
7. El Maestro Bodhidharma (muerto aproximadamente en el año 528), el vigésimo octavo patriarca de la India y el Primer Patriarca de China.
8. *Furi sorin. Sorin*, literalmente «sotobosque», del sánscrito *piṇḍavana*, sugiere un lugar donde muchas personas se reúnen para la práctica budista o, más ampliamente, el estado de la práctica budista en sí. Véanse el capítulo 39 (volumen 2), «Dotoku», y el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
9. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
10. Es decir, 1244.

Apéndice

Maestros chinos

Japonés	Pinyin
Banzan Hoshaku	Panshan Baoji
Baso Doitsu	Mazu Daoyi
Bokushu Domyo	Muzhou Daoming
Bussho Hotai	Foxing Fatai
Chimon Koso	Zhimen Guangzu
Chorei (Fukushu) Shutaku	Changqing Daan
Chosha Keishin	Changsha Jingcen
Daibai Hojo	Damei Fachang
Daie Soko	Dahui Zonggao
Daikan Eno	Dajian Huineng
Dofuku	Daofu
Dogo Enchi	Daowu Yuanjie
Doiku	Daoyu
Enchi Daian	Yuanzhi Daan

JAPONÉS	PINYIN
Engo Kokugon	Yuanwu Keqin
Esshu Kenpo	Yuezhou Qianfeng
Fuyo Dokai	Furong Daokai
Fuyo Reikun	Furong Lingxun
Gensha Shibi	Xuansha Shibei
Goso Hoen	Wuzu Fayan
Gutei	Juzhi
Hogen Bun`eki	Fayan Wenyi
Honei Ninyu	Baoning Renyong
Houn Ihaku	Fayun Weibai
Hyakujo Ekai	Baizhang Huaihai
Isan Reiyu	Guishan Lingyou
Jinshu	Shenxiu
Joshu Jushin	Zhaozhou Congshen
Kaigen Chiso	Huiyan Zhicong
Kakuhan Eko	Jianzhi Sengcan
Kanchi Sosan	Jiaofan Huihong
Kazan Shujun	Heshan Shouxun
Kisu Chijo	Guizong Zhichang
Koan Daigu	Gaoan Daiyu
Koboku Hojo	Kumu Facheng
Kyogen Chikan	Xiangyan Zhixian
Kyozan Ejaku	Yangshan Huiji
Nangaku Ejo	Nanyue Huairang
Nansen Fugan	Nanquan Puyuan
Nan`yo Echu	Nanyang Huizhong
Oan Donge	Yingan Tanhua

JAPONÉS	PINYIN
Obaku Kiun	Huangbo Xiyun
Oryu Enan	Huanglong Huinan
Rakan Keichin	Luohan Guichen
Rinzai Gigen	Linji Yixuan
Roya Ekaku	Langye Huijiao
Sansho Enen	Sansheng Huiran
Seigen Gyoshi	Qingyuan Xingsi
Sekimon Etetsu	Shimen Huiche
Sekiso Keisho	Shishuang Qingzhu
Sekito Kisen	Shitou Xiqian
Sempuku Shoko	Jianfu Chenggu
Seppo Gison	Xuefeng Yicun
Setcho Chikan	Xuedou Zhijian
Setcho Juken	Xuedou Chongxian
Shinzan Somitsu	Shenshan Zongmi
Soji	Zongchi
Sozan Honjaku	Caoshan Benji
Sozan Konin	Shushan Guangren
Taigen Fu	Taiyuan Fu
Taiso Eka	Dazu Huike
Tando Bunjun	Zhantang Wenzhun
Tanka Shijun	Danxia Zichun
Tendo Nyojo	Tiantong Rujing
Tenryu	Tianlong
Tokusan Senkan	Deshan Xuanjian
Tosu Daido	Touzi Datong
Tosu Gisei	Touzi Yiqing

JAPONÉS	PINYIN
Tozan Ryokai	Dongshan Liangjie
Ungan Donjo	Yunyan Tansheng
Ungo Doyo	Yunju Daoying
Unmon Bun`en	Yunmen Wenyan
Wanshi Shogaku	Hongzhi Zhengjue
Yakusan Igen	Yueshan Weiyan
Zengen Chuko	Jianyuan Zhongxing

Glosario de términos en sánscrito

Este glosario contiene breves definiciones de términos en sánscrito referentes al presente libro, que no aparecen en los de los volúmenes 1 y 2. En general, dichas definiciones provienen de *A Sanskrit-English Dictionary* de sir Monier Monier-Williams [MW] y, en algunos casos, del *Japanese-English Buddhist Dictionary* [*JEBD*].

Las indicaciones de los capítulos, y los párrafos cuando corresponda, se refieren al *Shobogenzo* a menos que se indique lo contrario.

Abhaya-dāna (entrega de valentía). Representado por *mui-se*, «entrega de valentía». [MW] Dar garantía de seguridad. *Abhaya*: sin miedo, no peligroso, seguro; audaz, impertérrito; ausencia o eliminación del miedo, paz, seguridad, salvaguardia. *Dāna*: dar. Ref.: capítulo 45 [72]; Sutra del Loto, capítulo 25.

Adhipati-pratyaya (circunstancias generales). Representado por *zojo-en*, «circunstancias más allá; circunstancias promotoras». [MW] *Adhi*: como prefijo de verbos y sustantivos expresa arriba, por encima de, además. *Adhipati*: un gobernante, comandante, regente, rey. *Pratyaya*: una causa cooperante, una circunstancia. Una de las cuatro clases de circunstancias (véase *catvāraḥ pratyayāḥ*). Ref.: capítulo 70 [201].

Āhrīkya (descaro). [MW] *Ahrī*: descaro (como un mendigo), desvergüenza. *Ahrīka*: «mendigo desvergonzado», un mendicante budista. [*JEBD*] *Āhrīkya*: desvergüenza. Uno de los *upaklešas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Ājnāta-Kauṇḍinya (nombre; «Kauṇḍinya, El que ha conocido»). Representado fonéticamente. [MW] Nombre de uno de los primeros cinco alumnos de Śākyamuni. Ājnāta: véase *an-ājñāta*. *An-ājnāta*: desconocido. Ref.: capítulo 55 [112]; capítulo 79 (volumen 4).

Ālambana-pratyaya (circunstancia conectada). Representado por *sho-en-en*, «una circunstancia conectada». [MW] *Ālambana*: depender de o descansar sobre; colgar de; apoyo, sostenimiento; cimiento, base; razón, causa; (en la retórica) la conexión natural y necesaria de una sensación con la causa que la provoca; (para los budistas), los cinco atributos de las cosas (aprehendidos por o conectados con los cinco sentidos). *Pratyaya*: una causa cooperante, una circunstancia. Una de las cuatro clases de circunstancias (véase *catvāraḥ pratyayāḥ*). Ref.: capítulo 70 [201].

Ālayavijñāna (almacén de la conciencia). Representado fonéticamente. [MW] *Ālaya*: una casa, vivienda; un receptáculo, asilo; (a menudo al final de un compuesto; por ejemplo, *himālaya*, «morada de la nieve»). *Vijñāna*: conciencia (véase el volumen 1). Ref.: capítulo 70 [216].

Āmiṣa-dāna (entrega de objetos materiales). Representado por *zaise*, «dar bienes». [MW] *Āmiṣa*: carne; comida, presa; un objeto de disfrute, un objeto agradable o hermoso; un regalo, obsequio, pago. *Dāna*: dar, entregar. Ref.: capítulo 45 [72].

Āmra (mango) Representado fonéticamente. [MW] El árbol del mango, el fruto del árbol del mango. Ref.: capítulo 45 [72]; capítulo 70 [213].

Anapatrāpya (falta de decoro). [MW] *Apatrap*: estar avergonzado o tener pudor, apartar la cara. *Anapatra*: desvergonzado. [*JEBD*] *Anapatrāpya*: sin pudor. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Anātman (no sí mismo, no-espiritual). Representado por *muga*, «no sí mismo; sin sí mismo». [MW] No sí mismo, otro; algo diferente del espíritu o el alma; no espiritual, corporal; desprovisto de espíritu o mente. Ref.: capítulo 49 [158]; capítulo 73 [12].

Anuttara-pūjā (la más alta veneración). Representado por *saijo-raihai*, «la más alta veneración; la más alta postración». [MW] *Anuttara*: jefe, director, el mejor, excelente. *Pūjā*: honor, adoración, respeto, reverencia, veneración, homenaje a los superiores o adoración a los dioses. Ref.: capítulo 55 [110].

Artha-caryā (conducta útil). Representado por *rigyo*, «conducta beneficiosa». [MW] *Artha*: finalidad, propósito; causa, motivo, razón; ventaja, uso, utilidad; sustancia, riqueza, propiedad. *Caryā*: conducta (véase *brahmacarya* en el volumen 1). Ref.: capítulo 45 [80].

Aśraddha (desconfianza). [MW] Falta de confianza, falta de fe. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Aṣṭākṣaṇāḥ (ocho situaciones inoportunas). Representado por *hachi-nan-sho*, «ocho lugares de dificultad». [MW] *Aṣṭa*: ocho. *Ākṣaṇā*: inoportuno. Ref.: capítulo 70 [196].

Auddhatya (desprecio). [MW] Arrogancia, insolencia, prepotencia, desdén. [*JEBD*] Inquietud. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Bhūta (realmente acontecido). Representado por *jotai* «verdadero, real». [MW] Hecho, sido, ido, pasado; realmente acontecido, verdadero, real; existente, presente. Ref.: capítulo 61 [39].

Buddhānusmṛti (conciencia plena del Buddha). Representado por *nenbutsu*, «conciencia plena del Buddha». [MW] Meditación continua sobre el Buddha; nombre de un sutra budista. Ref.: capítulo 69 [175].

Candrasūryapradīpa (Luz del Sol y la Luna, el nombre de un *buddha*). Representado por Jitsugetsutomyobutsu, «Antorcha del Sol y la Luna». [MW] *Candra*: resplandeciente, brillante (como el oro); que tiene el brillo o el matiz de la luz (dicho de los dioses, del agua); la luna (también personificada como una deidad); «la luna de», es decir, el más excelente entre. *Sūrya*: el sol o su deidad. *Pradīpa*: una luz, lámpara, linterna; también en títulos de obras explicativas = elucidación, explicación. Ref.: capítulo 50 [214]; Sutra del Loto, capítulo 1.

Caturmahārāja-kāyikā (deidades que atienden a los reyes de las cuatro regiones). Representado por *shi-o-den*, «dioses de los cuatro reyes». [MW] «Perteneciente a la asistencia de los cuatro grandes reyes», nombre de una clase de deidades. *Catur*: cuatro. *Mahārāja*: gran rey; (para los budistas) una clase particular de seres divinos (los guardianes de la tierra y los cielos contra los demonios). *Kāyikā*: realizado con el cuerpo; corpóreo; (al final de compuestos) que pertenece a un conjunto o multitud. Ref.: capítulo 70 [210].

Catvāraḥ pratyayāḥ (cuatro clases de causas cooperantes, cuatro clases de circunstancias). Representado por *shi-en*, «cuatro circunstancias; cuatro tipos de conexión». [MW]. *Catur*: cuatro. *Pratyaya*: base, fundamento, motivo, o causa de cualquier cosa; (para los budistas), una causa cooperante; el acontecimiento concurrente de un suceso a diferencia de su causa próxima (véase también el volumen 1). Las cuatro son *hetu-pratyaya*, *samanantara-pratyaya*, *ālambana-pratyaya* y *adhipati-pratyaya* (q.v.). Ref.: capítulo 70 [201].

Daśabala-kāśyapa (nombre; «Kāśyapa, Poseedor de los Diez Poderes»). Representado por Juriki-Kasho, «Diez-Poderes Kāśyapa». [MW] Nombre de uno de los primeros cinco alumnos de Śākyamuni. *Daśabala*: «poseer diez poderes», nombre de un *buddha*. Ref.: capítulo 55 [112].

Devaputra-māra (demonios celestiales). Representado por *tenshi-ma*, «demonios que son hijos de dioses». [MW] Nombre de uno de los cuatro *māras*, literatura budista. *Deva*: celestial, divino; un dios; (pocas veces utilizado para) demonios malignos. *Putra*: un hijo, niño. *Māra*: [q.v.] demonios. Ref.: capítulo 70 [216].

Dharmasaṃgraha (nombre de un glosario budista). [MW] Nombre de una colección de términos técnicos budistas. Nota: el *Dharmasaṃgraha* se atribuye al maestro Nāgārjuna. Ref.: capítulo 70 [216].

Dharma-svabhāva-mudrā (el sello de la realidad en sí). Representado por *jisso-in*, «sello de la forma real». [MW] *Dharma*: realidad. *Svabhāva*: lugar de nacimiento; condición propia o estado del ser, estado o constitución natural, disposición innata o inherente, naturaleza. *Mudrā*: sello. Ref.: capítulo 50 [213]; Sutra del Loto, capítulo 2.

Dharmoddāna (aquello que sujeta al Dharma). Representado por *ho-in*, «sello del Dharma». [MW] Dharma: la enseñanza del Buddha. *Uddāna*: el acto de unir, sujetar, encadenar. Ref.: capítulo 49 [158].

Dīrghāyur-deva (dioses de vida larga). Representados por *choju-ten*, «dioses de vida larga». [MW] *Dīrghāyu*: de vida larga. *Deva*: dios, deidad. Una de las ocho situaciones inoportunas (véase *aṣṭākṣaṇāḥ*). Ref.: capítulo 70 [196].

Dvāra-bhūtāni (puerta de sucesos reales). Representado por *hoben-mon*, «la puerta de los medios hábiles». [MW] *Dvāra*: puerta, entrada, pasillo. *Bhūta*: (q.v.) un

suceso real, hecho, asunto de hecho, realidad. Ref.: capítulo 50 [215]; Sutra del Loto, capítulo 10.

Dveṣa (odio). [MW] Odio, aversión, repugnancia, hostilidad hacia. Ref.: capítulo 56 [124].

Hetu-pratyaya (una circunstancia directamente responsable). Representado por *innen*, «conexión causal; una circunstancia que es una causa directa». [MW] *Hetu*: «impulso», motivo, causa, causa de, razón para. *Pratyaya*: una causa cooperante, una circunstancia. Una de las cuatro clases de circunstancias (véase *catvāraḥ pratyayāḥ*). Ref.: capítulo 70 [201].

Indriyavaikalya (deterioro de los sentidos). Representado por *mo-ro-a*, «ceguera, sordera, mutismo». [MW] *Indriya*: poder, fuerza, la calidad de aquello que pertenece especialmente al poderoso Indra; energía corporal, poder de los sentidos; facultad del sentido, sentido, órgano de los sentidos. *Vaikalya*: imperfección, debilidad, incompetencia, insuficiencia; confusión, agitación. Una de las ocho situaciones inoportunas (véase *aṣṭākṣaṇāḥ*). Ref.: capítulo 70 [196].

Īrṣyā (envidia). [MW] La envidia o impaciencia en relación con el éxito de otro; despecho, malicia; celos. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Kāmadhātu (el mundo de la volición). Representado por *yokkai*, «mundo del deseo». [MW] La zona de los deseos, sede de los *kāmāvacara* (q.v). *Kāma*: deseo, querer, anhelo. *Dhātu*: capa, parte constitutiva; elemento (véase el volumen 1). Ref.: capítulo 47 [107]; capítulo 70 [216].

Kāmāvacara (mundos del deseo; los dioses o sus habitantes). Representado por *roku-yokuten*, «seis cielos del deseo». [MW] Las esferas o mundos del deseo (seis en número, también llamados *devaloka*); los dioses o habitantes de los mundos del deseo: 1) *caturmahārāja-kāyikās*, 2) *trāyastriṃśās*, 3) *tuṣitās*, 4) *yāmās*, 5) *nirmāṇa-ratayas*, 6) *paranirmita-vaśa-vartinas*. Ref.: Capítulo 70 [216].

Kanyākubja (nombre de una antigua ciudad). Representado fonéticamente. [MW] Nombre de una antigua ciudad de gran importancia (en las provincias del noroeste de la India, situada en el Kālīnadī, un afluente del Gangā [Ganges], en el moderno distrito de Farrukhabad... Se dice que las ruinas de la antigua ciudad ocupan un espacio mayor que el de Londres). Ref.: capítulo 57 [170].

Kaukṛtya (remordimiento). [MW] Hacer el mal, maldad, arrepentimiento. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Kausīdya (indolencia). [MW] Pereza, indolencia; la práctica de la usura. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Kleśa (aflicción, problema). Representado por *bonno*, «aflicción, problema, obstáculo». [MW] Dolor, aflicción, angustia, dolor de enfermedad, tormento; (en la filosofía del yoga se nombran cinco *kleśas*, a saber, *avidyā*, «ignorancia»; *asmitā*, «egoísmo»; *rāga*, «deseo»; *dveṣa*, «aversión», y *abhiniveśa*, «determinación de la existencia mundana»; los budistas consideran diez, a saber, tres del cuerpo [el asesinato, el robo, el adulterio], cuatro de expresión [la mentira, la calumnia, el insulto, la conversación improductiva] y tres de la mente [la codicia, la malicia, el escepticismo]); cólera, ira; ocupación mundana, preocupación, problema. Ref.: capítulo 57 [170]; capítulo 70 [216].

Kleśāvaraṇa (el obstáculo de la ilusión, capas de interferencia). Representado por *bonno-sho*, (literalmente) «angustia-obstáculo», o *waku-sho*, «ilusión-obstáculo». [MW] *Kleśa*: [q.v.] aflicción, problema. *Āvaraṇa*: esconder, encubrir; cerrar, encerrar; una obstrucción, interrupción; un recubrimiento, ropa, tela; cualquier cosa que proteja, una barrera exterior o cerca; una pared, un escudo; (en filosofía) ceguera mental. *Śakti*: el poder de la ilusión (aquello que encubre la verdadera naturaleza de las cosas). Ref.: capítulo 57 [170].

