

Shobogenzo

(Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma)

V O L U M E N 2

EIHEI DOGEN

Traducción y edición española de
Pedro Piquero y Gudo Wafu Nishijima



Shobogenzo

(Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma)

V O L U M E N 2

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.: 978-84-7808-960-4

Depósito Legal: MA-625-2014

Impreso en Imagraf

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. Dirijase 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)

V O L U M E N 2

EIHEI DOGEN

Traducción y edición española de
Pedro Piquero y Gudo Wafu Nishijima

editorial irio

1848

1848

Apuntes sobre la vida de Eihei Dogen

Eihei Dogen (también conocido como Dogen Kigen, Dogen Zenji y Koso Juyo 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 de acuerdo con 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 secta¹ 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 Rinzaï 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 Dharma² 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 *Fukanza-zengi* 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 Kannonzorikoshohorinji 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 dudarle, 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 de una gran celebridad, en 1247 el sogún Hojo Tokiyori solicita a Dogen 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

Apuntes sobre la vida de Eihei Dogen

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 (volumen 3), «Menju».
3. Las cinco antiguas sectas budistas chinas eran Soto, Igyo, Unmon, Hogen y Rinzaï. Solo las escuelas Soto y Rinzaï 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 Rinzaï 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, a través del significado 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 autenticación 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, atravesase 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.

Eiuishingi (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 Eihei-ji.

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 Hogen): una colección de preguntas y respuestas entre Dogen y su maestro Tendo Nyōjo.

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-butu».

El significado de *Shobogenzo*

Sho quiere decir «correcto» o «verdad»; *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.* 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 (volumen 3), «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 *asamskrta*, 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 para 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 estas 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;² el carácter *sa* («hacer» o «trabajar») indica una acción; el carácter *ze* («este») denota una realidad concreta, y el símbolo *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 *zkyo*, comúnmente traducidos como «este sutra». En varios capítulos del *Shobogenzo* (específicamente en el capítulo 52 [volumen 3], «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**.
- *. 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.
2. 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 I (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 objetivamente¹ 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

Prefacio de Gudo Wafu Nishijima

filosofía de la acción, y en la cuarta, Dogen 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 Verdades² 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: *dukkha* (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.

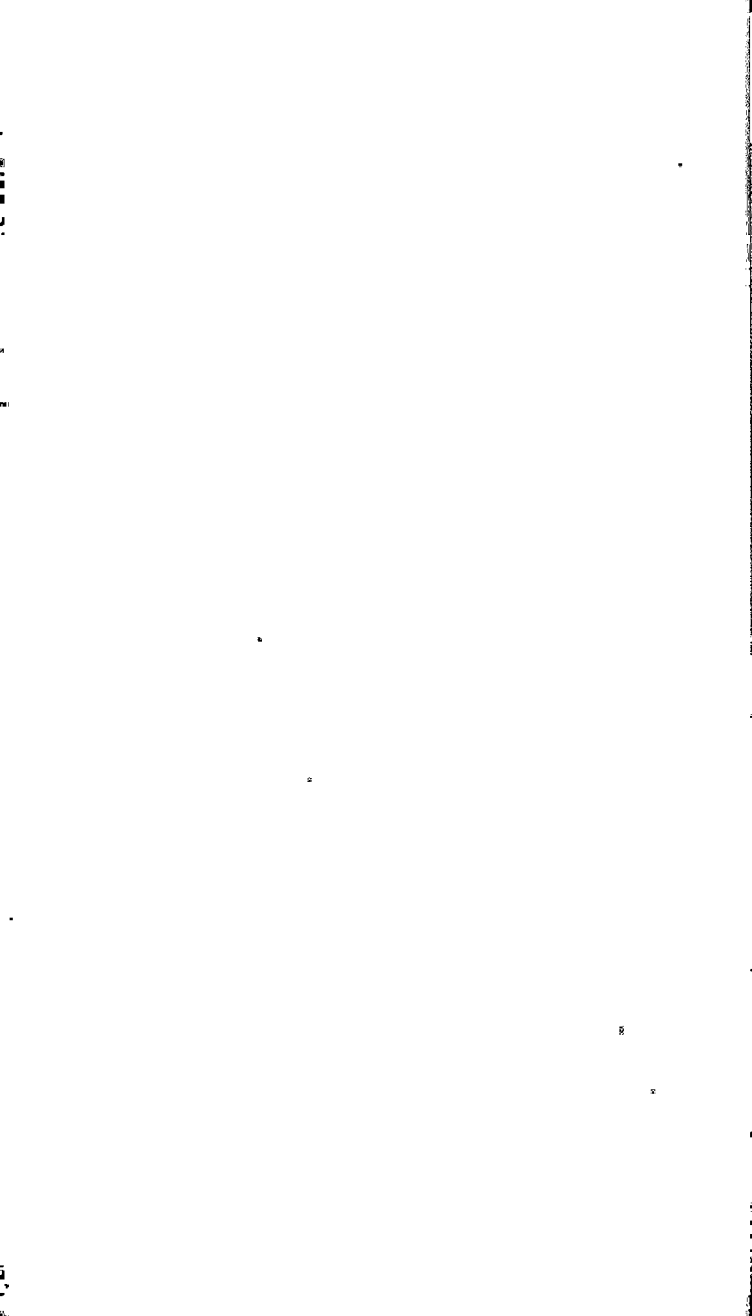
Agradecemos a la Editorial Sirio la colaboración, gentileza e interés que desde el comienzo mostró por el *Shobogenzo*, así como a todos a los que de diversas formas nos ayudaron a realizar esta hermosa empresa.