Krodha (ira). [MW] Ira, cólera, pasión. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Mada (presunción). [MW] Hilaridad, éxtasis, emoción, inspiración, intoxicación; pasión ardiente por; deseo sexual o disfrute, lujuria desenfrenada, lascivia; orgullo, arrogancia, engreimiento, presunción de o acerca de. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Malaya (nombre de una cadena de montañas). Representado fonéticamente. [MW] Nombre de una cadena de montañas que se extiende por el oeste de Malabar, en los Ghats occidentales (abundantes en árboles de sándalo). Ref.: capítulo 56 [130].

Māna (arrogancia). [MW] Opinión, noción, concepto, idea; propósito, deseo, proyecto; vanidad; arrogancia, orgullo; (para los budistas, uno de los seis sentimientos malignos o una de las diez trabas de las que deshacerse). Uno de los *mūla-kleśas* o causas raíz del sufrimiento. Ref.: capítulo 70 [216].

Mañjūṣaka (nombre de una flor celestial). Representado fonéticamente. [MW] Nombre de una especie de flor celestial. Ref.: capítulo 59 [204].

Māra (muerte, el Maligno, demonios). Representado por *ma*, «demonio, diablo, espíritu del mal». [MW] Matar, destruir; muerte, peste; asesinato, homicidio; un obstáculo, impedimento; la pasión del amor, dios del amor; (para los budistas), el Destructor, el Maligno (quien tienta a los hombres para satisfacer sus pasiones y es el gran enemigo del Buddha y su religión; cuatro *māras* se enumeran en el *Dharmasaṃgraha* 80, a saber, *skandha-māra*, *kleśa-māra*, *devaputra-māra* y *mṛityu-māra*; pero la teoría budista posterior de estirpes de dioses llevó a la invención de millones de *māras* gobernados por un jefe Māra). Ref.: capítulo 70 [216].

Mātsarya (mezquindad). [MW] Envidia, celos. [*JEBD*] Parsimonia. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Māyā (duplicidad). [MW] Sabiduría, poder extraordinario o sobrenatural (solo en el idioma primitivo); ilusión, irrealidad, engaño, fraude, truco, hechicería, brujería, magia; duplicidad (para los budistas, una de las veinticuatro malas pasiones menores), *Dharmasaṃgraha* 69. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Middha (indolencia, somnolencia). [MW] Pereza, indolencia (una de las veinticuatro malas pasiones menores, *Dharmasaṃgraha* 69). [*JEBD*] Somnolencia. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Mithyādarśana (pretenciosidad; hacer una exposición falsa). Representado por *sechi-benso*, «sabiduría mundana y habla rápida». [MW] Una falsa apariencia. *Mithyā*: de forma invertida, de forma contraria, incorrectamente, equivocadamente, inapropiadamente. *Darśana*: exponer; exhibir, enseñar; ver, observar, mirar, percibir, observación, percepción; audiencia, reunión; experimentar; juicio;

discernimiento, comprensión, inteligencia; opinión; intención; visión, doctrina, sistema filosófico; comparecencia (ante un juez); apariencia, aspecto, semblante; color. Una de las ocho situaciones inoportunas (véase *aṣṭākṣaṇāḥ*). Ref.: capítulo 70 [196].

Mrakṣa (hipocresía). [MW] El ocultamiento de los vicios de uno, hipocresía (para los budistas, una de las veinticuatro malas pasiones menores), *Dharmasaṃgraha* 69. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Mṛtyu-māra (demonios de la muerte). Representado por *shima*, «demonios de la muerte». [MW] (Para los budistas), el nombre de uno de los cuatro *māras*. *Mṛtyu*: muerte, morir. *Māra*: [q.v.] demonios. Ref.: capítulo 70 [216].

Mūḍha (ignorancia). [MW] Estupefacto, desconcertado, perplejo, confuso, incierto o perdido; ignorante, tonto, torpe, necio, simple; desvanecido, indolente; perdido o a la deriva; desviado de su curso (como un barco); equivocado, fuera del lugar correcto (como el feto en el parto); que no está determinado, que no está claro, confuso; confusión de la mente. Uno de los *mūla-kleśas* o causas raíz del sufrimiento. Ref.: capítulo 70 [216].

Namas (reverencia, saludo reverencial). Representado fonéticamente. [MW] Inclinación, reverencia, saludo reverencial, adoración (de gesto o palabra). Ref.: capítulo 69 [175]; capítulo 87 (volumen 4) [152]; capítulo 88 (volumen 4); capítulo 93 (volumen 4).

Nikāya (escuela, colección). Representado por *bu*, «parte». [MW] Un montón, un conjunto, un grupo, clase, asociación (en especial de personas que realizan las mismas funciones); congregación, escuela; colección (de sutras budistas). Ref.: capítulo 56 [132].

Nirmāṇakāya (cuerpo de la transformación). Representado por *ojin*, «el cuerpo apropiado». [MW] El cuerpo de la transformación. *Nirmāṇa*: medición, medida, alcance, extensión; formar, hacer, crear, creación, construcción, composición, trabajo; (para los budistas), transformación. *Kāya*: cuerpo. Uno de los tres cuerpos, siendo los otros dos el *dharmakāya* y el *saṃbhogakāya*. Ref.: capítulo 23 (volumen 2) [99]; capítulo 42 [3]; Sutra del Loto, capítulo 25.

Nirmāṇarati-deva (nombre de los habitantes del quinto cielo del mundo del deseo). Representado por *keraku-ten*, «dioses que crean placer». [MW] «Disfrutando placeres proporcionados por ellos mismos», una clase de seres que habitan en el quinto cielo. *Nirmā*: construir, hacer partiendo de, formar, fabricar, producir, crear. *Rati*: placer, disfrute, deleitarse en, afición por; el placer del amor, pasión o unión sexual, el placer amoroso. *Deva*: una deidad, dios. Ref.: capítulo 70 [210].

Nivāsana ([prenda de] la vida diaria). Representado por *kun* o *kunzu*, «faldón». [MW] Vivir, residir, estancia, morada; pasar o perder el tiempo. Ref.: capítulo 7 (volumen 1), capítulo 56 [132].

Oṃ («¡verdaderamente!»). Representado fonéticamente. [MW] Una palabra de confirmación solemne y asentimiento respetuoso, a veces traducida como «sí, en verdad, así sea» (y en este sentido comparada con «amén»; se coloca al comienzo de la mayoría de las obras hindúes y como signo de exclamación sagrada puede ser pronunciada al comienzo y al final de una lectura de los Vedas o antes de cualquier plegaria; también es considerada como una partícula de saludo auspicioso

[«salve»]). Los budistas colocan *oṃ* al comienzo de su *vidyā ṣaḍakṣarī* o fórmula mística de seis sílabas (a saber, *oṃ maṇi padme hūṃ*). Ref.: capítulo 61 [54].

Pāpīyas (los más malvados, espíritus malignos, el diablo). Representado fonéticamente. [MW] Peor, más bajo, más pobre, más o el más malvado o miserable; un villano, un bribón; (para los budistas), Mārah-pāpīyān, el espíritu del mal, el diablo. Ref.: capítulo 70.

Paranirmita-vaśa-vartin (nombre de las deidades del sexto cielo del mundo del deseo). Representado por *take-jizai-ten*, «dioses que transforman a los demás y hacen lo que les place». [MW] «Disfrutando constantemente de placeres que otros les proporcionan», nombre de una clase de deidades budistas. Ref.: capítulo 70.

Parivrājaka (un mendigo religioso errante). [MW] Un mendigo religioso errante. Ref.: capítulo 56 [142].

Pitṛ (antepasado fallecido). [MW] Antepasados fallecidos (son de dos clases, a saber, el padre, los abuelos y bisabuelos difuntos de cualquier persona en particular, y los progenitores de la humanidad en general; habitan una región especial, que, según algunos, es el *bhuvas* o región del aire y, según otros, la órbita de la luna). Véase Yamarāja.

Pradāsa (diablo). [MW] *Pra*: como prefijo de un sustantivo; en los nombres de una relación = gran-. *Dāsa*: amigo, demonio. [*JEBD*] Aflicción. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Pramāda (negligencia). [MW] Embriaguez, locura; negligencia, falta de interés por. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Pratigha (ira). [MW] Obstáculo, obstrucción, resistencia, oposición; luchar contra; ira, cólera, hostilidad (una de las seis malas pasiones). Uno de los *mūla-kleśas* o causas raíz del sufrimiento. Ref.: capítulo 70 [216].

Pratipādana (realización, acción). Representado por *shuko*, «plan, dispositivo, esquema». [MW] Causar para lograr, dar, otorgar; poner en, designar a; inauguración; producir, provocar, efectuar, realizar; indicar, enunciar; explicar; comienzo, iniciación; acción, conducta mundana. Ref.: capítulo 61 [54].

Pratisammodana (saludo). Representado por *monjin*, «preguntar [por la salud de una persona]». [MW] Saludo, bienvenida. Ref.: capítulo 55 [106].

Pratyantajanapada (país limítrofe). Representado por *henchi*, «lugar lejano». [MW] Un país en la frontera. *Pratyanta*: que bordea, adyacente o contiguo a; un país limítrofe; es decir, un país ocupado por los bárbaros; tribus bárbaras. *Janapada*: una comunidad, nación, pueblo (como contraposición al soberano); un imperio, país habitado. Una de las ocho situaciones inoportunas (véase *aṣṭākṣaṇāḥ*). Ref.: capítulo 70 [196].

Priya-ākhyāna (comunicación amable). Representado por *aigo*, «palabras amables». [MW] *Priyā*: amado, querido, que gusta, favorito; estimado, caro; placentero, agradable; amor, amabilidad. *Ākhyāna*: narración, comunicación. Ref.: capítulo 45 [78].

Rāja-samādhi (el rey de los *samādhis*). Representado por *o-zanmai*, «rey de los *samādhis*». [MW] *Rāja*: un rey, soberano, jefe o el mejor de su clase. *Samādhi*: juntar, unir o combinar con; una articulación o una posición particular del cuello; unión, un todo, agregado, grupo; realización, logro, conclusión; establecer

correctamente, ajuste, arreglo; justificación de un comunicado, prueba; armonizar, acuerdo, asentimiento; aplicación intensa o fijar la mente en, fijeza, atención; concentración de los pensamientos, meditación profunda o abstracta, contemplación intensa de cualquier objeto particular (con el fin de identificar al contemplador con el objeto sobre el que se medita; este es el octavo y último estadio del yoga; para los budistas el *samādhi* es la cuarta y última etapa de *dhyāna* o la intensa meditación abstracta); absorción intensa o una especie de trance. Nota: entre estas definiciones, «unión», «establecer correctamente», y «armonizar», son más relevantes para el significado de *samādhi* según se describe en el *Shobogenzo*. También es útil la definición de *samādheya*: ser puesto en orden o situado correctamente; ser dirigido, informado o instruido. Ref.: capítulo 72.

Rūpadhātu (mundo de la forma). Representado por *shikikai*, «mundo de la forma». [MW] El elemento de la forma, la sede original o zona de la forma (para los budistas, los otros dos elementos son *kāmadhātu* [q.v.] y *ārūpyadhātu*, «elemento de la ausencia de forma»). *Rūpa*: cualquier apariencia externa, fenómeno, color, forma, silueta, figura; (para los budistas), la forma material. *Dhātu*: capa, parte constitutiva; elemento (véase el volumen 1). Ref.: capítulo 47.

Samāna-arthatā (compartir el mismo propósito). Representado por *doji*, «identidad de tarea; cooperación». [MW] Equivalencia; que tiene el mismo objeto o fin; identidad de significado. *Samāna*: igual, idéntico, uniforme, uno; semejante, similar, igual; sostener el medio de dos extremos, mediano, moderado; común, general, universal. *Artha*: finalidad, propósito. Ref.: capítulo 45.

Samanantara-pratyaya (circunstancia inmediatamente contigua). Representado por *tomukenen*, «circunstancia inmediata». [MW] *Samanantara*: inmediatamente contiguo o siguiente a; inmediatamente detrás o después. *Pratyaya*: una causa cooperante, una circunstancia. Una de las cuatro clases de circunstancias (véase *catvāraḥ pratyayāḥ*). Ref.: capítulo 70 [201].

Saṃgrahavastūni (elementos de la sociabilidad). Representado por *shobo*, «elementos de las relaciones sociales; métodos para las relaciones sociales». [MW] Elementos de popularidad. *Saṃgraha*: mantener junto, agarrar, asir, tomar, recepción, obtención; reunir, reunión (de hombres); recolectar, juntar; inclusión; comprobar, restricción, control; atraer, trato amable, propiciación, entretenimiento. *Vastu*: la sede o lugar de; cualquier sustancia o esencia realmente existente o perdurable, cosa, objeto, artículo; la médula o esencia de cualquier cosa. Ref.: capítulo 45.

Saṃjñā (pensamiento). Representado por *so*, «idea, pensamiento, concepto». [MW] Acuerdo, comprensión mutua, armonía; conciencia, claro conocimiento o comprensión, o clara noción o concepción; un signo, símbolo, señal, gesto (con la mano, los ojos, etcétera); dirección; una pista; un nombre, denominación; (para los budistas), percepción (uno de los cinco *skandhas*). Ref.: capítulo 70 [216].

Śāṭhya (picardía). [MW] Maldad, engaño, astucia, picardía, deshonestidad. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Śrī (difuminar la luz). Representado fonéticamente. [MW] Quemar, llama, luz difusa. Ref.: capítulo 61 [54].

Styāna (pereza). [MW] Ociosidad, pereza, apatía (véase el volumen 1). [*JEBD*] Desánimo. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Śubhavyūharāja (nombre de un rey legendario). Representado por Myo-shogon-o, «Rey Maravillosamente Adornado», «Rey Resplandeciente». [MW] Nombre de un rey, literatura budista. *Śubha*: espléndido, luminoso, hermoso; agradable, bueno; auspicioso; bueno (en sentido moral), justo, virtuoso. *Vyūha*: colocar, distribución, disposición; disposición ordenada de las partes del conjunto; arsenal militar; forma, manifestación, apariencia. *Rāja*: rey. Ref.: capítulo 61 [47]; Sutra del Loto, capítulo 27.

Sūrya (el sol). Representado fonéticamente. [MW] El sol o su deidad. Ref.: capítulo 61 [54].

Tathāgatānām-anutpāda (ausencia del Tathāgata). Representado por *butsu-zen-butsu-go*, «periodos antes y después del Buddha». [MW] Tathāgata: «estar en tal estado» (epíteto del Buddha). *Anutpāda*: no-producción; no llegar a la existencia; no surtir efecto. Una de las ocho situaciones inoportunas (véase *aṣṭākṣaṇāḥ*). Ref.: capítulo 70 [196].

Tatkṣaṇa («ese instante», una medida de tiempo). Representado fonéticamente. [MW] El mismo instante; en el mismo momento, directamente, inmediatamente. *Tat*: (en compuestos para *tad*) él, ella, ello, eso, esto. *Kṣaṇa*: cualquier punto del tiempo instantáneo, instante, el abrir y cerrar de un ojo, momento; un instante considerado como una medida de tiempo. Ref.: capítulo 70 [196].

Tiryañc (animales). Representado por *chikusho*, «animales». [MW] «Ir horizontalmente», un animal (anfibio, animal, ave, etcétera). Una de las ocho situaciones inoportunas (véase *aṣṭākṣaṇāḥ*). Ref.: capítulo 70 [196].

Trāyastriṃśā (el número treinta y tres, el nombre de un cielo). Representado por *sanju-san-ten*, «treinta y tres dioses». [MW] El trigésimo tercero; que consta de treinta y tres partes; el número treinta y tres (los dioses). Ref.: capítulo 70.

Trayo-dhātavaḥ (triple mundo). Representado por *sangai*, «tres mundos, triple mundo». [MW] *Traya*: triple, tres veces, que consiste en tres, de tres tipos. Ref.: capítulo 47.

Upakleśa (obstáculos secundarios). Representado por *zui-bonno*, «obstáculos secundarios». [MW] (Para los budistas), un *kleśa* menor o causa de desdicha (como la vanidad, el orgullo, etcétera). *Upa*: (como prefijo de sustantivos, *upa* expresa) dirección hacia, cercanía, contigüidad en espacio, tiempo, número, grado, semejanza y relación, pero con la idea de subordinación e inferioridad. *Kleśa*: (q.v.) aflicción, dolor de enfermedad, problema. Ref.: capítulo 70 [216].

Upanāha (hostilidad continua). [MW] Bulto, escayola, ungüento; inflamación de las glándulas ciliares, orzuelo; la atadura de un laúd (la parte inferior del cordal del instrumento donde las cuerdas se fijan); hostilidad continua. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Vaiḍūrya (gema de ojo de gato; lapislázuli). Representado fonéticamente. [MW] Una gema de ojo de gato (al final de un compuesto: «una joya» = «algo excelente en su género»). Ref.: capítulo 61 [39].

Vajragarbha (Tesoro del Diamante, el nombre de un *bodhisattva*). Representado por *Kongozo*, «Tesoro del Diamante». [MW] Nombre de un *bodhisattva*. *Vajra*: un diamante (véase Vajrasattva en el volumen 1). *Garbha*: el vientre; el interior, medio, parte interna de algo, cáliz (como en un loto); (al final de un compuesto «que tiene en el interior, que contiene, lleno con»). Ref.: capítulo 42 [12].

Vicikitsā (duda). [MW] Duda, incertidumbre, pregunta, investigación; error, equivocación. Uno de los *mūla-kleśas* o causas raíz del sufrimiento. Ref.: capítulo 70 [216].

Vidyā ṣaḍakṣarī («filosofía de seis sílabas»). [MW] *Vidyā*: conocimiento, aprendizaje, erudición, filosofía (véase el volumen 1). *Ṣaḍakṣarī*: que consta de seis sílabas. Ref.: capítulo 61.

Vihiṃsā (dañar). [MW] El acto de dañar o herir. Uno de los *upakleśas* u obstáculos secundarios. Ref.: capítulo 70 [216].