PEDRO PIQUERO

Shobogenzo

(Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma)

V O L U M E N 2



Bussho

La naturaleza búdica

Comentario: *butsu* significa «*buddha*» y *sho*, «naturaleza». De modo que *bussho*, que a su vez representa el significado de la palabra sánscrita *buddhatva*, quiere decir «la naturaleza de *buddha*» o «la naturaleza búdica». Esta era entendida generalmente como el potencial que tenemos para realizar la verdad o como algo que poseemos inherentemente y crece de manera natural día a día, pero el Maestro Dogen no estaba de acuerdo con tales interpretaciones. Para él, la naturaleza búdica no es un atributo potencial ni natural, sino un estado o condición de cuerpo y mente en el instante presente. Por ello, aunque pueda parecer contradictorio, el Maestro Dogen al mismo tiempo afirmaba y negaba la proposición «todos tenemos la naturaleza búdica». En este capítulo, por tanto, explicó dicho concepto desde el punto de vista de la acción o la realidad.

[4] El Buddha Śākyamuni dice:

*Todos los seres tienen completamente¹ la naturaleza búdica:
el Tathāgata permanece [en ellos] constantemente, sin cambiar en absoluto.²*

Este es el girar de la rueda del Dharma, como un rugido de león, de nuestro Gran Maestro Śākyamuni. Al mismo tiempo es los cerebros y los ojos de todos los *buddhas* y los patriarcas. Se ha aprendido en la práctica durante dos mil ciento noventa años (siendo ahora el segundo año de la era japonesa de Ninji),³ a través de casi cincuenta generaciones de legítimos sucesores (hasta el difunto Maestro Tendo Nyojo).⁴ Veintiocho patriarcas en la India⁵ han morado en ello y lo han conservado desde una generación hasta la siguiente. Veintitrés patriarcas en China⁶ han morado en ello y lo han conservado desde una era hasta la siguiente. Cada uno de los patriarcas budistas en las diez direcciones ha morado en ello y lo ha conservado. ¿Cuál es el asunto de las palabras del Honrado por el Mundo «todos los seres tienen completamente la naturaleza búdica»? Es las palabras «esto es algo inefable que llega así»⁷ girando la rueda del Dharma. Aquellos llamados «seres vivos», o llamados «los sintientes», o llamados «todas las formas de vida», o llamados «todas las criaturas», son seres vivos y son todas formas de la existencia. En resumen, «la existencia completa» es «la naturaleza búdica», y la perfecta totalidad de la «existencia completa» es llamada «seres vivos». Justo en este instante, el interior y el exterior de los seres vivos son la «existencia completa» de «la naturaleza búdica». El estado es más que solo la piel, la carne, los huesos y la médula que se transmiten de uno-a-uno, puesto que «tú tienes» mi piel, carne, huesos y médula.⁸ Recuerda, la «existencia» ahora [descrita], la cual es «completamente poseída» por «la naturaleza búdica», está más allá de la «existencia» de la existencia y la inexistencia. «La existencia completa» es las palabras del Buddha, la lengua del Buddha, los ojos de los patriarcas budistas y los agujeros de la nariz de un monje de manto remendado. Las palabras «existencia completa» están absolutamente más allá del comienzo de la existencia, más allá de la existencia original, más allá de la existencia sutil, etcétera. ¿Cuánto menos podrían describir la existencia condicionada o la existencia ilusoria? No están conectadas con «la mente y las circunstancias» ni con «la esencia y la forma» y similares. Siendo esto así, el objeto-y-sujeto como «seres vivos y la existencia completa» está totalmente más allá de la habilidad basada en la acumulación kármica, más allá del acontecimiento arbitrario de las circunstancias, más allá del acuerdo con el Dharma y más allá de los poderes místicos y la práctica y