Vijñāna-mātratā (conciencia como ni más ni menos de lo que es). Representado por *yuishiki*, «solamente conciencia». [MW] *Vijñāna*: conciencia. *Mātra*: un elemento, materia elemental; (al final de los compuestos) medida, cantidad, suma, tamaño, duración, medida de cualquier tipo; la medida simple o total de cualquier cosa; el conjunto o la totalidad, una única cosa y nada más. *Mātratā*: (al final de los compuestos) el ser tanto como, ni más ni menos que algo. Ref.: capítulo 70 [216].

Vijñānavāda (doctrina de la conciencia). [MW] La doctrina (de los yogācāras) de que solo la inteligencia es real (no los objetos exteriores a nosotros). *Vijñāna*: (para los budistas), conciencia o facultad del pensamiento (uno de los cinco elementos constitutivos o *skandhas*); también se considera como uno de los seis elementos o *dhātus*, y como uno de los doce eslabones de la cadena de la causalidad. *Vāda*: tesis, proposición, razonamiento, doctrina. Nota: a pesar de la interpretación de Monier-Williams aquí, la enseñanza Vijñānavāda no niega la realidad de los objetos externos; afirma la realidad de la conciencia. El Vijñānavāda no debe confundirse con el idealismo. Ref.: capítulo 43, «Kuge»; capítulo 70 [216].

Yamarāja (el rey Yama, gobernante de los espíritus de los muertos). Representado fonéticamente. [MW] El rey Yama. *Yama*: una rienda, freno, brida; un conductor, auriga; el acto de controlar o frenar, represión, restricción; nombre del dios que preside a los *pitṛs* (q.v.) y gobierna a los espíritus de los muertos; en la mitología posterior a los Vedas, él es el juez designado y el «represor» o «castigador» de los muertos; su morada está en alguna región del mundo inferior llamado Yamapura. *Rāja*: un rey, soberano, jefe o el mejor de su clase. Ref.: capítulo 52 [49]; capítulo 70; capítulo 86 (volumen 4) [88].

Bibliografía

Principales fuentes chinas citadas por el Maestro Dogen en el *Shobogenzo*

A. Sutras

Las traducciones de los títulos de los sutras son provisionales y proporcionadas siempre solo como referencias.

Agonkyo (Sutras Āgama). En la traducción china, hay cuatro:

- *Choagonkyo* (Sutra Āgama Largo; pali: *Dīgha-nikāya*).
- *Chuagonkyo* (Sutra Āgama Medio; sct.: *Madhyamāgama*; pali: *Majjhima-nikāya*).
- *Zoagonkyo* (Colección de Sutras Āgama; sct.: *Saṃyuktāgama*; pali: *Saṃyutta-nikāya*).
- *Zoichiagonkyo* (Sutras Āgama Incrementados en Uno; sct.: *Ekottarāgama*; pali: *Aṅguttara-nikāya*).

Estos sutras se complementan con el *Shoagonkyo* (Pequeños Sutras Āgama; sct.: *Kṣudra-kāgama*; pali: *Khuddaka-nikāya*). En el Canon Pali, el *Khuddaka-nikāya* es el quinto de los cinco Nikāyas y comprende quince libros cortos.

Aikuokyo (Sutra de Aśoka).

Butsuhongyojikkyo (Sutra de la Recopilación de Hazañas Pasadas del Buddha).

Daibontenomonbutsuketsugikyo (Sutra de Preguntas y Respuestas entre Mahābrahman y el Buddha).

Daihannyakyo (Sutra del Gran *Prajñā*), abreviatura de *Daihannyaharamittakyo* (Sutra de la Gran *Prajñāpāramitā*; sct.: *Mahāprajñāpāramitā-sūtra;* también llamado Sutra del Corazón).

Daihatsunehankyo (Sutra de la Gran Desaparición; sct.: *Mahāparinirvāṇa-sūtra*).
Daihokohokyogyo (Sutra Mahāvaipulya del Cofre del Tesoro).
Daihoshakkyo (Sutra de la Acumulación del Gran Tesoro; sct.: *Mahāratnakūṭa-sūtra*).
Daijohonshoshinchikankyo (Sutra Mahayana sobre la Reflexión del Estado Mental en las Vidas Pasadas).
Daishukyo (Sutra de la Gran Colección; sct.: *Mahāsaṃnipāta-sūtra*).
Engakukyo (Sutra de la Redonda Realización).
Fuyokyo (Sutra de la Difusión de la Brillante Naturalidad; sct.: *Lalitavistara-sūtra*).
Higekyo (Sutra de la Flor de la Compasión; sct.: *Karuṇāpuṇḍarīka-sūtra*).
Hokkekyo (Sutra del Loto, el Sutra de la Flor del Dharma), abreviatura de *Myohorengekyo* (Sutra de la Flor del Loto del Maravilloso Dharma, sct.: *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*).
Hokukyo (Sutra de las Frases del Dharma; pali: *Dhammapada*).
Honshokyo (Sutra de las Vidas Pasadas; sct.: *Jātaka-sūtra*).
Juokyo (Sutra de los Diez Reyes).
Kanfugenbosatsugyobokyo (Sutra de la Reflexión en la Práctica del Dharma por el Bodhisattva Virtud Universal).
Kegonkyo (Sutra de la Guirnalda; sct.: *Avataṃsaka-sūtra*).
Kengukyo (Sutra del Sabio y el Ignorante).
Keukoryokudokukyo (Sutra de la Comparación de las Virtudes de los Sucesos Excepcionales).
Kongokyo (Sutra del Diamante), abreviatura de *Kongohannyaharamitsukyo* (Sutra del Diamante *Prajñāpāramitā*; sct.: *Vajracchedikāprajñāpāramitā-sūtra*).
Konkomyokyo (Sutra de la Luz Dorada), abreviatura de *Konkomyosaishookyo* (Sutra de la Luz Dorada del Rey Supremo; sct.: *Suvarṇaprabhāsottamarāja-sūtra*).
Mirokujoshokyo (Sutra de la Ascensión y Nacimiento de Maitreya en el Cielo Tuṣita).
Mizouinnenkyo (Sutra de los Episodios Sin Precedentes).
Ninnogyo (Sutra Rey Benevolente), abreviatura de *Ninnohannyaharamitsugyo* (Sutra *Prajñāpāramitā* del Rey Benevolente).
Senjuhyakuenkyo (Sutra de las Cien Historias Recopiladas).
Shakubukurakankyo (Sutra de la Derrota del *Arhat*).
Shobutsuyoshukyo (Sutra de la Colección de Fundamentos de los Buddhas).
Shugyohongikyo (Sutra de los Sucesos Pasados de la Práctica).
Shuryogonkyo (Sutra Śūraṃgama; sct.: *Śūraṃgamasamādhinirdeśa-sūtra*).
Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra (Sutra del Rugido del León de la Reina Śrīmalā).
Yorakuhongyokyo (Sutra de Hazañas Pasadas como un Collar de Perlas).
Yuimagyo (Sutra de Vimalakīrti; sct.: *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*).
Zuiohongikyo (Sutra de los Auspiciosos Sucesos Pasados).

B. PRECEPTOS

Bonmokyo (Sutra de la Red Pura).
Daibikusanzenyuigikyo (Sutra de las Tres Mil Formas Dignas para los Monjes Ordenados).

Jujuritsu (Preceptos en diez partes), una traducción de sesenta y un fascículos del Vinaya de la escuela Sarvāstivāda.

Konponissaiubuhyakuichikatsuma (Ciento una costumbres de la escuela Mūlasarvāstivāda).

Makasogiritsu (Preceptos para la Gran Sangha), una traducción de cuarenta fascículos del Vinaya de la escuela Mahāsaṃghika del budismo Hinayana.

Shibunritsu (Preceptos en cuatro divisiones), una traducción de sesenta fascículos del Vinaya de la escuela Dharmagupta.

Zenenshingi (Puros criterios para monasterios zen).

C. Comentarios

Bosatsuchijikyo (Sutra de Mantener el Estado del Bodhisattva).

Daibibasharon (sct.: *Abhidharmamahāvibhāṣā-śāstra*).

Daichidoron (Comentario sobre la realización que es la Gran Sabiduría; sct.: *Mahāprajñāpāramitopadeśa*).

Daijogisho (Escritos sobre las enseñanzas Mahayana).

Hokkezanmaisengi (Una humilde expresión de la forma del *Samādhi* de la Flor del Dharma).

Kusharon (*Abhidharmakośa-śāstra*).

Makashikan (Gran tranquilidad y reflexión), una crónica de las conferencias del Maestro Tendai Chigi, fundador de la secta Tendai.

Makashikanhogyodenguketsu (Extensas decisiones transmitidas para apoyar la gran tranquilidad y reflexión), un comentario chino sobre el *Makashikan*, del Maestro Keikei Tannen.

D. Escritos budistas chinos generales

Daitosaiikiki (Crónicas del Gran Tang de las Tierras del Oeste).

Gotoroku (Cinco crónicas de la antorcha), cinco colecciones independientes pero complementarias recopiladas durante la época de la dinastía Song (960-1279). Están representadas en forma de resumen en el *Gotoegen* (Colección de los fundamentos de las cinco antorchas), y son:

- *Kataifutoroku* (Crónicas de la antorcha universal de la era Katai).
- *Keitokudentoroku* (Crónicas de la transmisión de la antorcha de la era Keitoku).
- *Rentoeyo* (Colección de fundamentos para la continuación de la antorcha).
- *Tenshokotoroku* (Crónicas de la amplia expansión de la antorcha de la era Tensho).
- *Zokutoroku* (Crónica complementaria de la antorcha).

Hekiganroku (Crónicas del Acantilado Azul).

Hoenshurin (Bosque de perlas en el jardín del Dharma), una especie de enciclopedia budista de un centenar de volúmenes.

Kaigenshakkyoroku (Crónicas de la enseñanza de Śākyamuni de la era Kaigen).
Kosonshukugoroku (Crónicas de las palabras de los venerables patriarcas del pasado).
Rinkanroku (Crónica del bosque), abreviatura de *Sekimonrinkanroku* (Crónica del bosque de Sekimon).
Sokosoden (Biografías de los nobles monjes de la era Song).
Zenmonshososhigeju (Versos y elogios de los maestros ancestrales de los linajes Zen).
Zenrinhokun (Instrucción preciosa desde el bosque zen).
Zenshujukorenjutsushu (Colección completa del collar de perlas de elogios a maestros pasados de la secta Zen).
Zokudentoroku (Continuación de la crónica de la transmisión de la antorcha), publicado en China, en 1635, como una secuela del *Keitokudentoroku*.
Zokukankosonshukugoyo (Colección resumida de las palabras de los venerables patriarcas del pasado).

E. Crónicas y trabajos independientes de maestros chinos

Basodoitsuzenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Baso Doitsu).
Bukkagekisetsuroku (Crónica de los ataques de Bukka sobre problemas complicados [Bukka es un alias del Maestro Setcho Juken]).
Choreishutakuzenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Chorei Shutaku).
Daiefugakuzenjishumonbuko (Cofre de guerra de la escuela del Maestro Zen Daie Fugaku [Daie Soko]).
Daiegoroku (Crónica de las palabras de Daie Soko).
Daiezenjitomei (Inscripciones sobre la estupa del Maestro Zen Daie Soko).
Engozenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Engo Kokugon).
Hoezenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Yogi Hoe).
Hokyozanmai (*Samādhi*, el estado de un espejo precioso), por el Maestro Tozan Ryokai.
Honeininyuzenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Honei Ninyu).
Hyakujoroku (Crónica de Hyakujo Ekai).
Joshuroku (Crónicas de Joshu Jushin).
Jugendan (Discusión de las diez clases de profundidad), por el Maestro Doan Josatsu.
Kidoshu (Colección Kido), una colección de las palabras del Maestro Tanka Shijun, recopiladas por Rinsen Jurin.
Kokezenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Koke Sonsho).
Koshingi (Puros criterios antiguos), por el Maestro Hyakujo.
Nyojooshogoroku (Crónica de las palabras del Maestro Tendo Nyojo).
Oandongezenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Oan Donge).
Rinzaizenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Rinzai Gigen).
Rokusodaishihobodangyo (Sutra del Estrado del Tesoro del Dharma del Sexto Patriarca), atribuido al Maestro Daikan Eno.
Sandokai (Experimentar el estado), por el Maestro Sekito Kisen.
Sekitosoan-no-uta (Canciones de la choza de paja de Sekito), por el Maestro Sekito Kisen.
Setchomyokakuzenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Setcho Myokaku [Setcho Juken]).

Shinjinmei (Inscripción sobre la mente que confía), por el Maestro Kanchi Sosan.
Shodoka (Canción sobre experimentar la verdad), por el Maestro Yoka Genkaku.
Sotairoku (Crónica de respuestas a un emperador), por el Maestro Bussho Tokko.
Tozangoroku (Crónica de las palabras de Tozan Ryokai).
Unmonkoroku (Extensa crónica de Unmon Bun'en).
Wanshijuko (Elogios de Wanshi a maestros pasados), también conocido como el *Shoyoroku* (Crónica de la relajación).
Wanshikoroku (Extensa crónica de Wanshi Shogaku).
Wanshizenjigoroku (Crónica de las palabras de Wanshi Shogaku).
Yafudosenkongokyo (Sutra del Diamante de Yafu Dosen).

F. Obras chinas no budistas y seculares

Confucionistas:

Kokyo (Libro de la piedad filial).
Rongo (Discursos de Confucio).

Taoístas:

Bunshi, del chino *Wenzi*, el nombre del autor a quien se atribuye el texto.
Inzui (Rimas de buena fortuna).
Kanshi, del chino *Guanzi*, el nombre del supuesto autor.
Rikuto (Seis estrategias).
Sangoryakuki (Historia de los tres [elementos] y los cinco [elementos]).
Shishi, del chino *Shizi*, el nombre del supuesto autor.
Soji, del chino *Zhuangzi*, el nombre de un discípulo de Laozi (el antiguo filósofo chino considerado el fundador del taoísmo).

Varios:

Jibutsugenki (Crónica del origen de las cosas).
Jiruisenshu (Colección de asuntos y ejemplos).
Jokanseiyo ([Tratado] sobre la esencia del gobierno de la era Jokan).
Meihoki (Crónicas del inframundo).
Taiheikoki (Crónica ampliamente extendida de la era Taihei).

Otros trabajos del Maestro Dogen

Eiheikoroku (Crónica extensa de Eihei).
Eiheishingi (Puros criterios de Eihei), que incluye: *Bendoho* (Métodos de la búsqueda de la verdad), *Fushukuhanho* (Método de tomar las comidas), *Tenzokyokun* (Instrucciones para el cocinero), etcétera.

Fukanzazengi (Guía universal para el método estándar de zazen).
Gakudoyojinshu (Colección de asuntos sobre el aprendizaje de la verdad).
Hogyoki (Crónica de la era Hogyo).
Shinji-shobogenzo (Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma, en caracteres chinos originales).
Shobogenzo Zuimonki (Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma fácil de entender para los oídos).

REFERENCIAS EN JAPONÉS

Akiyama, Hanji. *Dogen-no-kenkyu*. Tokio: Iwanami Shoten, 1935.
Eto, Soku-o. *Shobogenzo-ji-i*. Tokio: Iwanami Shoten, 1965.
Hakuju, Ui, ed. *Bukkyo-jiten*. Tokio: Daito Shuppansha, 1935.
Hashida, Kunihiko. *Shobogenzo-shaku-i*. 4 vols. Tokio: Sankibo Busshorin, 1939-1950.
Hokkekyo. Tokio: Iwanami Shoten, 1964-1967.
Jinbo, Nyoten y Bunei Ando, eds. *Shobogenzo-chukai-zensho*. 10 vols. Tokio: Shobo Genzo Chukai Zensho Kankokai, 1965-1968.
——. *Zengaku-jiten*. Kioto: Heirakuji Shoten, 1976.
Jingde chuan deng lu (*Keitokudentoroku*). Taipéi: Zhenshan mei chu ban she, 1967.
Kindaichi, Kyosuke, ed. *Jikai*. Tokio: Sanseido, 1970.
Koyanagi, Shikita. *Shinshu-kanwa-daijiten*. Tokyo: Jakubunkan, 1937.
Morohashi, Tetsuji. *Dai-kanwa-jiten*. 13 vols. Tokio: Taishukan Shoten, 1955-1960.
Mujaku, Kosen. *Shobo Genzo Shoten-zoku-cho*. Tokio: Komeisha, 1896.
Nakajima, Kenzo, ed. *Sogo-rekishi-nenpyo*. Tokio: Nitchi Shuppan, 1951.
Nakamura, Hajime, ed. *Bukkyogo-daijiten*. 3 vols. Tokio: Shoseki, 1975.
——. *Shin-bukkyo-jiten*. Tokio: Seishin Shobo, 1962.
Nishiari, Bokuzan. *Shobogenzo-keiteki*. Tokio: Daihorinkaku, 1979-1980.
Nishijima, Gudo. *Gendaigo-yaku-shobogenzo* (*Shobogenzo* en japonés moderno). 12 vols., además de un apéndice en un solo vol. Tokio: Kanazawa Bunko, 1970-1981.
——. *Shobogenzo-teishoroku* (Registro de conferencias sobre el *Shobogenzo*). 34 vols. Tokio: Kanazawa Bunko, 1982-1986.
Okubo, Doshu. *Dogen-zenji-den-no-kenkyu*. Tokio: Chikuma Shobo, 1966.
Satomi, Ton. *Dogen-zenji-no-hanashi*. Tokio: Iwanami Shoten, 1953.
Sawaki, Kodo. *Sawaki kodo-zenshu*. 19 vols. Tokio: Daihorinkaku, 1962-1967.
Shinshu-taiso-daizokyo. Daizo Shuppansha, 1932-1934.
Shobogenzo. Comentarios de Minoru Nishio, Genryu Kagamishima, Tokugen Sakai y Yaoko Mizuno. Tokio: Iwanami Shoten, sin fecha.
Taisho-shinshu-daizokyo. Tokio: Taisho Issaikyo Kankokai, 1924-1932.
Tetsugaku-jiten. Tokio: Hibonsha, 1971.
Tetsugaku-shojiten. Tokio: Iwanami Shoten, 1938.
Watsuji, Tetsuro. *Watsuji-tetsuro-zenshu*. Vols. 4, 5. Tokio: Iwanami Shoten, 1961-1963.
Zengaku-daijiten. Editado por eruditos de la Universidad de Komazawa. Tokio: Taishukan Shoten, 1985.

Zokuzokyo. Colección de sutras budistas no incluido en el *Taisho-shinshu-daizokyo*. Taipéi: Xin Wen Feng chu ban gong si, 1976-1977.

Referencias en inglés

Japanese-English Buddhist Dictionary. Tokio: Daito Shuppansha, 1979.

Macdonell, A. A. *A Practical Sanskrit Dictionary*. Londres: Oxford University Press, 1954-1958.

Masuda, Koh, ed. *Kenkyusha's New Japanese-English Dictionary*. Tokio: Kenkyusha, 1974.

Monier-Williams, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1899.

Nelson, Andrew. *Japanese-English Character Dictionary*. Rutland, VT: Charles Tuttle, 1974.

Schiffer, Wilhelm y Yoshiro Tamura. *The Threefold Lotus Sutra*. Nueva York: Weatherhill, 1975. Una versión revisada de *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law* (1930), de Bunno Kato y William Soothill.

Schumann, H. W. *The Historical Buddha*. Nueva York: Arkana, 1989.

Spahn, Mark y Wolfgang Hadamitzky. *Japanese Character Dictionary*. Tokio: Nichigai Associates, 1989.

Referencias de consulta en castellano

AA.VV., *Collins Gem, Diccionario de Japonés*. Barcelona: Random House Mondadori, 2011.

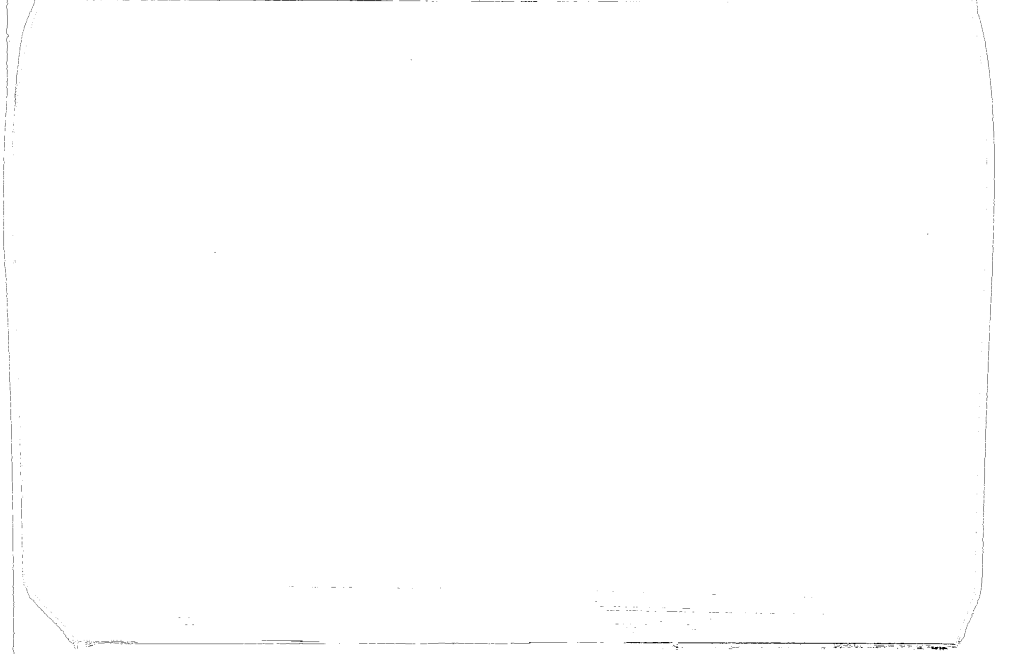
AA.VV., *Collins Universal, Diccionario de Inglés*. Barcelona: Editorial Grijalbo Mondadori, 2009.

AA.VV., *Diccionario Japonés-Español, Español-Japonés*. Barcelona: Ediciones Librería Universitaria, 2005.

AA.VV., *Diccionario Pali-Español*, 2009 (traducción del inglés del *Concise Pali-English Dictionary* de A.P. Buddhadatta Mahathera. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers pvt. ltd., 1994).

Biedermann, Hans. *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1989.

Moliner, María. *Diccionario de Uso del Español* (3.ª ed.). Madrid: Editorial Gredos, 2007.



Índice temático

A

Abhidharmakośa-śāstra 401, 433
Abhidharmamahávibhaṣá-śāstra (*véase también Bibasharon*) 381, 399, 433
Abhidharma 73
Abundantes Tesoros 293, 294
Ácārya 180, 274, 328, 329, 354, 385
Acumulación de Sabiduría 408
agregado(s)
  cinco 42, 85, 231, 364, 368, 377, 378, 384, 391, 395, 396, 402
agua de ocho virtudes 219
Aikuokyo 73, 304, 381, 431
Ajātaśatru, rey 249
Ajita-Keśakambala (*véase también* seis profesores no-budistas) 234
Ājnāta-Kauṇḍinya 209, 213, 421
Akṣobhya 78, 85
ālayavijñāna (*véase también* conciencia, almacén de la) 403
Āmrapāli 249
Āmrapālivana 242, 249
Ānanda 82, 85, 121, 140, 163, 238, 239, 248
Anavatapta, lago 219, 298
Anhui, provincia de 196
"Anrakugyo" ("Práctica tranquila y feliz"), capítulo 231, 301, 382
anuttara samyaksaṃbodhi 49, 141, 143, 198, 231, 294, 374, 376, 389, 394, 406, 407
Āññāta-Koṇḍañña (*véase también* Ājnāta-Kauṇḍinya) 213
Año Nuevo, día de 322
arhat(s)
  dieciséis 273, 303, 304
  estado de 180, 224, 266, 374, 383
ārūpyadhātu (*véase también* tres mundos, triple mundo; mundo, de la no-materia) 95, 428
asiento(s) del león 126, 158, 171, 382
Aśoka, rey 73, 249, 297, 298, 381
asuras 167, 178
Aśvajit 209
Avalokiteśvara 57, 271
Avataṃsaka-sūtra (*véase también* Sutra de la Guirnalda; *Kegonkyo*) 271, 432

B

Baizhang Huaihai (*véase también* Hyakujo Ekai) 418
Banpo, pico 330, 331
Banzan Hoshaku 33, 417
Baoning Renyong (*véase también* Honei Ninyu) 418
Baso Doitsu 56, 65, 131, 132, 154, 179, 203, 250, 300, 316, 417, 434
Bāṣpa 209, 213, 214
Benarés (*véase también* Vārāṇasī) 249
"Bendowa" (*véase también Shobogenzo*, capítulo 1) 17, 18, 24, 253, 383, 384
Benka 265, 273
Bhadiya (*véase también* Bhadrika) 213
Bhadrika 209
bhagavats 280, 283
Bhāradvāja 273
bhikṣu(s) (*véase también* monje) 17, 38, 223, 224, 377, 378, 392
Bhīṣmagarjitasvararāja (*véase también* Rey de Voz Majestuosa) 179, 381
Bibasharon 381, 382, 399, 400
Bi, Bizuda (*véase también* Gensha Shibi) 314
Bihar 249
Bimbisāra, rey 233, 249
Bodhgayā (*véase también* Uruvilvā) 249, 256
bodhi
  árbol del 168, 249, 256, 382, 385, 414
  asiento del 216
  mente del 101, 294, 371, 373, 374, 375, 376, 378, 380, 382, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397
  treinta y siete métodos (auxiliares del) 242, 250, 377
Bodhidharma 53, 77, 82, 83, 85, 86, 107, 108, 113, 115, 130, 131, 162, 179, 180, 214, 238, 243, 248, 250, 270, 271, 272, 273, 279, 301, 308, 309, 310, 314, 315, 320, 353, 367, 414, 416
bodhisattva(s)
  elementos de las relaciones sociales de un 67
  grandes 291
  -mahāsattvas 394
  vía del 141, 225, 288, 407, 408
Bokushu Domyo (*véase también* Chen) 86, 133, 178, 179, 417
bonno (*véase también kleśa*) 401, 424, 425, 429
Bóveda de la Gran Luminosidad (*véase también Daikomyozo*) 147
brahamanista 399
brahmán(es) 234, 273
Buddha, Dharma y Sangha (*véase también* Tres Tesoros) 23, 219, 374
Buddha Feliz (*véase también* Hotei) 40
buddhānusmṛti (*véase también* conciencia(s), plena del Buddha; *nenbutsu*) 422
buddha(s)
  cuarenta 59, 112
  cuerpo de un 33
  estado ascendente de 45, 294, 303
  eterno(s) 34, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 78, 83, 84, 112, 116, 117, 118, 125, 144, 147, 148, 172, 193, 211, 229, 238, 244, 245, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 296, 308, 311, 312, 317, 318, 320, 321, 322, 329, 330, 331, 365, 372, 377, 407, 412
  mente del 377
  pasados 116, 117, 210
  sabiduría de los 382
  siete antiguos (*véase también* Siete Buddhas) 130, 152, 248
  transformados 293, 303
  verdad de los 60, 105, 114, 277
buddha-tathāgatas (*véase también* Tathāgata) 44, 270, 366
Buddha (*véase también* Gautama; Śākyamuni)
  boca del 234, 290, 291, 406
  cara del 238, 239, 240, 241, 242, 243, 266

cuerpo del 134, 175, 249, 303
discípulo(s) del 33, 39, 109, 120, 170, 175, 224, 248, 276
enseñanza(s) del 47, 174, 180, 203, 213, 341, 423
imagen del 316
luminosidad del 227, 242
muerte del 73, 235
mundo del 210
nombre del 382, 412
Ojo del 126
ojos del 46, 160, 239, 294, 330
orden del 233, 238, 249, 273, 294, 303
palabras del 95, 126, 131, 276, 281, 300, 379, 394
reliquias del 249
sabiduría del 116, 152, 300
sello de la mente del 109
verdad del 23, 32, 83, 98, 105, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 120, 121, 124, 128, 143, 146, 147, 159, 173, 174, 175, 176, 177, 210, 216, 225, 242, 244, 246, 256, 349, 372, 376, 378, 379, 384, 389, 395, 407
Vía del 101, 102, 103
budeidad 389, 394, 408, 410
budismo 7, 8, 10, 11, 12, 13, 16, 21, 23, 24, 26, 27, 31, 41, 43, 45, 67, 69, 73, 85, 97, 103, 111, 115, 120, 121, 131, 135, 147, 152, 155, 165, 178, 184, 215, 237, 270, 271, 273, 295, 303, 304, 327, 337, 341, 353, 361, 372, 374, 387, 402, 433
budista(s)
actitud 324, 343
aprendizaje 251
charla 194, 195
cuenco (*véase también pātra*) 334
efecto 198, 242
enseñanza 181, 194, 197, 381
esfuerzo 108, 130
estado 95, 108, 109, 307
filosofía 23, 54, 77, 87, 111, 275, 327, 384, 387, 403, 411
instrucción 101, 102
intelectual (*véase también śrāvaka*) 180
maestros 317, 361, 399
monje(s) 87, 97, 234, 257, 281, 304, 307, 358
orden 133, 134
patriarcas 24, 33, 39, 40, 43, 49, 60, 78, 79, 81, 82, 98, 99, 103, 112, 114, 115, 116, 118, 123, 126, 127, 128, 136, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 156, 158, 159, 160, 161, 166, 171, 181, 182, 185, 193, 206, 208, 210, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 225, 226, 230, 232, 238, 240, 243, 244, 247, 259, 267, 270, 276, 287, 291, 295, 299, 307, 327, 328, 331, 332, 333, 338, 343, 344, 345, 357, 363, 366, 367, 378, 379, 380, 393, 407, 411, 412, 414
pensamiento 97, 135
práctica 8, 10, 103, 131, 366, 383, 416
practicante(s) 8, 56, 153, 303
proceso 342, 382
profesor(es) 250, 304
punto de vista 87, 197, 303
secta(s) 10, 111, 126
sutra(s) 18, 54, 165, 167, 168, 170, 171, 173, 175, 177, 178, 180, 242, 276, 277, 295, 375, 405, 422, 426, 437
templo(s) 8, 153, 154, 176, 233, 300, 341, 342
verdad 111, 361, 371
vida 67, 215
Bu, emperador 85
Bukkagekisetsuroku 359, 434
Bukkan Egon 348
Bukkoku (*véase también* Houn Ihaku) 247, 251
Bunka, era 17
Bunno, rey 128
Buo, rey 132
Bussho Hotai (*véase también* Hotai) 351, 417

C

caitya(s) (*véase también* estupa) 409
camino medio 65, 351
Candrasūryapradīpa (*véase también* Luz del Sol y la Luna) 151, 423
Caoshan Benji (*véase también* Sozan Honjaku) 419
Capital Occidental (*véase también* Luo-yang) 61, 66, 183, 194
Capital Oriental (*véase también* Tokei, distrito) 351
celestiales
  flores 206, 261, 406
  reyes 392
Changqing Daan (*véase también* Chorei Shutaku) 417
Changsha Jingcen (*véase también* Chosha Keishin) 417
Chikan (*véase también* Kyogen Chikan) 163, 178, 212, 341, 353, 358, 367, 382, 418, 419
Chimon Koso (*véase también* Hokuto Koso) 86, 350, 359, 417
China 7, 10, 24, 39, 61, 65, 66, 72, 77, 78, 85, 86, 107, 121, 127, 130, 132, 143, 153, 154, 163, 166, 180, 185, 194, 196, 219, 230, 232, 235, 238, 240, 243, 250, 253, 260, 267, 273, 274, 276, 301, 312, 314, 315, 316, 324, 325, 327, 334, 337, 341, 350, 351, 353, 361, 367, 372, 384, 393, 396, 398, 412, 414, 416, 434
chino(a)
  antología 251
  crónica 74, 367
  fuente(s) 314, 431
  libro 351
  texto 19, 74
  traducción 39, 251, 401, 405, 416, 431
Chinshu, distrito de 298
Chinshu Fuke (*véase también* Hotei) 40
Chisho 367
Chiso (*véase también* Kaigen Chiso) 127, 134, 418
Chiyo, distrito 313
Chokei-in, templo 332, 335
Chorei Shutaku 351, 434
Choreishutakuzenjigoroku 351, 434
Choro Sosaku 234, 400
Cho Setsu 48
Chosha Keishin 86, 95, 153, 195, 281, 315, 417
Chuso, emperador 180
cielo
  de Brahma 206
  hijos del 400, 403
  seis, del mundo del deseo 400, 424
Cielo Paranirmitavaśavartin 401, 403
Cielos del Oeste (*véase también* India) 206, 209, 232, 343
Cielo Tuşita 382, 394, 400, 432
cinco
  agregados 42, 85, 231, 364, 368, 377, 378, 384, 391, 395, 396, 402
  compañeros 209
  lagos 309, 315
  ojos 271
  posiciones relativas 118, 132, 173
  sectas (*véase también* secta(s), cinco) 117, 118, 120, 121, 126, 127, 134
Cinco crónicas de la antorcha (*véase también Gotoroku*) 251, 433
ciruelo
  árbol del 258
  flores de 257, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 296, 297, 321, 362, 365, 369
citta (*véase también* mente) 388, 398
Colección completa del collar de perlas de elogios a maestros pasados de la secta Zen (*véase también Zenshujukorenjutsushu*) 351, 434
Comentario de la Flor del Dharma (*véase también Hokkeron*) 56
comentario para seguir a las martas, Un (*véase también Shotenzokucho*) 382
conciencia(s)
  almacén de la 403, 422

auditiva 188
de la mente 363
kármica 319
plena del Buddha 382, 422
seis clases de 396, 403
conducta meritoria 69
confuciano, confucianismo, confucionista 95, 143, 152, 174, 203, 352
Confucio 173, 174, 175, 203, 295, 435
Crónica(s)
complementaria de la antorcha (*véase también Zokutoroku*) 251, 433
del Acantilado Azul (*véase también Hekiganroku*) 350, 433
de la enseñanza de Śākyamuni de la era Kaigen (*véase también Kaigenshakkyoroku*) 434
de la era Hogyo (*véase también Hogyoki*) 13, 232, 436
de las palabras del Maestro Zen Chorei Shutaku (*véase también Choreishutakuzenjigoroku*) 351, 434
de las palabras del Maestro Zen Oan Donge (*véase también Oandongezenjigoroku*) 153, 434
de las palabras del Maestro Zen Rinzai Gigen (*véase también Rinzaizenjigoroku*) 109, 131, 434
del bosque de Sekimon (*véase también Sekimonrinkanroku*) 130, 434
de los ataques de Bukka sobre problemas complicados (*véase también Bukkagekisetsuroku*) 359, 434
general del Maestro Zen Unmon Kyoshin (*véase también Unmonkyoshinzenjikoroku*) 179
cuarto efecto (*véase también arhat*) 266, 273, 297
Cuarto Patriarca (*véase también* Daii Doshin) 313, 316
cuatro
continentes 68
elementos (*véase también* elemento(s), cuatro) 42, 45, 67, 72, 73, 85, 217, 231, 364, 368, 377, 378, 384, 396, 402, 410
estados alterados 219, 232
fases de la filosofía budista 111
líneas 281
océanos 309, 315
pensamientos 118, 131, 171, 172
prácticas tranquilas y felices 216, 231
relaciones entre la reflexión y la acción 118, 131
Cuatro Nobles Verdades 25, 26, 133, 213
cuerpo
del Buddha 134, 175, 249, 303
del Dharma 32, 44, 338
de un *buddha* 33
dorado de cinco metros 316, 377
entero del Tathāgata 383, 405, 406, 407, 408, 410
real 81, 138, 140
cuerpo-y-mente 8, 10, 18, 34, 35, 55, 56, 79, 80, 81, 100, 108, 115, 117, 118, 124, 140, 158, 161, 166, 169, 171, 172, 174, 175, 187, 189, 198, 200, 216, 217, 218, 232, 251, 255, 261, 291, 293, 303, 313, 314, 351, 358, 364, 365, 368, 373, 375, 376, 377, 392, 398, 400, 411, 412, 413, 414