la experiencia. Si la existencia completa de los seres vivos fuera [una habilidad] basada en la acumulación kármica, fuera el acontecimiento arbitrario de las circunstancias, fuera el acuerdo con el Dharma, etcétera, entonces la experiencia de la verdad de los santos, el estado del *bodhi* de los *buddhas* y los ojos de los patriarcas budistas también serían habilidades basadas en la acumulación kármica, el acontecimiento de las circunstancias y el acuerdo con el Dharma. Eso no es así. Todo el universo está completamente sin moléculas objetivas: aquí y ahora no hay una segunda persona en absoluto. [Al mismo tiempo,] «ninguna persona ha reconocido jamás el corte directo de la raíz»; pues, «¿cuándo el ocupado movimiento de la conciencia kármica cesa alguna vez?».⁹ [La existencia completa] está más allá de la existencia que surge a través de las circunstancias arbitrarias, pues «el universo entero nunca se ha ocultado».¹⁰ «El universo entero nunca se ha ocultado» no significa necesariamente que el mundo sustancial sea la existencia misma. [Al mismo tiempo,] «el universo entero es mi posesión» es la visión equivocada de los no-budistas. [La existencia completa] está originalmente más allá de la existencia existente, pues «impregna el pasado eterno e impregna el presente eterno». Está más allá de la existencia que aparece nuevamente, pues «no acepta ni una sola molécula». Está más allá de los ejemplos separados de existencia, pues es la percepción inclusiva. Está más allá de la «existencia» de la «existencia sin comienzo», pues «es algo inefable que llega así». Está más allá de la «existencia» de «la existencia que surge nuevamente», pues «la mente de cada día es la verdad».¹¹ Recuerda, en medio de la existencia completa es difícil que los seres vivos encuentren la conveniencia fácil. Cuando la comprensión de la existencia completa es así, la existencia completa es el estado de penetrar en la sustancia y liberarse.

[10] Escuchando las palabras «naturaleza búdica», muchos estudiantes han malentendido que es como el «sí mismo» descrito por el no-budista Senika.¹² Esto es debido a que no se encuentran con gente, no se encuentran consigo mismos y no se encuentran con un profesor. Vagamente consideran que la mente, la voluntad o la conciencia —la cual es el movimiento del viento y el fuego¹³— son el conocimiento iluminado de la naturaleza búdica y el entendimiento iluminado. ¿Quién ha dicho alguna vez que la naturaleza búdica y

el entendimiento iluminado estén presentes en la naturaleza búdica? Aquellos que realizan la iluminación, aquellos que conocen, son *buddhas*, pero la naturaleza búdica está más allá del conocimiento iluminado y el entendimiento iluminado. Además, al describir a los *buddhas* como «aquellos que realizan y aquellos que conocen», no describimos arbitrariamente los puntos de vista equivocados expresados por aquellos otros como la realización y el conocimiento, y no estamos describiendo el movimiento del viento y el fuego como la realización y el conocimiento.¹⁴ Una o dos manifestaciones concretas de un *buddha* o de un patriarca son justamente la realización y el conocimiento. Durante muchas épocas los venerables predecesores han estado en la India y han regresado, y han instruido a seres humanos y dioses. Desde la dinastía Han a la Song han sido tan [numerosos como] las plantas de arroz, las plantas de lino, el bambú y las cañas, pero muchos de ellos han considerado que el movimiento del viento y el fuego es el conocimiento y la realización de la naturaleza búdica. Es lamentable que, puesto que su búsqueda de la verdad se hizo cada vez más alejada, sean responsables de este error. Los estudiantes veteranos y primerizos del budismo de hoy no deberían ser así. Aprendemos la realización y el conocimiento, pero la realización y el conocimiento están más allá del movimiento. Aprendemos el movimiento, pero el movimiento no es «el estado así».¹⁵ Si somos capaces de comprender el movimiento real, podremos comprender el conocimiento y el entendimiento reales. *Buddha* y naturaleza han llegado a ese lugar y han llegado a este lugar.¹⁶ La naturaleza búdica siempre es la existencia completa, pues la existencia completa es la naturaleza búdica. La existencia completa no está quebrada en cientos de pedazos, y la existencia completa no es una única vía de hierro. Puesto que es el levantar un puño, está más allá de lo grande y lo pequeño. Lo que se ha llamado ya «naturaleza búdica» no debería equipararse con «santos» ni debería equipararse con «la naturaleza búdica».¹⁷ [Pero] hay un grupo que piensa lo siguiente: «la naturaleza búdica es como la semilla de una planta o un árbol. A medida que la lluvia del Dharma la riega una y otra vez, sus brotes y retoños comienzan a crecer. Después abundan las ramas, las hojas, las flores y los frutos, y el fruto una vez más porta las semillas». Visiones como esta son el pensamiento sentimental de la persona común. Si mantuviéramos tales visiones, deberíamos investigar

que las semillas, y las flores y los frutos, son todos ejemplos separados de la mente desnuda.¹⁸ En los frutos hay semillas. Las semillas, aunque no [sean] vistas, producen raíces, tallos, etcétera. Aunque no tomen nada para sí mismas, crecen en una profusión de brotes, ramas y troncos. Están más allá de la discusión del interior y el exterior, y en el tiempo, pasado y presente, no están vacías.¹⁹ Por tanto, incluso aunque confiemos en la visión de la persona común, las raíces, los tallos, las ramas y las hojas pueden ser todos la naturaleza búdica que nace con ellos, que muere con ellos y que es justamente lo mismo que su existencia completa.

[14] El Buddha dice:

*Queriendo conocer el significado de la naturaleza búdica,
deberíamos justamente reflejar²⁰ el tiempo real, las causas y condiciones.
Cuando el momento ha llegado,
la naturaleza búdica se manifiesta ante nosotros.²¹*

Este «queriendo conocer el significado de la naturaleza búdica» no solo significa conocerla. Significa querer practicarla, querer experimentarla, querer proclamarla y querer olvidarla. Tal proclamación, práctica, experiencia, olvido, malentendido, no malentendido, etcétera, son todos «las causas y condiciones del tiempo real». Reflejar «las causas y condiciones del tiempo real» es reflejar utilizando «las causas y condiciones del tiempo real»; es la reflexión mutua a través de un espantamoscas, un bastón, etcétera. Sobre la base de «la sabiduría imperfecta», «la sabiduría impecable» o la sabiduría del «despertar original», «el nuevo despertar», «el libre despertar», «el correcto despertar», etcétera, [«las causas y condiciones del tiempo real»] nunca pueden reflejarse. El «justamente reflejar» no está conectado con el sujeto que refleja o el objeto de la reflexión y no debería ser equiparado con la reflexión correcta, la reflexión incorrecta y similares: es «justamente la reflexión» aquí y ahora. Puesto que es «justamente la reflexión» aquí y ahora, está más allá de la reflexión subjetiva y está más allá de la reflexión objetiva. Es la unicidad del «tiempo real y las causas y condiciones» en sí; es la trascendencia de las «causas y condiciones»; es la naturaleza