D

Dahui Zonggao (*véase también* Daie Soko) 417
Daian (*véase también* Enchi Daian) 332, 335, 381, 417
"Daibadatta" ("Devadatta"), capítulo 73, 382, 410
Daibai Hojo 154, 315, 341, 417
Daibontenomonbutsuketsugikyo 130, 248, 361, 366, 431
"Nenge" ("El tomar una flor"), capítulo 130, 335, 366, 368
Daibutsuji (*véase también* Eiheiji) 371
Daibyakumyozan, montaña (*véase también* Tendo, montaña; Tendo, monte; Tendo, templo; Tendozan, montaña) 238, 257

Daichidoron (*véase también Mahāprajñāpāramitopadeśa*) 39, 73, 381, 382, 401, 416, 433
Daichi (*véase también* Hyakujo Ekai) 132, 180
Daido Myokaku (*véase también* Tosu Daido) 193
Daien (*véase también* Isan Reiyu) 132
Daie Shobogenzo 107
Daie Soko (*véase también* Soko) 107, 417, 434
Daie (*véase también* Nangaku Ejo) 308, 315,
Daigu (*véase también* Koan Daigu) 122, 133, 179, 418
Daihatsunehankyo 399, 401, 432
Dai Hogen (*véase también* Hogen Bun`eki) 124, 133, 286, 300
Daihokoengakushutararyogikyo 40, 214
Daii Doshin 316
Daii (*véase también* Isan Reiyu)
  monte 358
  secta 122
Daiizan, montaña 132
Daijaku (*véase también* Baso Doitsu) 117, 203
Daikan Eno (*véase también* Sexto Patriarca) 65, 66, 74, 86, 130, 131, 132, 133, 152, 162, 178, 179, 180, 194, 204, 214, 238, 248, 272, 300, 301, 303, 315, 352, 367, 381, 417, 434
Daikomyozo (*véase también* Bóveda de la Gran Luminosidad) 147, 154
Daiman Konin (*véase también* Quinto Patriarca) 86, 130, 178, 179, 180, 214, 248, 256, 315, 316, 367, 384
Daisho (*véase también* Nan`yo Echu) 59, 66, 188, 194, 381
Daishu 330
Daitsu (*véase también* Jinshu) 180
Daiyuho (*véase también* Grande y Poderoso, pico; Hyakujozan, montaña) 334
Daiyurei, montaña 61, 65
Dajian Huineng (*véase también* Daikan Eno) 417
Damei Fachang (*véase también* Daibai Hojo) 417
Dāna, escuela 56
Danaryu 56
dāna (*véase también pāramitā(s), dāna-*) 67, 68, 69, 73, 74, 131, 154, 421, 422
Danxia Zichun (*véase también* Tanka Shijun) 419
Daofu (*véase* Dofuku) 417
Daowu Yuanjie (*véase también* Dogo Enchi) 417
Daoyu (*véase* Doiku) 417
Dasabala-Kassapa (*véase también* Daśabala-Kāśyapa) 213
Daśabala-Kāśyapa (*véase también* Bāṣpa) 213, 214
Dazu Huike (*véase también* Taiso Eka) 419
Décimo Octavo Patriarca (*véase también* Fuyo Dokai) 334, 350
Décimo Primer Patriarca (*véase también* Tozan Ryokai) 324, 350
del Buitre, pico (*véase también* Gṛdhrakūṭa, monte) 77, 114, 123, 126, 148, 158, 180, 237, 238, 243, 288, 292, 293, 301, 335, 362, 409
demonio(s) (*véase también asuras*)
  celestiales 143, 171, 395, 396, 401, 403, 423
  cuatro clases de 395
  rey de los 401, 413
Deshan Xuanjian (*véase también* Tokusan Senkan) 419
devas (*véase también* dios) 178
dhāraṇī(s) 205, 206, 208, 210, 211, 214, 221, 374
Dharma
  agregados del 382
  benevolencia del 208
  correcto 116, 144, 153, 170, 192, 209, 210, 216, 218, 219, 221, 229, 235, 241, 375, 395
  cuerpo(s) del 32, 44, 91, 338
  del Buddha 32, 36, 38, 62, 77, 83, 92, 93, 94, 99, 102, 112, 113, 117, 118,

120, 121, 122, 124, 126, 127, 129, 130, 143, 144, 145, 146, 147, 153, 157, 158, 160, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 184, 191, 209, 210, 211, 216, 217, 219, 225, 226, 235, 243, 247, 288, 294, 295, 300, 303, 345, 347, 354, 375, 376, 391, 393, 412
descendiente(s) del 103, 246
Flor del (*véase también* Flor del Dharma) 56, 152, 215, 216, 290, 291, 432, 433
hijo del 116
mundo del 169, 218, 261, 388
naturaleza del 99, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 374, 383
nieto del 124, 348
núcleo del 149, 223, 224
ojo(s) del 15, 44, 77, 80, 112, 114, 115, 116, 123, 124, 125, 127, 129, 131, 149, 159, 160, 170, 192, 208, 210, 237, 238, 243, 260, 263, 265, 267, 271, 272, 277, 281, 299, 330, 345, 354, 362, 364, 391
práctica del 373
proclamación del 143, 158, 162, 167, 181, 182, 184, 186, 188, 193, 195, 213, 276, 376
puerta(s) del 116, 131, 182, 238, 255
rueda del 33, 98, 158, 194, 210, 211, 242, 259, 260, 276, 319, 324, 358, 414
sello del 114, 130, 423
sucesión del 59, 78, 136, 139, 246, 247
sucesor(es) del 61, 247
transmisión del 8, 10, 72, 131, 156, 166, 168, 237, 241
último 38
Dharmacakra, estupa 249
dharmaguptakas 132
dharmakāya (*véase también* Dharma, cuerpo(s) del) 38, 426
Dharmarājika, estupa 249
dharma(s) 18, 45, 46, 50, 54, 73, 74, 92, 98, 126, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 150, 151, 152, 173, 174, 201, 203, 216, 231, 261, 264, 267, 291, 375, 376, 377, 390, 391, 394, 395, 403, 407
Dharmasaṃgraha 401, 423, 425, 426
Dhṛtarāṣṭra 400
dhūta(s) (*véase también* práctica(s), ascética; práctica(s), dura; práctica(s), doce antiguas) 224, 234, 308
dhyāna (*véase también* meditación; *pāramitā(s)*, seis) 10, 74, 112, 113, 130, 131, 256, 289, 290, 302, 428
Día de los Niños 75
diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams 18, 56, 178, 271, 382, 398, 401, 402, 409
dieciocho
artículos 225
esferas 140
dieciséis
arhats (*véase también arhat(s)*, dieciseis) 273, 303, 304
elementos de la sociabilidad (*véase también bodhisattva*, elementos de las relaciones sociales de un) 72
dios(es) 36, 39, 43, 61, 71, 125, 126, 127, 134, 143, 144, 152, 156, 171, 172, 174, 178, 180, 191, 224, 226, 230, 234, 235, 259, 260, 261, 271, 280, 296, 338, 372, 374, 377, 381, 389, 392, 393, 394, 395, 398, 400, 414, 416, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 430
discriminación en cuatro líneas 281
Doan Dohi 134
Doan Josatsu 434
doce
divisiones de las enseñanzas 362
divisiones de los sutras 179
Dofuku 80, 85, 417
Dogen (*véase también* Eihei) 7, 8, 10, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 37, 38, 39, 40, 41, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 65, 66, 67, 72, 73,

74, 75, 77, 85, 87, 95, 96, 97, 107, 108, 109, 111, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 151, 153, 154, 162, 163, 165, 178, 179, 180, 181, 194, 195, 196, 197, 203, 205, 212, 213, 214, 215, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 244, 248, 251, 253, 257, 270, 272, 274, 275, 281, 282, 285, 301, 302, 303, 305, 307, 314, 315, 316, 317, 324, 327, 334, 337, 342, 343, 350, 351, 352, 353, 358, 359, 361, 366, 367, 368, 371, 381, 382, 383, 384, 387, 403, 405, 409, 410, 411, 431, 435, 436
Dogo Enchi 55, 66, 316, 341, 417
Dogozan 66
Doiku 80, 85, 417
Dokai (*véase también* Fuyo Dokai) 74, 334, 350, 418
Dongshan Liangjie (*véase también* Tozan Ryokai) 420
Doyo (*véase también* Ungo Doyo) 134, 162, 163, 248, 420
dragón(es) 38, 39, 177, 209, 258, 270, 271, 289, 298, 337, 338, 339, 340, 372, 413, 416

E

Eiheiji (*véase también* Daibutsuji) 8, 13, 17, 221, 230, 233, 371
Eiheikoroku 12, 300, 435
Eihei (*véase también* Dogen) 7, 11, 12, 225, 435
Eisai 7, 10, 227, 235
Ejo (*véase también* Nangaku Ejo) 8, 12, 13, 65, 130, 131, 132, 133, 162, 179, 203, 204, 250, 301, 303, 308, 315, 418
Eka (*véase también* Taiso Eka) 55, 79, 80, 81, 85, 108, 131, 162, 214, 238, 248, 271, 272, 273, 301, 314, 367, 419
elemento(s)
  cinco 231, 402, 430
  cuatro 42, 45, 67, 72, 73, 85, 217, 231, 364, 368, 377, 378, 384, 396, 402, 410
  seis 54, 231, 430
Elogios de Wanshi a maestros pasados (*véase también Wanshijuko*) 179, 435
Enchi Daian 335, 381, 417
Engo Kokugon 56, 57, 59, 65, 107, 151, 152, 314, 350, 351, 418, 434
Engozenjigoroku 314, 350, 434
Eno, año de 229
Eno (*véase también* Daikan Eno) 65, 66, 74, 86, 112, 130, 131, 132, 133, 152, 162, 178, 179, 180, 194, 204, 214, 229, 238, 248, 272, 300, 301, 303, 315, 352, 367, 381, 417, 434
enseñanzas 8, 10, 43, 85, 101, 118, 125, 143, 144, 174, 175, 179, 180, 235, 257, 352, 362, 367, 433
Enshinryu 56
Escritura de la Gran Existencia 91
escritura(s) (*véase también* sutra) 18, 165, 168, 391
Esho (*véase también* Rinzai Gigen) 122, 123, 132
Esshu 129, 150, 161, 177, 193, 202, 211, 230, 255, 267, 274, 280, 283, 323, 371, 380, 397, 408, 418
Esshu Kempo (*véase también* Kempo) 283
estadios
  cincuenta y dos 400
  cuarto, de un *śrāvaka* (*véase también* cuarto efecto) 273
  diez, sagrados 362, 400
  intermedio 399
  tres, hábiles 362, 400
Estupa de los Siete Tesoros 406, 409, 410
estupa(s) 86, 230, 242, 243, 248, 249, 250, 303, 358, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 383, 405, 406, 407, 409, 434
Etetsu (*véase también* Sekimon Etetsu) 57, 419
Etsu
  distrito de 94, 333, 340, 349, 357
Etsu-shu 106

Experimentar el estado (*véase también Sandokai*) 100, 102

F

Farrukhabad 249, 424
Fayan Wenyi (*véase también* Hogen Bun`eki) 418
Fayun Weibai (*véase también* Houn Ihaku) 418
filosofía
  central del budismo 402
  occidental 23
Flor del Dharma (*véase también* Sutra del Loto) 56, 152, 215, 216, 290, 291, 432, 433
flor(es)
  celestiales 206, 261, 406
  de ciruelo 263, 265, 267, 268, 362, 365, 367
  de la vacuidad 52, 57
  del loto 53, 270
  del loto azul 53, 270
  de *mahāmandārava* 261
  de *mahāmañjūṣaka* 261
  de *mandārava* 261, 271
  de *uḍumbara* 114, 237, 248, 260, 270, 271, 361, 362, 363, 364, 366
  de *utpala* 53, 258, 270
  en el vacío 41, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 92, 261
Foxing Fatai (*véase también* Bussho Hotai) 417
"Fugen-bosatsu-kanpotsu" ("Aliento del Bodhisattva Virtud Universal"), capítulo 302
Fugen (*véase también* Samantabhadra) 39
Fukanzazengi
  Rufubon ("la edición popular") 153, 358
  Shinpitsubon ("la edición original") 55, 153, 195, 384
Fuke (*véase también* Koke Sonsho) 40, 231, 335, 385
Fukui, prefectura de 17, 96, 109, 154, 163, 180, 196, 204, 214, 235, 250, 256, 274, 283, 325, 342, 385, 416
Funbetsu-kudoku ("Discriminación de las virtudes"), capítulo 302
Fun`yo Zensho 57, 132, 324
Furong Daokai (*véase también* Fuyo Dokai) 418
Furong Lingxun (*véase también* Fuyo Reikun) 418
Fuyo Dokai (*véase también* Dokai) 74, 334, 350, 418
Fuyo Reikun (*véase también* Reikun) 56, 418
Fuyozan, montaña 50
Fuzan Hoen 132
Fuzhou, distrito 50

G

Ganges, río 48, 159, 249, 288, 289, 297, 424
gassho 213
gassho-monjin 212, 281
Gautama (*véase también* Buddha; Śākyamuni) 23, 24, 25, 107, 111, 147, 237, 259, 261, 262, 263, 267, 277, 279, 280, 312, 317, 321, 361, 363, 365, 366, 381, 405
Gendaigo-yaku-shobogenzo 4, 17, 21, 436
Gensha-in, templo 92, 124, 149, 279
Gensha Shibi 66, 96, 133, 154, 282, 314, 335, 418
Genshazan, montaña 308, 311
Geyāśata 248
Godai Impo 212
Godai, montaña 315
Gohon (*véase también* Tozan Ryokai) 97, 98, 102, 186, 318, 324, 343
Goshainzui 75
Goso Hoen (*véase también* Hoen) 65, 152, 274, 346, 348, 350, 351, 418
Gotoegen 40, 55, 57, 65, 133, 283, 433
Gotoroku 251, 433
Grande y Poderoso, pico (*véase también* Daiyuho) 329, 334

Gran Montaña Isan (*véase también* Isan, montaña; Daiizan, montaña) 132
Gran Santo (*véase también* Buddha) 174
Gran Vehículo (*véase también* Mahayana) 225, 287
Gṛdhrakūṭa, monte (*véase también* del Buitre, pico) 291, 292, 301, 405, 409
Guanzi (*véase también* Kanchu) 75, 435
Guía universal para el método estándar de zazen (*véase también Fukanzazengi*) 10, 13, 253, 436
Guishan Lingyou (*véase también* Isan Reiyu) 418
Guizong Zhichang (*véase también* Kisu Chijo) 418
Gumo (*véase también* Chiso) 127
Gutei 310, 315, 418
Gyo, emperador 328, 334
Gyoshi (*véase también* Seigen Gyoshi) 40, 65, 130, 133, 154, 162, 305, 334, 352, 419

H

Hadamitzky, Wolfgang 437
Hakukin 74
Hakuun Shutan 274, 351
Hangyo Kozen 17
Haradai 314
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 11, 23
Hekiganroku 40, 350, 351, 433
Heshan Shouxun (*véase también* Kazan Shujun) 418
Hiei, monte 7, 39
Higashiyama, distrito 66
Himalayas (*véase también* Setsuzan; Montañas Nevadas) 381
Historia del estado de Shin (*véase también Shinjo*) 74
"Hiyu" ("Una parábola"), capítulo 95
"Hoben" ("Los medios hábiles"), capítulo 74, 107, 151, 152, 178, 194, 203, 270, 281, 300, 366, 384
Hoen (*véase también* Goso Hoen) 65, 132, 152, 274, 346, 348, 350, 351, 418
Hogen Bun`eki (*véase también* Dai Hogen) 133, 300, 418
Hogen, secta 111, 124
Hogyo, era 13, 147, 163, 232, 238, 244, 436
Hogyoki 13, 232, 436
Hojo (*véase también* Koboku Hojo) 8, 148, 154, 315, 341, 344, 350, 417, 418
Hokkeron 56
Hokuto Koso (*véase también* Chimon Koso) 346
hombre laico (*véase también upāsaka*) 128
Honei Ninyu 304, 418, 434
Honeininyuzenjigoroku 304, 434
Hongzhi Zhengjue (*véase también* Wanshi Shogaku) 420
Honrado(s) por el Mundo (*véase también* Buddha) 43, 114, 115, 126, 128, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 209, 238, 239, 241, 261, 278, 282, 303, 362, 363, 378, 391, 392, 393, 413, 414
"Hosshi" ("Un profesor del Dharma"), capítulo 152, 178, 301, 409
Hotai (*véase también* Bussho Hotai) 348, 351, 417
Hotatsu 180
Hotei (*véase también* Chinshu Fuke) 40
Houn Hoshu 251
Houn Ihaku (*véase también* Bukkoku) 251, 418
hṛdaya (*véase también* mente, de la hierba y los árboles) 388, 398
Huangbo Xiyun (*véase también* Obaku Kiun) 419
Huang, cuenca del 194
Huanglong Huinan (*véase también* Oryu Enan) 419
Hubei, provincia de 335
Huiyan Zhicong (*véase también* Kaigen Chiso) 418
Hunan, provincia de 194, 315, 350, 351
Hyakujo Ekai 132, 133, 180, 250, 335, 358, 418, 434
Hyakujo, secta 122
Hyakujozan, montaña (*véase también*

Daiyuho; Grande y Poderoso, pico) 334

I

Igyo, secta 111, 121, 122, 124
Igyo (*véase también* Isan Reiyu; Kyozan Ejaku) 10, 117, 132
India, indio 24, 86, 112, 120, 121, 130, 132, 143, 160, 162, 166, 177, 187, 208, 219, 230, 232, 233, 237, 242, 248, 249, 263, 267, 303, 308, 309, 310, 315, 353, 361, 367, 374, 393, 409, 416, 424
Indo, río 282
Instrucciones para el cocinero (*véase también Tenzokyokun*) 12, 274, 435
Isan, montaña (*véase también* Gran Montaña Isan) 121, 332, 335
Isan Reiyu (*véase también* Daii) 132, 133, 178, 212, 302, 335, 341, 358, 418