búdica en sí misma –la naturaleza búdica liberada de su propia sustancia–; es el Buddha como el Buddha mismo y es la función natural como la función natural en sí misma. Gente de muchas épocas, desde el pasado antiguo hasta el presente, ha pensado que las palabras «cuando el momento ha llegado [...]» tratan sobre esperar durante un tiempo en el futuro a que la naturaleza búdica pueda manifestarse ante nosotros. [Piensan que,] continuando su práctica con esta actitud, de manera natural se encontrarán con el momento en el que la naturaleza búdica se manifieste ante ellos. Dicen que, puesto que el momento no ha llegado, incluso si visitan a un profesor y solicitan el Dharma, e incluso si buscan la verdad y se esfuerzan, [la naturaleza búdica] no se manifiesta ante ellos. Tomando tal visión, regresan en vano al mundo del polvo carmesí²² y miran distraídamente la Vía Láctea. Las personas así pueden ser un grupo de naturalistas no-budistas. Las palabras «queriendo conocer el significado de la naturaleza búdica» significan, por ejemplo, «realmente conocer el significado de la naturaleza búdica justamente aquí y ahora».²³ «Deberíamos justamente reflejar el tiempo real, las causas y condiciones» quiere decir «conoce las causas y las condiciones como el tiempo real, ¡justamente aquí y ahora!». Si quieres conocer esta «naturaleza búdica», recuerda, las «causas y condiciones como tiempo real» son justamente eso. «Cuando el momento ha llegado» quiere decir «¡el momento ya ha llegado! ¿Qué podría dudarse allí?». Incluso si hubiera un momento de duda, lo dejo tal y como es –es la naturaleza búdica regresando a mí–. Recuerda, «el momento que ha llegado» no describe el malgastar cualquier tiempo en vano durante las doce horas: «cuando ha llegado» es como decir «ya ha llegado». Y puesto que «el momento ha llegado», «la naturaleza búdica» no llega. Por tanto, ahora que el momento ha llegado, esta es justamente la manifestación ante nosotros de la naturaleza búdica, cuya verdad, en otras palabras, es autoevidente. En resumen, nunca ha habido ningún momento en el que no hubiera llegado ningún momento, ni ninguna naturaleza búdica que no fuera la naturaleza búdica manifestándose ante nosotros.

[19] El décimo segundo patriarca, el Venerable Aśvaghōṣa, proclamando el océano de la naturaleza búdica al décimo tercer patriarca,²⁴ dice:

*Las montañas, los ríos y la Tierra,
confiando todos en él, son contruidos.
El samādhi y los seis poderes
dependientes de él, se manifiestan.²⁵*

Por tanto, estas montañas, ríos y Tierra son todos el océano de la naturaleza búdica. En cuanto al significado de «confiando todos en ella, son contruidos», justamente el instante de la construcción misma es las montañas, los ríos y la Tierra. Él ha dicho en realidad «todo es construido confiando en ella»; recuerda, la forma concreta del océano de la naturaleza búdica es así: nunca debería relacionarse con el interior, el exterior y el medio. Siendo esto así, mirar las montañas y los ríos es mirar la naturaleza búdica, y mirar la naturaleza búdica es mirar la mandíbula de un mono y el hocico de un caballo. Entendemos, y trascendemos el entendimiento, que «confiando todos» quiere decir confianza total y confianza en la totalidad.²⁶ «El *samādhi* y los seis poderes se manifiestan dependiendo de esto». Recuerda, la manifestación, la llegada al presente, de los diversos estados del *samādhi* está en el mismo estado de «confiando todos en la naturaleza búdica». La «dependencia de esto» y la no-dependencia de esto, de los seis poderes al completo, están en el estado de «confiando todos en la naturaleza búdica». «Los seis poderes místicos» no son simplemente los seis poderes místicos mencionados en los sutras Āgama.²⁷ «Seis» describe «tres y tres delante, y tres y tres detrás»²⁸ como los seis poderes místicos de las *pāramitās*.²⁹ De manera que no investigues los seis poderes místicos como «claros, claros son los cientos de cosas; clara, clara es la voluntad de los patriarcas budistas».³⁰ Incluso aunque los seis poderes místicos nos retengan, todavía son gobernados por el océano de la naturaleza búdica.

[22] El Quinto Patriarca, el Maestro Zen Daiman,³¹ es un hombre de Obai, en el distrito de Kishu.³² Nacido sin un padre, realiza la verdad de niño. Después de aquello se convierte en «aquel que practica la verdad plantando pinos». Originalmente, planta pinos en la montaña Seizan, en el distrito de Kishu. El Cuarto Patriarca pasa de visita y le dice al practicante: «Me gustaría transmitirme el Dharma, pero eres ya demasiado viejo. Si regresas [a este

mundo] te esperaré». El Maestro [Daiman] asiente. Finalmente es concebido en el útero de una hija de la familia Shu, quien, según cuenta la historia, abandona [al niño] en las sucias aguas de un puerto. Un ser místico le protege y ningún mal le llega durante siete días. Después [la familia] recupera [al niño] y cuida de él. Cuando el chico alcanza los siete años de edad, en una calle de Obai se encuentra con el Cuarto Patriarca, el Maestro Zen Daii.³³ El patriarca ve que, aunque es solo un pequeño niño, el maestro tiene un cráneo con una forma excepcional y no es un niño común. Cuando el patriarca se encuentra con él, le pregunta: «¿Cuál es tu nombre?».