J

Jakkodo 147, 154
Jambudvīpa 388, 394
Japanese Character Dictionary 249, 368, 437
Japanese-English Buddhist Dictionary 85, 401, 421, 437
Japanese-English Character Dictionary 368, 437
Japón 7, 8, 10, 39, 55, 75, 77, 106, 150, 153, 185, 212, 226, 227, 230, 232, 233, 235, 244, 270, 280, 304, 359, 398
japonés 8, 17, 19, 27, 40, 55, 56, 73, 85, 130, 212, 251, 270, 271, 277, 304, 342, 366, 384, 399, 436
Jetavana, parque 126
Jianfu Chenggu (*véase también* Sempuku Shoko) 419
Jianyuan Zhongxing (*véase también* Zengen Chuko) 420
Jianzhi Sengcan (*véase también* Kanchi Sosan) 418
Jiaofan Huihong (*véase también* Kakuhan Eko) 418
Jimyo Soen 134
Jin, dinastía 385
Jinshu 176, 180, 385, 418
Jinso, emperador 244
Jisai (*véase también* Tosu Daido) 196, 337, 341
Jizo-in, templo 92
"Jofugyo-bosatsu" ("El Bodhisattva Nunca Despreciar"), capítulo 179
Join Koboku (*véase también* Koboku Hojo) 350
"Jo" ("Introducción"), capítulo 152
Jojiji 322, 330
Joji, templo 334
Joshu, distrito de 34, 333, 335
Joshu Jushin 65, 86, 302, 305, 335, 418, 434
"Ju-chi-yushutsu" ("Brotar de la tierra"), capítulo 95
Juken (*véase también* Setcho Juken) 86, 346, 350, 357, 359, 419, 434
Junki, era 127

K

Kaigen Chiso (*véase también* Chiso) 134, 418
Kaigenshakkyoroku 367, 434
Kajo, era 226
Kakuda-Kātyāyana (*véase también* seis profesores no-budistas) 234
Kakuhan Eko (*véase también* Sekimon) 130, 418
kalpa(s)
  asaṃkheya 179, 211, 388
  cien grandes 264, 388
  cincuenta, menores 414
  de la vacuidad 169, 381
  grandes 264, 388
  incontables 46, 199, 200, 246, 339, 388, 408, 414
kalyāṇamitra 178, 303
kāmadhātu (*véase también* tres mundos, triple mundo; mundo, del deseo) 95, 403, 428
Kan 334, 342, 350

Kanchi Sosan (*véase también* Tercer Patriarca) 316, 418, 435
Kanchu 75
Kangen, era 40
Kannondorikoshohorinji 8, 37, 52, 84, 229
Kannonkyo 66
Kanshi 75, 435
Kant, Immanuel 41
Kanyākubja 242, 249, 424
"Kanzeon-bosatsu-fumon" ("La puerta universal del Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo"), capítulo 39
Kapilavatsu (*véase también* Piprāvā; Tilaurakoṭ) 249
kármica 319, 402
kaṣāya (*véase también* manto) 108, 147, 207, 210, 211, 216, 218, 219, 254, 315
Kassan, montaña 269, 274
Kassan Zenne 274
Kāśyapa (*véase también* Mahākāśyapa) 114, 238, 423
kāśyapīyas 132
Kataifutoroku 163, 350, 433
Kauṇḍinya (*véase también* Ājnāta-Kauṇḍinya) 209, 213, 214, 421
Kauśāmbī 273
Kegonkyo (*véase también Avataṃsaka-sūtra*; Sutra de la Guirnalda) 271, 385, 432
Keichin (*véase también* Rakan Keichin) 66, 92, 93, 96, 133, 300, 419
Keigenfu
ciudad de 331, 346
distrito 238, 257
Keitokudentoroku 39, 53, 55, 56, 66, 85, 86, 96, 108, 131, 162, 194, 196, 212, 281, 282, 314, 316, 324, 334, 335, 341, 352, 367, 381, 385, 433, 434, 436
Keitokuji 65, 257, 350
Keiyu, era 244
"Kejo-yu" ("Parábola de la ciudad mágica"), capítulo 85
Kempo (*véase también* Esshu Kempo) 280, 283
Kencho, era 230
Kengokyo 367
Kengukyo 234, 432
"Ken-hoto" ("Visión de la estupa preciosa"), capítulo 303
Kenkofu, ciudad de 312
Kenkyusha's New Japanese-English Dictionary 56, 85, 437
Kenninji 7, 8, 235
kensho 10
Kiangsi (*véase también* Kozei) 65, 250, 351
Kichijozan, montaña 221, 230
Kinka, montaña 315
Kinzan, montaña 99
Kioto 7, 8, 66, 86, 436
Kippoji 106, 129, 150, 177, 193, 211, 230, 274
Kippo, templo 161, 202, 244, 255, 280, 365, 371, 380, 397, 408, 415
kirin 349, 352
Kisu Chijo (*véase también* Shishin) 56, 133, 179, 418
Kisuji 50
Kitsureiji (*véase también* Kippo, templo; Kippoji) 267
kleśa(s) 56, 250, 401, 424, 425, 426, 427, 429, 430
Koan Daigu (*véase también* Daigu) 133, 179, 418
koan(es) 10, 13, 55, 107, 108, 251, 301, 341, 351, 367, 383
Koboku Hojo (*véase también* Join Koboku) 350, 418
Koke Sonsho (*véase también* Fuke) 231, 434
Kokyo (Libro de la piedad filial) 66, 95, 180, 248, 251, 300, 335, 341, 358, 366, 385, 435
Kokyu Shoryu 153
Kongohannyaharamitsukyo (*véase también* Sutra del Diamante) 300, 432
Konkomyokyo 38, 432
Kośala 233, 273, 303, 304
Koshingi 234, 434

Kosho (*véase también* Fuyo Reikun) 56
Kosho (*véase también* Roya Ekaku) 57
Koshu, distrito 199
Koshu Tenryu (*véase también* Tenryu) 315
Kosonshukugoroku 86, 203, 305, 381, 434
Kotakuji 61, 183
Koto, montaña 354
Ko (*véase también* Soko) 40, 53, 65, 108, 109, 282, 346, 381
Kozei, distrito 132, 199
Kozei, secta 122
Kozei (*véase también* Baso Doitsu) 60, 65, 146
Kumārajīva 401
Kumu Facheng (*véase también* Koboku Hojo) 418
Ku-o (*véase también* Rey de la Vacuidad) 381
Kyogen Chikan (*véase también* Shuto) 178, 212, 341, 353, 358, 367, 382, 418
Kyogenji 339, 353
Kyoshin (*véase también* Unmon Bun`en) 124, 133, 179, 250
Kyozan Ejaku 132, 212, 302, 418
Kyozan Unryo 251
Kyuho Doken 53

L

"Lago de no sufrimiento por el calor" (*véase también* Anavatapta, lago) 298
laico(s)
  budistas 73
  discípulo 48
  seguidor 273
Langye Huijiao (*véase también* Roya Ekaku) 419
Laozi 152, 174, 175, 180, 295, 435
La primavera y el otoño (*véase también Shunju*) 343, 351
Li 105, 150
Liang
  dinastía 85, 107, 113
Libro de la piedad filial (*véase también Kokyo*) 95, 435
linaje(s) (*véase también* orden(es); secta)
  del Maestro Dogen 65, 107, 133, 134, 162, 324, 334, 350
  de Seigen 150
  Hogen 117
  Igyo 117
  Isan 122
  Rinzai 117
  Soto 117
  Unmon 117
Lumbinī 249
Luohan Guichen (*véase también* Rakan Keichin) 419
Luoyang (*véase también* Capital Occidental) 66, 194
Luz del Sol y la Luna 152, 423

M

Maestro Nacional (*véase también* Daisho; Nan`yo Echu) 59, 61, 66, 183, 185, 186, 187, 188, 194, 195, 372
Magadha 233, 249, 409
Mahākāśyapa (*véase también* Kāśyapa) 77, 82, 86, 113, 114, 115, 121, 131, 140, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 180, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 248, 263, 265, 271, 272, 281, 335, 361, 362, 364, 389
mahāmandārava, flor(es) de (*véase también* flor(es), de *mandārava*) 261
mahāmañjūṣaka, flor(es) de (*véase también* flor(es), de *mañjūṣaka*) 261
Mahānāma 209
Mahānāman (*véase también* Mahānāma) 213
Mahāparinirvāṇa-sūtra (*véase también Daihatsunehankyo*) 282, 399, 432
Mahāprajñāpāramitā-sūtra 19, 431
Mahāprajñāpāramitopadeśa (*véase también Daichidoron*) 39, 401, 416, 433
Mahayana (*véase también* Gran Vehículo) 86, 432, 433
Maheśvara 271
mahīsāsakas 132

Makashikan 39, 433
Makasogiritsu 233, 433
Malaya, montaña 219, 425
Malla, reino de 249
mallas 249
mandala 85
mandārava, flor(es) de (*véase también* flor(es), de *mahāmandārava*) 261, 271
Mannenji 127
manto(s) (*véase también kaṣāya*) 44, 79, 80, 81, 98, 114, 130, 140, 166, 168, 177, 182, 187, 210, 215, 216, 222, 224, 238, 254, 258, 270, 271, 279, 280, 316, 318, 363, 393, 406
  saṃghāṭī 114, 222
mañjūṣaka, flor(es) de (*véase también* flor(es), de *mahāmañjūṣaka*) 425
māra (*véase también* demonio) 401, 402, 403, 423, 425, 426
Māra (*véase también* demonio(s), rey de los) 401, 423, 425, 426
Marx, Karl 23
Maskari-Gośalīputra (*véase también* seis profesores no-budistas) 234
Masutani, Fumio 371
Maudgalyāyana 212
Mazu Daoyi (*véase también* Baso Doitsu) 417
medios hábiles 74, 107, 141, 142, 143, 152, 167, 178, 274, 423
meditación (*véase también dhyāna*) 10, 113, 255, 256, 428
Meiji, Restauración 235
mente
  búdica 109, 242
  concentrada 40
  -conciencia 189
  conciencia de la 363
  de la hierba y los árboles 378, 388, 398
  del *bodhi* 101, 294, 371, 373, 374, 375, 376, 378, 380, 382, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397
  del Buddha 109, 175
  de los *buddhas* eternos 59, 61, 63, 64, 372
  eterna 62
  -luna 33
  no-dividida 292, 293, 303, 375, 378
  núcleo de la 205, 206, 212
  profunda 291
  que piensa 388, 390
  roja (sincera) 281, 408
  sello de la 109, 244, 414
  sola 87, 91, 92, 93, 94, 96, 377
  sutil, del nirvana 44, 112, 114, 125, 159, 237, 265, 272, 281, 362, 391, 393
  tres clases de 388
  única 88, 95
mente-a-mente, transmisión (*véase también* transmisión, cara-a-cara) 240
Mente del Buddha, secta 115, 126
Mente Dichosa, escuela de la (*véase también* Enshinryu) 56
mérito(s) 101, 268, 276, 406, 408
métodos hábiles 152
milagro de mindfulness, El 402
Minshu 331
Mirokujoshokyo 382, 432
mística/o
  comunicación 388, 398
  pie 133, 305
  poder(es) 205, 206, 212, 231, 291, 293, 302, 303, 314
monacato 177
Monier Monier-Williams, sir 421
monja(s) 78, 85, 371
monje(s) (*véase también bhikṣu*)
  de la montaña 244, 245
  de manto(s) remendado(s) 258, 318, 393
  encargado 133, 207
  sala de los 48, 55, 364
Monju (*véase también* Manjuśrī) 38
Montañas Nevadas (*véase también* Himalayas) 366, 372, 381
Mujaku 38, 382, 436

mundano 85
mundo(s)
de la acción 366
de la materia 95
de la naturaleza del Dharma 201
de la no-materia 95
de la volición 87, 424
del Buddha 210
del deseo 95, 396, 400, 403, 424, 426, 427
del Dharma 169, 218, 261, 388
externo 68, 95, 192
humano 63, 68, 71, 125, 167, 184, 189, 259, 261, 266, 347, 394, 406, 407
objetivo 45, 53
ocho, turbulentos 388, 398
sahā 276, 291, 292
secular 120, 160, 234
sintiente 184
tres 87, 95, 429
tres mil 217, 391, 399
triple 44, 45, 49, 56, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 199, 230, 377, 389, 429
Murti, T. R. V. 402
Musai (*véase también* Sekito Kisen) 116, 130
mushotoku 10, 403
Muzhou Daoming (*véase también* Bokushu Domyo) 417
Myohorengekyo (*véase también* Sutra de la Flor del Loto del Maravilloso Dharma) 409, 432
Myokaku (*véase también* Setcho Juken) 57, 86, 152, 193, 357, 359, 434
Myokakuzenjigoroku 86
Myoren (*véase también* Soji) 85
"Myo-shogun-o-honji" ("La historia del Rey Resplandeciente"), capítulo 194

N

Nāgārjuna 12, 281, 397, 401, 402, 423
Nairañjanā, río 249
Nangaku Ejo (*véase también* Daie; Ejo) 65, 130, 131, 132, 133, 162, 179, 203, 204, 250, 301, 303, 315, 418
Nangaku, montaña 315
Nangakuzan, montaña 116, 328
Nanquan Puyuan (*véase también* Nansen Fugan) 418
Nansen Fugan 86, 153, 212, 281, 302, 305, 316, 335, 418
Nan (*véase también* Oryu Enan) 126
Nanyang Huizhong (*véase también* Nan`yo Echu) 418
Nan`yo Echu (*véase también* Daisho; Maestro Nacional) 59, 66, 194, 316, 381, 418
Nanyue Huairang (*véase también* Nangaku Ejo) 418
naturaleza búdica 1, 44, 54, 74, 98, 103, 107, 108, 374, 375, 377, 378
nenbutsu (*véase también* conciencia, plena del Buddha) 382, 422
Nepal 249
Nhat Hanh, Thich 402
Ninden [no] ganmoku (*véase también* Ojos de seres humanos y dioses) 134
Ningbo 335, 350
Ninji, era 40
Ninnogokokuhannyaharamitsugyo 96
Nirgrantha-Jñātiputra (*véase también* seis profesores no-budistas) 234
nirvana, sutil mente del 44, 112, 114, 125, 159, 237, 265, 272, 281, 362, 391, 393
Nishijima, Gudo Wafu 4, 17, 23
no-budismo, no-budista(s) 43, 91, 96, 103, 115, 198, 247, 295, 372, 374
núcleo(s)
de la mente 205, 206, 212
del Dharma 149, 223, 224
tres 118, 131
Nueva traducción del Sutra del Adorno Floral (*véase también Shinyaku Kegonkyo*) 385
Nyojooshogoroku 270, 303, 316, 324, 334, 368, 434
"Nyorai-jinriki" ("El poder místico del

Tathāgata"), capítulo 302, 303
"Nyorai-juryo" ("La vida del Tathāgata"), capítulo 56, 95, 271, 302, 303, 399, 410

O

Oan Donge 153, 418, 434
Oandongezenjigoroku 153, 434
Obai, montaña 180
Obai, monte 166
Obaizan, montaña 254
Obaku Kiun 86, 107, 132, 133, 178, 250, 419
Obakuzan, montaña 378
ocho
  estupas 242, 243, 249
  mundos turbulentos 388, 398
  océanos 62
Octavo patriarca (*véase también* Sekito Kisen) 77, 78, 107, 113, 174, 416
Óctuple Noble Sendero 26, 250
Oeste 206, 209, 232, 237, 242, 343, 433
Ojo, el 259, 261, 262, 267, 268, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 365, 378, 379, 385, 412
Ojos de seres humanos y dioses 127, 134
orden(es) (*véase también* linaje)
  del Buddha 233, 238, 249, 273, 294, 303
  del Honrado por el Mundo 115
  gran 190, 294
  trescientas sesenta 362, 367
Oriental de China, mar 334
Oryu Enan 134, 419
Oryu Isei 351
Oryu, secta 126
Osen Mujaku 382

P

País del Oeste (*véase también* India) 237, 242
Pali, Canon 73, 273, 402, 431
Panshan Baoji (*véase también* Banzan Hoshaku) 417
pāramitā(s)
  dāna- 68, 69, 74
  dhyāna- 74
  kṣānti- 74
  prajñā- 74
  seis 69, 74
  śīla- 74
  vīrya- 74
parinirvāṇa 125, 168, 394
parivrājaka 234
Patna 73, 233
pātra 219, 224, 329, 330, 334, 382
Patriarca Budista (*véase también* Buddha; Patriarca) 90, 129, 170, 190, 238, 241, 280, 373, 412
Patriarca Fundador (*véase también* Bodhidharma) 372
Patriarca Fundador (*véase también* Gautama) 372
patriarca(s)
  ancestral 59, 113, 123, 125, 144, 186, 187, 188, 190, 193, 344, 349
  budista 24, 33, 39, 40, 43, 49, 60, 78, 79, 81, 82, 98, 99, 103, 112, 114, 115, 116, 118, 123, 126, 127, 128, 136, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 156, 158, 159, 160, 161, 166, 171, 181, 182, 185, 193, 206, 208, 210, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 225, 226, 230, 232, 238, 240, 243, 244, 247, 259, 267, 270, 276, 287, 291, 295, 299, 307, 327, 328, 331, 332, 333, 338, 343, 344, 345, 357, 363, 366, 367, 378, 379, 380, 393, 407, 411, 412, 414
  cuarenta 59, 60, 112, 143
  cuarto (*véase también* Upagupta) 132
  décimo cuarto (*véase también* Nāgārjuna) fundador 401
  primer (*véase también* Mahākāśyapa) 113, 403
  tercer (*véase también* Śāṇavāsa) 248
  trigésimo octavo (*véase también* Tozan Ryokai) 107
  trigésimo séptimo (*véase también*