El maestro responde: «Tengo un nombre, pero no es un nombre común».

El patriarca dice: «¿Qué nombre es ese?».

El maestro responde: «Es la naturaleza búdica».

El patriarca dice: «Tú estás sin la naturaleza búdica».

El maestro contesta: «La naturaleza búdica es la vacuidad; por tanto la llamamos estar sin».

El [Cuarto] Patriarca reconoce que es un recipiente del Dharma y lo convierte en monje encargado. Más tarde [el Cuarto Patriarca] le transmite el tesoro del verdadero ojo del Dharma. [El Quinto Patriarca] vive en la Montaña Este de Obai, promoviendo fuertemente las profundas costumbres.

[25] Así, cuando investigamos exhaustivamente las palabras de estos maestros ancestrales, hay un sentido en el decir del Cuarto Patriarca: «¿Cuál es tu nombre?».³⁴ En el pasado había gente [descrita como] «una persona del país "Qué"» y había nombres [descritos como] «un nombre "Qué"» —[una persona] indicaba a otra: «¡;Tu nombre es Qué!»—.³⁵ Era como decir, por ejemplo, «yo soy así y tú también eres así».³⁶

El Quinto Patriarca dice: «Tengo un nombre, pero no es un nombre común». En otras palabras, «Existencia es justamente el nombre»³⁷ — no un nombre común, pues un nombre común no es correcto para la «existencia aquí y ahora».³⁸

En las palabras del Cuarto Patriarca «¿Qué nombre es ese?»,³⁹ «Qué» significa «esto», y ha tratado «esto» como «Qué», el cual es un nombre. La realización de «Qué» está basada en «esto», y la realización de «esto» es la función de «Qué». El «nombre» es «esto» y es «Qué». Lo convertimos en té de artemisa, lo convertimos en té verde, y lo convertimos en el té y las comidas de cada día.

El Quinto Patriarca dice: «Es la naturaleza búdica». El asunto aquí es que «esto» es «la naturaleza búdica». Puesto que es «Qué», está en el estado de *buddha*. ¿Cómo podría la investigación de «esto» haberse limitado a llamarlo «Qué»? Incluso cuando «esto» no es correcto,⁴⁰ ya es «la naturaleza búdica». En consecuencia, «esto» es «Qué» y es *buddha*; y al mismo tiempo, cuando se ha vuelto libre y ha sido descubierto, siempre es un «nombre». Un nombre así es Shu. Pero no es recibido de un padre, no es recibido de un abuelo y no es la duplicación del apellido de la madre. ¿Cómo podría equipararse con un espectador?⁴¹

El Cuarto Patriarca dice: «Tú estás sin la naturaleza búdica». Estas palabras proclaman que «tú no eres cualquiera, y dejo [tu nombre] en tus manos, pero, estando sin, ¡tú eres la naturaleza búdica!».⁴² Recuerda lo siguiente y apréndelo: ¿en qué momento del presente podemos estar «sin» «la naturaleza búdica»? ¿Es que al comenzar la vida budista⁴³ estamos «sin» «la naturaleza búdica»? ¿Es que en el estado ascendente de *buddha* estamos «sin» «la naturaleza búdica»? ¡No evites la clarificación de las siete direcciones y no busques a tientas la realización de las ocho direcciones! «Estar sin la naturaleza búdica» puede aprenderse, por ejemplo, como un instante del *samādhi*. Deberíamos preguntar y deberíamos aseverar, si cuando la naturaleza búdica se convierte en *buddha* está «sin la naturaleza búdica», y si cuando la naturaleza búdica establece por primera vez la mente está «sin la naturaleza búdica». Deberíamos hacer que los pilares exteriores se lo preguntaran, se lo deberíamos preguntar a los pilares exteriores y deberíamos hacer que la naturaleza búdica se hiciera esta pregunta. En consecuencia, las palabras «estar sin la naturaleza búdica» pueden escucharse viniendo de la distante habitación del Cuarto Patriarca. Son vistas y oídas en Obai, son

difundidas a través de todo el distrito de Joshu y son exaltadas en [la montaña] Daii.⁴⁴ Debemos indefectiblemente aplicarnos en las palabras «estar sin la naturaleza búdica». No vaciles. Aunque deberíamos trazar una idea general del «estar sin la naturaleza búdica», ello tiene la norma que es «Qué», el tiempo real que es «tú», la dedicación al instante que es «esto» y el nombre, común a todos, que es «Shu»: es la búsqueda directa en sí misma.