Daii) 366
trigésimo tercer (*véase también* Daikan Eno) 60, 65, 130, 152, 177, 180
veintiocho 113, 143, 240, 263, 393
vigésimo noveno (*véase también* Taiso Eka) vigésimo octavo (*véase también* Bodhidharma) 78
vigésimo primer (*véase también* Vasubandhu) 403
vigésimo séptimo (*véase también* Prajñātara) 169, 314
Patriarca (*véase también* Bodhidharma; Buddha; Śākyamuni) 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 90, 100, 101, 114, 115, 123, 129, 130, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 190, 203, 208, 238, 241, 243, 254, 263, 280, 288, 301, 308, 309, 310, 313, 314, 316, 324, 334, 345, 350, 353, 366, 372, 373, 384, 412, 414, 416, 434
Pequeño Vehículo 45, 100, 374
persona laica 300
Piṇḍola 273, 296, 297, 298, 304
Piprāvā (*véase también* Kapilavastu) 249
Plotino 11
poder(es)
cinco 249
místicos 205, 206, 212, 231, 293
postura del loto 109, 254, 367, 373, 411, 412, 413, 414
práctica(s)
ascética 314
cuatro, tranquilas y felices 216, 231
del Dharma 373
devocional 163, 373
de zazen 8, 10, 12, 13, 195, 203, 273
doce antiguas (*véase también dhūta*) 234
dura (*véase también dhūta*) 314
original 182, 407
práctica y experiencia (práctica-y-experiencia) 105, 363
Prajñātara 53, 66, 78, 163, 169, 270, 304, 314
prajñā (*véase también pāramitā(s)*, seis; sabiduría) 17, 74, 131, 398
Prasenajit, rey 224, 233, 266, 273, 296, 303
Prātimokṣa-sūtra 132
pratyekabuddhas 57, 296, 297, 389, 393, 407
preceptos 38, 73, 74, 213, 219, 224, 225
Preceptos para la Gran Sangha (*véase también Makasogiritsu*) 222, 433
Primer Patriarca (*véase también* Bodhidharma) 78, 79, 80, 84, 100, 101, 115, 130, 174, 208, 263, 324, 350, 353, 372, 414, 416
Primer Sermón del Buddha 402
puerta
de enseñar 167
del *dhāraṇī* 210, 214
del Dharma 116, 131, 238, 255
del nirvana 280
de los medios hábiles 141, 142, 143, 167, 178, 423
Pūraṇa-Kāśyapa (*véase también* Koshingi) 234
Pūraṇa-Kāśyapa (*véase también* seis profesores no-budistas) 234
Puros criterios para monasterios zen (*véase también Zenenshingi*) 433

Q

Qingyuan Xingsi (*véase también* Seigen Gyoshi) 419
Quinto Patriarca (*véase también* Daiman Konin) 115, 177, 254, 384

R

Rāhula 248
Rājagṛha 223, 233, 405, 409
Rājgir 233
Rakan Keichin (*véase también* Keichin; Shino) 66, 96, 133, 300, 419
Razan Dokan 65
Reikun (*véase también* Fuyo Reikun) 50, 56, 418

Reiun Shigon 40, 178, 367, 369, 382
renacimiento 385, 399
Rentoeyo 40, 65, 66, 152, 154, 315, 334, 335, 381, 433
Rewata Dhamma, Venerable Dr. U. 402
Rey
  de la Constelación de la Flor dela Sabiduría con Voz de Trueno 294
  de la Medicina 288, 405
  de la Vacuidad (*véase también* Rey de Voz Majestuosa) 297, 372, 381
  del Dharma (*véase también* Buddha) 214
  de Voz Majestuosa (*véase también* Bhīṣmagarjitasvararāja; Rey de la Vacuidad) 168, 179, 206, 264, 381
  Dragón (*véase también* Anavatapta) 297, 298
  Resplandeciente 194, 294, 303, 429
reyes
  celestiales 392
  de las cuatro regiones 400, 423
  que giran la rueda 407
Rikuto 132, 134, 435
Rinan, ciudad de 322
Rinanfu, ciudad de 330
Rinkanroku (*véase también Sekimon-rinkanroku*) 434
Rinkyo (*véase también* Sutra Kirin) 352
Rinzai Gigen (*véase también* Esho) 109, 131, 132, 178, 231, 419, 434
Rinzai-in, templo 122
Rinzai, linaje 131
Rinzai, secta 10, 111, 122, 123, 124, 235, 251
Rinzaizenjigoroku 109, 131, 434
Rokuharamitsuji 64, 66
Rokusodaishihobodangyo 130, 434
Rokutan, estanque 351
Roshi 10, 15, 17, 18, 21, 26, 27, 351
Ro (*véase también* Daikan Eno) 180
Roya Ekaku (*véase también* Kosho) 57, 324, 419
Royasan 51
Ṛṣipatana (*véase también* Sārnāth) 249
rugido del león 338, 339, 341
Rūpadhātu (*véase también* tres mundos, triple mundo; mundo, de la materia) 428
Ruta de la Seda 86
Ryozan Enkan 57
Ryu 378, 385, 416
Ryutan Soshin 212

S

sabiduría (*véase también prajñā*)
  búdica 167
  del Buddha 116, 152, 300
  de los *buddhas* 382
  natural 167, 198
  ojos de la 330
  sin instrucción 178, 198
sabio(s) 68, 119, 234, 282, 352, 396, 398
sahā, reino, mundo 276, 277, 291, 292
saindhava 282
Saisen 147
Sha, familia (*véase también* Gensha Shibi) 310, 311
Śākyamuni 32, 35, 44, 60, 77, 88, 89, 90, 91, 112, 118, 126, 130, 136, 141, 148, 156, 161, 173, 175, 182, 200, 210, 211, 213, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 248, 249, 266, 275, 276, 277, 285, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 302, 303, 310, 311, 354, 366, 367, 376, 377, 382, 389, 405, 407, 408, 410, 413, 414, 421, 423, 434
śākyas 249
sala
  del Buddha 48, 55, 331, 364
  del Dharma 116, 117, 147, 244, 251, 257, 259, 263, 264, 265, 312, 317, 319, 320, 321, 322, 330, 332
Sala de la Luz Serena (*véase también Jakkodo*) 147
śālas, bosque de 249
samādhi(s)
  como la naturaleza del Dharma 198,

199, 200, 201
rey de los 203, 253, 411, 414, 415, 427
Samantabhadra (*véase también* Virtud Universal) 248, 302
saṃskāra (*véase también* agregado(s), cinco) 231, 368, 383, 402
Śāṇavāsa 239, 248
Sandokai 341, 434
sangha 38, 213, 223, 273, 324, 344
Sangha (*véase también* Buddha, Dharma y Sangha) 23, 219, 222, 374, 433
Sanpo, montaña 156
sánscrito 10, 15, 18, 19, 38, 40, 53, 54, 56, 66, 73, 74, 75, 85, 95, 130, 133, 151, 152, 154, 178, 179, 180, 203, 205, 212, 213, 214, 231, 232, 233, 234, 250, 256, 270, 271, 274, 281, 301, 302, 303, 304, 350, 361, 381, 382, 383, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 409, 411, 416, 421
Sansheng Huiran (*véase también* Sansho Enen) 419
Sansho Enen 123, 133, 251, 419
santo(s) 48, 120, 174, 183, 185, 186, 187, 188, 191, 194, 195, 344, 391, 396
Santo (*véase también* Bodhidharma) 113, 174
Sañjaya-Vairāṭīputra (*véase también* seis, profesores no-budistas) 234
Śāriputra 212, 366
Sārnāth (*véase también* Ṛṣipatana) 249
Sarvadarśanasaṃgraha 401
sarvāstivādines 132
sauce(s)
flores 265, 316
ramas 273
secta(s) (*véase también* linaje)
cinco 117, 118, 120, 121, 126, 127, 134
de la Tierra Pura 163
Hogen 111, 124
Igyo 111, 121, 122, 124
Mente del Buddha 115, 126
Rinzai 10, 111, 122, 123, 124, 235, 251
Shingon 85
Soto 10, 111, 125, 126
Tendai 8, 10, 39, 54, 134, 315, 433
Unmon 111, 123, 124, 132
Zen 112, 113, 114, 115, 116, 117, 123, 351, 434
secular(es) 69, 119, 120, 160, 167, 176, 177, 179, 208, 226, 234, 352, 435
Segundo Patriarca (*véase también* Taiso Eka) 77, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 100, 101, 114, 115, 208, 243, 288, 301, 308, 309, 310, 313, 314
Seido Chizo 367
Seigen Gyoshi 40, 65, 130, 133, 154, 162, 305, 334, 352, 419
Seigen, montaña 125
Seikyo (*véase también* Capital Occidental) 66, 194
Seiryo-in, templo 124, 286
Seiryoji 312, 320
Seiryo (*véase también* Tendo Nyojo) 312, 316
seis
clases de conciencia 396, 403
elementos (*véase también* elemento(s), seis) 54, 231, 430
estados (de la existencia) 44, 178
estrategias (*véase también Rikuto*) 132, 134, 435
objetos de los sentidos 403
órganos de los sentidos 48, 152, 199, 200, 219, 402
pāramitās (*véase también pāramitā(s)*, seis) 69, 74
profesores no-budistas 224, 234
Sekimon Etetsu (*véase también* Etetsu) 57, 419
Sekimon Kenun 57
Sekimonrinkanroku (*véase también Rinkanroku*) 130, 434
Sekimon (*véase también* Kakuhan Eko) 52, 57, 58, 113, 130
Sekimonzan, montaña 52
Sekiso Keisho 55, 341, 419
Sekito-an, choza 328

Sekito-an, templo 116
Sekito Kisen 65, 130, 131, 133, 256, 334, 341, 419, 434
Selección zen (*véase también* Zenrui) 251
Sempukuji 244
Sempuku Shoko (*véase también* Shoko) 250, 419
Senso, emperador 132
Sensu Tokujo 274
sentido(s)
  órgano de los 188, 195, 402, 403, 424
  seis (*véase también* seis, órganos de los sentidos) 396
Seppo Gison 59, 65, 86, 96, 133, 152, 154, 179, 180, 250, 274, 314, 419
Setcho Chikan 163, 419
Setcho Juken (*véase también* Juken; Myokaku) 86, 350, 359, 419, 434
Setchozan, montaña 346
Setsuzan (*véase también* Montañas Nevadas) 381
Sexto Patriarca (*véase también* Daikan Eno) 115, 130, 180, 263, 366, 434
Shakkyo Ezo 367
Shakubukurakankyo 382, 432
Shang
  dinastía 334
Shanxi, provincia de 315
Shaolin, templo (*véase también* Shorin, templo; Shorinji) 19, 243
Shenshan Zongmi (*véase también* Shinzan Somitsu) 419
Shenxiu (*véase también* Jinshu) 418
shikantaza 8, 10, 325
Shiki 74, 402, 403
Shimen Huiche (*véase también* Sekimon Etetsu) 419
"Shinge" ("Confianza y comprensión"), capítulo 274, 300, 302
Shingon, secta 85
Shinji-shobogenzo 13, 38, 40, 53, 55, 65, 66, 85, 96, 107, 130, 133, 154, 162, 178, 179, 194, 204, 212, 213, 231, 248, 281, 282, 283, 300, 303, 314, 315, 316, 324, 335, 341, 350, 358, 366, 368, 385, 436
Shinjo 74
Shinjo Kokubun 351
Shinkaku (*véase también* Seppo Gison) 83
Shino (*véase también* Rakan Keichin) 92, 93, 94, 96, 133
Shinsai-in, templo 299, 305
Shinsai (*véase también* Joshu Jushin) 82, 86, 235, 298, 299, 305, 332
Shinyaku Kegonkyo 385
Shinzan Somitsu (*véase también* Somitsu) 107, 419
Shishin (*véase también* Kisu Chijo) 56
Shishoji 346
Shishuang Qingzhu (*véase también* Sekiso Keisho) 419
Shitou Xiqian (*véase también* Sekito Kisen) 419
Sho 15, 107, 151, 194, 195
Shobogenzo
  capítulo 1 (volumen 1), "Bendowa" 18, 24, 383
  capítulo 2 (volumen 1), "Maka-hannya-haramitsu" 19, 54, 55, 231
  capítulo 3 (volumen 1), "Genjo-koan" 55, 108, 301, 351, 383
  capítulo 4 (volumen 1), "Ikka-no myo-jo" 282, 314, 324
  capítulo 6 (volumen 1), "Soku-shin-ze-butsu" 14, 38
  capítulo 7 (volumen 1), "Senjo" 162, 233, 235, 301, 426
  capítulo 8 (volumen 1), "Raihai-tokuzui" 234, 403
  capítulo 9 (volumen 1), "Keisei-sanshiki" 40, 109, 178, 367, 369, 382
  capítulo 10 (volumen 1), "Shoaku-makusa" 18, 38, 178
  capítulo 11 (volumen 1), "Uji" 272
  capítulo 12 (volumen 1), "Kesa-kudoku" 130, 273
  capítulo 14 (volumen 1), "Sansuigyo" 38, 56, 194

capítulo 15 (volumen 1), "Busso" 65, 130, 162, 248
capítulo 16 (volumen 1), "Shisho" 10, 40, 107, 203
capítulo 17 (volumen 1), "Hokke-ten-hokke" 58, 66, 107, 151, 178, 180, 301, 302
capítulo 18 (volumen 1), "Shin-fuka-toku" (version antigua) 366
capítulo 19 (volumen 1), "Shin-fuka-toku" (última versión) 86
capítulo 20 (volumen 1), "Kokyo" 66, 180, 248, 251, 300, 335, 341, 358, 385
capítulo 21 (volumen 1), "Kankin" 74, 179, 304, 324, 368
capítulo 22 (volumen 2), "Bussho" 38, 54, 66, 74, 86, 107, 151, 231, 256, 281, 282, 324, 381, 384
capítulo 23 (volumen 2), "Gyobutsu-yuigi" 66, 194, 324, 426
capítulo 24 (volumen 2), "Bukkyo" 179, 180, 301
capítulo 25 (volumen 2), "Jinzu" 178, 212
capítulo 26 (volumen 2), "Daigo" 203, 304, 368, 400
capítulo 27 (volumen 2), "Zazenshin" 314, 358, 381
capítulo 28 (volumen 2), "Butsu-kojo-no-ji" 54, 65, 107, 163, 282, 303, 366, 368, 403
capítulo 29 (volumen 2), "Inmo" 178, 179, 315, 367
capítulo 30 (volumen 2), "Gyoji" 74, 86, 96, 107, 130, 154, 162, 179, 250, 256, 271, 301, 314, 341, 352, 359, 367, 384
capítulo 31 (volumen 2), "Kai-in-zanmai" 203
capítulo 32 (volumen 2), "Juki" 358, 359
capítulo 33 (volumen 2), "Kannon" 39, 57, 86, 195, 271, 282
capítulo 34 (volumen 2), "Arakan" 273, 274, 381, 383
capítulo 35 (volumen 2), "Hakujushi" 96, 302
capítulo 36 (volumen 2), "Komyo" 55, 66, 281, 304, 341
capítulo 37 (volumen 2), "Shinjin-gakudo" 232, 301, 335, 398
capítulo 38 (volumen 2), "Muchu-setsumu" 38, 40, 57, 153
capítulo 39 (volumen 2), "Dotoku" 416
capítulo 40 (volumen 2), "Gabyo" 314
capítulo 41 (volumen 2), "Zenki" 57
capítulo 42, "Tsuki" 31
capítulo 43, "Kuge" 41
capítulo 44, "Kobusshin" 59
capítulo 45, "Bodaisatta-shishobo" 67
capítulo 46, "Katto" 77
capítulo 47, "Sangai-yuishin" 87
capítulo 48, "Sesshin-sessho" 97
capítulo 49, "Butsudo" 111
capítulo 50, "Shoho-jisso" 135
capítulo 51, "Mitsugo" 155
capítulo 52, "Bukkyo" 165
capítulo 53, "Mujo-seppo" 181
capítulo 54, "Hossho" 197
capítulo 55, "Darani" 205
capítulo 56, "Senmen" 215
capítulo 57, "Menju" 237
capítulo 58, "Zazengi" 253
capítulo 59, "Baike" 257
capítulo 60, "Juppo" 275
capítulo 61, "Kenbutsu" 285
capítulo 62, "Hensan" 307
capítulo 63, "Ganzei" 317
capítulo 64, "Kajo" 327
capítulo 65, "Ryugin" 337
capítulo 66, "Shunju" 343
capítulo 67, "Soshi-sairai-no-i" 353
capítulo 68, "Udonge" 361
capítulo 69, "Hotsu-mujoshin" 371
capítulo 70, "Hotsu-bodaishin" 387
capítulo 71, "Nyorai-zenshin" 405
capítulo 72, "Zanmai-o-zanmai" 411
capítulo 73 (volumen 4), "Sanjushichi-

bon-bodai-bunpo" 249, 384
capítulo 74 (volumen 4), "Tenborin" 350, 361
capítulo 75 (volumen 4), "Jisho-zanmai" 107, 203, 366
capítulo 76 (volumen 4), "Dai-shugyo" 300
capítulo 77 (volumen 4), "Koku" 54, 368
capítulo 78 (volumen 4), "Hatsu-u" 334
capítulo 79 (volumen 4), "Ango" 234, 421
capítulo 81 (volumen 4), "O-saku-sendaba" 212, 282
capítulo 84 (volumen 4), "Sanji-no-go" 399
capítulo 87 (volumen 4), "Kuyo-sho-butsu" 403, 409, 426
capítulo 90 (volumen 4), "Shizen-biku" 203, 399
edición de noventa y cinco capítulos 17
edición de veintiocho capítulos 65
"Ippyakuhachi-homyomon", capítulo 73, 401
Shobogenzo en japonés moderno (*véase también Gendaigo-yaku-shobogenzo*) 17, 436
Shodoka 153, 383, 435
Shoko (*véase también* Sempuku Shoko) 245, 247, 250, 251, 419
Shoku, brocados de 265, 273
Shoku, distrito de (*véase también* Sichuan, provincia de) 273
Shorinji 19, 414
Shorin, templo 113, 118, 214, 261, 271
Shoshitsuho, pico 414
Shoshu Fukaku (*véase también* Taiso Eka) 77, 85, 238, 248
Shotenzokucho 382
Shuitsu (*véase también* Gensha Shibi) 94, 96, 282, 314
Shujun (*véase también* Kazan Butto) 348, 349, 351, 418
Shuko, rey 74, 304
Shun, emperador 328, 334
Shunju (*véase también* Sutra Kirin) 132, 151, 343, 349, 351, 352, 359
Shuryogonkyo 54, 432
Shushan Guangren (*véase también* Sozan Konin) 419
"shus" (*véase también* Bokushu Domyo; Joshu Jushin) 83
Shuto (*véase también* Kyogen Chikan) 358
Sichuan, provincia de 154, 273
Siete Buddhas (*véase también buddha(s)*, siete antiguos) 59, 64, 91, 106, 112, 113, 116, 120, 130, 161, 162, 168, 182, 208, 238, 240, 245, 362, 393, 414
sin puerta 52, 58, 312
Śiva (*véase también* Maheśvara) 271
skandha(s) (*véase también* agregado) 85, 231, 382, 402, 425, 428, 430
Soji 80, 85, 419, 435
Sokei, montaña 118, 132, 308
Sokei, secta 122
Sokei (*véase también* Daikan Eno) 59, 60, 61, 112, 116, 122, 125, 243, 308
Sokeizan, montaña 238
Soko (*véase también* Daie Soko) 99, 100, 102, 107, 108, 417, 434
solamente conciencia (*véase también* Yogācāra-Vijñānavāda, escuela) 403, 430
Somitsu (*véase también* Shinzan Somitsu) 97, 98, 102, 104, 105, 107, 109, 419
Song, dinastía 433
Soto, linaje 8, 10, 130, 351
Soto, secta 10, 111, 125, 126
Sozan Honjaku 134, 341, 419
Sozan Konin 59, 65, 419
Spahn, Mark 249, 368, 437
śramaṇa(s) (*véase también* monje) 72, 89, 192, 224, 234, 277, 278, 281, 367
śrāvaka(s) 18, 57, 180, 273, 291, 292, 296, 297, 389, 393

Śrāvastī 233, 304
Śubhavyūharāja (*véase también* Rey Resplandeciente) 303, 429
sucesión (*véase también* transmisión) 8, 59, 78, 136, 139, 156, 177, 190, 246, 247, 362, 396
Sugaku, montañas 414
Suibi Mugaku 40, 193, 196, 281, 341
Sumeru, monte 48, 56, 231, 400
Sumeru, pico (*véase también* Sumeru, monte) 85
śūnyatā (*véase también* vacuidad) 54, 57
Śūraṃgama-sūtra (*véase también Shuryogonkyo*) 54
sutra(s) 18, 19, 20, 43, 51, 54, 73, 86, 91, 96, 101, 122, 133, 141, 142, 143, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 197, 198, 214, 216, 218, 220, 224, 229, 231, 242, 247, 270, 276, 277, 287, 290, 291, 293, 294, 295, 301, 302, 316, 361, 367, 368, 373, 374, 375, 379, 401, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 416, 422, 426, 431, 437
Sutra(s)
Āgama 431
de Hazañas Pasadas como un Collar de Perlas (*véase también Yorakuhongyokyo*) 383, 432
de la Ascensión y Nacimiento de Maitreya en el Cielo Tuṣita (*véase también Mirokujoshokyo*) 382, 432
de la Derrota del Arhat (*véase también Shakubukurakankyo*) 382, 432
del Adorno Floral (*véase también Avataṃsaka-sūtra*) 271, 385
de la Flor del Dharma (*véase también* Sutra del Loto) 215, 290, 291, 432
de la Flor del Loto del Maravilloso Dharma (*véase también* Sutra del Loto) 409, 432
de la Guirnalda (*véase también Kegongyo*) 40, 95, 221, 227, 271, 385, 432
de la Luz Dorada (*véase también Konkomyokyo*) 38, 432
de la Red Pura (*véase también* Sutra de los Preceptos del Bodhisattva de la Red Pura) 225, 432
de las Tres Mil Formas Dignas (para los monjes ordenados) 220, 222, 223, 227, 432
del Diamante (*véase también Kongohannyaharamitsukyo*) 300, 432, 435
del Estrado del Tesoro del Dharma del Sexto Patriarca (*véase también Rokusodaishihobodangyo*) 130, 434
del Kalpa de la Sabiduría (*véase también Kengokyo*) 367
del Loto 10, 18, 20, 39, 56, 66, 73, 85, 95, 107, 135, 151, 152, 178, 179, 194, 203, 231, 248, 270, 271, 274, 281, 300, 301, 302, 303, 304, 335, 366, 382, 383, 384, 399, 409, 410, 416, 421, 423, 424, 426, 429, 432
de los Auspiciosos Sucesos Pasados (*véase también Zuiohongikyo*) 382, 432
de los Preceptos del Bodhisattva de la Red Pura (*véase también* Sutra de la Red Pura) 224
del Rey Aśoka (véase Aikuokyo) 73, 304, 381
del Sabio y el Ignorante (*véase también* Sutra de las Tres Mil Formas Dignas para los Monjes Ordenados) 234, 432
de Preguntas y Respuestas entre Mahābrahman y el Buddha (*véase también Daibontenomonbutsuketsugikyo*) 130, 361, 431
Kirin (*véase también Shunju*) 349
Mahāvaipulya de la Redonda Realización (*véase también Daihokoengakushutararyogikyo*) 40
Pura conducta, capítulo 221
Sutra 10, 18, 19, 20, 38, 39, 40, 56, 66, 73, 85, 95, 107, 130, 135, 151, 152, 178, 179, 194, 203, 215, 220, 221,

222, 223, 224, 225, 227, 231, 234, 248, 270, 271, 274, 281, 290, 291, 300, 301, 302, 303, 304, 335, 349, 352, 361, 366, 367, 381, 382, 383, 384, 385, 399, 401, 409, 410, 416, 421, 423, 424, 426, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 437
Suzan, montaña 113, 238, 243, 313

T

Taigen Fu 274, 419
Taigunikki 74
Taihei Egon 351
Taihei, montaña 348
Taiko, ministro 119, 128
Taiso Eka (*véase también* Eka; Segundo Patriarca; Shoshu Fukaku) 55, 85, 108, 131, 162, 214, 248, 271, 272, 273, 301, 314, 367, 419
Taiso, emperador 73
Taiyo Kyogen 334
Taiyozan, montaña 328
Taiyuan Fu (*véase también* Taigen Fu) 419
Tando Bunjun 351, 419
Tang, dinastía 73, 105, 132, 180
Tanka Shijun 65, 350, 419, 434
Tanshu, distrito 348
Tao 173, 174
taoísmo 143, 152, 174, 180, 352, 435
taoísta(s) 75, 132, 152, 234, 352
tasuki, fajín 221, 233
Tathāgata (*véase también* Buddha; *buddha-tathāgata*) 18, 35, 36, 38, 44, 46, 56, 66, 68, 71, 88, 89, 91, 95, 112, 114, 128, 136, 140, 178, 209, 216, 224, 239, 240, 241, 260, 261, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 302, 303, 320, 321, 364, 365, 366, 373, 374, 379, 383, 390, 391, 405, 406, 407, 408, 410, 413, 429
Tendai Chigi 39, 134, 315, 433
Tendai, montaña 315
Tendai, secta 8, 10, 39, 54, 134, 315, 433
Tendaizan, montaña 127
Tendo, montaña 147, 148
Tendo, monte 65, 350
Tendo Nyojo 7, 13, 40, 57, 59, 65, 96, 163, 257, 270, 317, 334, 342, 350, 352, 359, 419, 434
Tendo Sogyoko 163
Tendo, templo 220, 334
Tendozan, montaña (*véase también* Tendo, montaña; Tendo, monte) 148, 345
Tennei, templo 347
Tenno Dogo 212
Tenryu (*véase también* Koshu Tenryu) 315, 419
Tenshokotoroku 57, 433
Tenzokyokun 12, 274, 435
"teoría de la aparición y la desaparición instantánea del universo" 387, 399
"teoría de la instantaneidad" (*véase también* "teoría de la aparición y la desaparición instantánea del universo") 387
Tercer Concilio 73
Tercer Patriarca (*véase también* Kanchi Sosan) 313, 316
Tesoro del Diamante (*véase también* Vajragarbha) 35, 429
tesoro del verdadero ojo del Dharma 15, 44, 77, 80, 112, 114, 115, 116, 123, 124, 125, 127, 129, 131, 149, 159, 170, 208, 210, 237, 238, 243, 260, 263, 265, 267, 271, 272, 277, 281, 299, 345, 354, 362, 364, 391
Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma de Daie, El (*véase también Daie Shobogenzo*) 107
Theravāda 73
Tianlong (*véase también* Tenryu) 419
Tiantong Rujing (*véase también* Tendo Nyojo) 7, 419
Tierra de la Alegría 85
Tierra Pura, sectas de la 163
tierra(s) búdica(s) 126, 139, 266, 275, 276, 277, 289, 301
Tierras del Este (*véase también* China)

78, 112, 124, 160, 177, 188, 209, 232, 263, 308, 309, 310, 343, 374, 398, 414
Tilaurakoṭ (*véase también* Kapilavastu) 249
To, emperador 334
To Impo (*véase también* Godai Impo) 212
Toka-en, jardines 299
Tokei, distrito de 347, 351
Toki 367
Tokki 145
Tokusan Senkan 65, 152, 180, 419
Tosu Daido (*véase también* Jisai) 40, 196, 341, 367, 419
Tosu Gisei 334, 419
Tosuzan, montaña 34, 40, 193, 337
Touzi Datong (*véase también* Tosu Daido) 419
Touzi Yiqing (*véase también* Tosu Gisei) 419
Tozan, montaña 238, 378, 385
Tozan Ryokai (*véase también* Gohon) 65, 107, 133, 134, 162, 194, 248, 283, 317, 324, 341, 343, 350, 385, 420, 434, 435
Tozan, secta 125
Tozan Shiken 385
Tozan, templo 351
transmisión(es) (*véase también* sucesión)
  auténtica 59, 60, 69, 79, 103, 112, 116, 122, 125, 129, 143, 173, 174, 175, 182, 187, 188, 189, 198, 200, 205, 206, 208, 229, 241, 261, 263, 267, 299
  cara-a-cara 115, 189, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 250, 251, 266
treinta y dos signos 296
treinta y siete métodos auxiliares del *bodhi* 242
tres
  caminos 171, 173
  clases de iluminación 198, 203
  clases de profundidad 118, 131
  formas de conducta 24, 398
  frases 118, 132, 171
  mundos, triple mundo 429
  núcleos (*véase también* núcleo(s), tres) 118, 131
  sellos 130
  vehículos (*véase también* vehículo(s), tres) 362
  venenos 232
Tres Tesoros (*véase también* Buddha, Dharma y Sangha) 174, 219, 230, 373, 374, 377, 378, 394, 395
Triple Sutra del Loto 151, 409

U

Udayana, rey 273
U, emperador 334
Uji, distrito 8, 84
Ungan Donjo 107, 133, 134, 194, 316, 317, 324, 350, 420
Ungozan, montaña 156, 157
Único Vehículo 275, 301
Universo del Loto (*véase también* Sutra del Loto) 409
Unmon Bun`en 55, 133, 179, 250, 420, 435
Unmonkyoshinzenjikoroku 179
Unmon, secta 111, 123, 124, 132
Unmonzan, montaña 123
Upagupta 132
upāsaka(s) (*véase también* hombre laico) 377
upāsikā(s) 377
Uruvilvā (*véase también* Bodhgayā) 249
utpala (*véase también* flor(es), del loto azul) 53, 258, 270

V

vacuidad
  flores de la 52, 57
  kalpa de la 169, 381
Vairocana 313, 316
Vaiśravaṇa 400
Vajragarbha (*véase también* Tesoro del Diamante) 40, 429
Vappa (*véase también* Bāṣpa) 213

Vārāṇasi (*véase también* Benarés) 249
vāsīputrīyas 132
Vasubandhu 403
vehículo(s) (*véase también* Gran Vehículo; Único Vehículo; Pequeño Vehículo)
  dos 144, 292
  tres 362
veintiocho
  generaciones 121, 209
  transmisiones (*véase también* patriarca(s), veintiocho) 238
Veṇuvana, parque 233
Vesāli 249
Vía, la 7, 101, 102, 103, 119, 133, 378
Vijñānavāda, escuela (*véase también* Yogācāra-Vijñānavāda, escuela) 401, 403, 430
vijñāna (*véase también* conciencia) 231, 368
Vinaya 73, 132, 433
  cinco versiones del 120, 132
Vipaśyin 130, 162
virtud(es) 45, 59, 60, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 82, 98, 101, 112, 114, 115, 124, 127, 128, 141, 142, 160, 170, 178, 187, 189, 190, 198, 211, 216, 217, 219, 229, 231, 232, 234, 242, 243, 246, 258, 259, 263, 264, 267, 268, 288, 290, 293, 295, 302, 303, 335, 372, 374, 375, 378, 379, 381, 382, 390, 394, 395, 406, 408, 413
Virtud Universal (*véase también* Samantabhadra) 290, 302, 432
Virūḍhaka 400
Virūpākṣa 400
vṛddha (*véase también* mente, concentrada) 388, 398

W

Wanshijuko 179, 435
Wanshi Shogaku 65, 107, 179, 350, 420, 435
Wanshizenjigoroku 300, 301, 350, 358, 435
Wei, dinastía 113
Wittgenstein, Ludwig 11
Wu, emperatriz 180
Wuzu Fayan (*véase también* Goso Hoen) 418

X

Xia, dinastía 334
Xiangyan Zhixian (*véase también* Kyogen Chikan) 418
Xuansha Shibei (*véase también* Gensha Shibi) 418
Xuedou Chongxian (*véase también* Setcho Juken) 419
Xuedou Zhijian (*véase también* Setcho Chikan) 419
Xuefeng Yicun (*véase también* Seppo Gison) 419

Y

yakṣa(s) 392
Yakusan Igen 133, 134, 316, 324, 381, 420
Yakusan, montaña 57, 313
Yamashibu, montaña 313
Yamashibu, monte 299
Yamashibu, pico (*véase también* Yamashibu, monte) 323, 333, 340
Yamashi, pico 94
Yama, Yamarāja 176, 427, 430
Yangshan Huiji (*véase también* Kyozan Ejaku) 418
Yingan Tanhua (*véase también* Oan Donge) 418
yin y el *yang*, el 113
Yogācāra-Vijñānavāda, escuela 403
Yogi Hoe 304, 434
Yoho 74
Yoka Genkaku 153, 383, 435
Yorakuhongyokyo 383, 432
Yoshida, distrito 106, 129, 161, 177, 193, 230, 244, 255, 267, 371, 380, 397, 408
Yoshishige, Hatano 8, 66
Yoshu 84
Yuanwu Keqin (*véase también* Engo

Kokugon) 418
Yuanzhi Daan (*véase también* Enchi Daian) 417
Yueshan Weiyan (*véase también* Yakusan Igen) 420
Yuezhou Qianfeng (*véase también* Esshu Kenpo) 418
Yujisan 84
Yunju Daoying (*véase también* Ungo Doyo) 420
Yunmen Wenyan (*véase también* Unmon Bun`en) 420
Yunyan Tansheng (*véase también* Ungan Donjo) 420

Z

zazen
estrado de 152, 312
sala de 40, 154, 233, 341
silla de 148
tabla de 143
zen
koan 107
maestros 295
meditación 113, 255
mokusho 107
secta(s) 112, 113, 114, 115, 116, 117, 123, 163, 351, 434
"un dedo" 315
Zenenshingi 234, 400, 433
Zengen Chuko 59, 63, 66, 420
Zengetsu 55
Zen-in, templo 330
Zenrui 251
Zenshujukorenjutsushu 351, 434
Zhang 105, 150
Zhantang Wenzhun (*véase también* Tando Bunjun) 419
Zhaozhou Congshen (*véase también* Joshu Jushin) 418
Zhekiang, provincia de 134, 270, 315, 324, 325, 334
Zhimen Guangzu (*véase también* Chimon Koso) 417
Zhou, dinastía 132, 152, 273
Zhuangzi 143, 152, 435
Zoitsuagongyo 73
Zokutoroku 251, 274, 433
Zongchi (*véase también* Soji) 419
Zuda (*véase también* Bi, Bizuda) 234, 314
Zuiganji 317, 330, 331
Zuigan Jodo 330
Zuiohongikyo 382, 432

Índice

Apuntes sobre la vida de Eihei Dogen 7
Notas al legado de Dogen y la lectura del *Shobogenzo* 11
El significado de *Shobogenzo* 15
Notas sobre la traducción 17
Prefacio de Gudo Wafu Nishijima 23
Nota a la edición española 27
42. Tsuki 31
43. Kuge 41
44. Kobusshin 59
45. Bodaisatta-shishobo 67
46. Katto 77
47. Sangai-yuishin 87
48. Sesshin-sessho 97
49. Butsudo 111
50. Shoho-jisso 135
51. Mitsugo 155
52. Bukkyo 165
53. Mujo-seppo 181
54. Hossho 197
55. Darani 205
56. Senmen 215
57. Menju 237
58. Zazengi 253
59. Baike 257
60. Juppo 275

61. Kenbutsu 285
62. Hensan 307
63. Ganzei 317
64. Kajo 327
65. Ryugin 337
66. Shunju 343
67. Soshi-sairai-no-i 353
68. Udonge 361
69. Hotsu-mujoshin 371
70. Hotsu-bodaishin 387
71. Nyorai-zenshin 405
72. Zanmai-o-zanmai 411
Maestros chinos 417
Glosario de términos en sánscrito 421
Bibliografía 431
Índice temático 439

Shobogenzo

El *Shobogenzo* o Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma, escrito en el siglo XIII por el monje japonés Eihei Dogen (1200-1253), es uno de los textos más relevantes del budismo. Contextualizada en la tradición de la escuela Soto del budismo zen, esta monumental obra de noventa y cinco capítulos, editados por el Maestro Hangyo Kozen en la era Genroku (1688-1704), pretende acercar al lector al verdadero significado de la realidad.

El presente volumen contiene los capítulos 42 al 72, un apéndice de maestros chinos y la continuación del Glosario de términos en sánscrito.

editorial Sirio