El Quinto Patriarca dice: «La naturaleza búdica es la vacuidad;⁴⁵ por tanto la llamamos estar sin».⁴⁶ Esto expresa claramente que la «vacuidad» no es la inexistencia.⁴⁷ Para expresar que la naturaleza búdica es la vacuidad, no decimos que sea medio *kin* y no decimos que sea ocho *ryos*,⁴⁸ sino que utilizamos las palabras «estar sin». No la llamamos «vacuidad» porque esté vacía y no la llamamos «estar sin» porque no exista; puesto que la naturaleza búdica es el vacío, la llamamos «estar sin».⁴⁹ Así que los ejemplos verdaderos de «estar sin» son la norma para expresar la «vacuidad», y la «vacuidad» tiene el poder de expresar el «estar sin». Esta vacuidad está más allá de la vacuidad de «la materia es justamente la vacuidad».⁵⁰ [Al mismo tiempo,] «la materia es justamente la vacuidad» no describe ni que la materia sea convertida en vacuidad ni que la vacuidad sea dividida para producir la materia. Ello puede describir la vacuidad en la cual la vacuidad es justamente la vacuidad. «La vacuidad en la cual la vacuidad es justamente la vacuidad» describe «una piedra en el vacío».⁵¹ Siendo esto así, el Cuarto Patriarca y el Quinto Patriarca plantean cuestiones y hacen aseveraciones sobre la naturaleza búdica estando sin, sobre la naturaleza búdica como vacuidad y sobre la naturaleza búdica como existencia.

[31] Cuando el Sexto Patriarca de China, el Maestro Zen Daikan de la montaña Sokeizan,⁵² visita por primera vez Obaizan, el Quinto Patriarca,⁵³ según cuenta la historia, le pregunta: «¿De dónde eres?».

El Sexto Patriarca dice: «Soy un hombre del sur de los Picos».⁵⁴

El Quinto Patriarca dice: «¿Qué pretendes conseguir viniendo aquí?».

El Sexto Patriarca dice: «Quiero convertirme en un *buddha*».

El Quinto Patriarca dice: «Un hombre del sur de los Picos está sin la naturaleza búdica. ¿Cómo podrías esperar convertirte en un *buddha*?».⁵⁵

[32] Estas palabras «un hombre del sur de los Picos está sin la naturaleza búdica» no significan que un hombre del sur de los Picos no tenga la naturaleza búdica, y no significan que un hombre del sur de los Picos tenga la naturaleza búdica. Significan que el hombre del sur de los Picos, estando sin, es la naturaleza búdica. «¿Cómo podrías esperar convertirte en un *buddha*?» significa «¿qué clase de conversión en un *buddha* estás esperando?». Generalmente, los maestros pasados que han clarificado la verdad de la naturaleza búdica son pocos. Ella está más allá de los sutras Āgama y no puede ser conocida por los profesores de los sutras y los comentarios: es transmitida de uno-a-uno únicamente por los descendientes del Patriarca Budista. La verdad de la naturaleza búdica es que no estamos dotados con la naturaleza búdica antes de que realicemos el estado de *buddha*; estamos dotados con ella después de la realización del estado de *buddha*. La naturaleza búdica y la realización de *buddha* inevitablemente experimentan juntas el mismo estado. Deberíamos investigar y considerar a fondo esta verdad. Deberíamos considerarla y aprenderla en la práctica durante veinte o treinta años. No es comprendida por [los *bodhisattvas*] en los diez estadios sagrados o los tres estadios hábiles. Decir «los seres vivos tienen la naturaleza búdica» o «los seres vivos están sin la naturaleza búdica» es esta verdad. Aprender en la práctica que [la naturaleza búdica] es algo que está presente después de la realización de *buddha* es acertado y cierto. [La enseñanza] que no se aprende así no es el Dharma del Buddha. Sin ser aprendida así, el Dharma del Buddha no podría habernos alcanzado hoy. Sin clarificar esta verdad no clarificamos, ni vemos, ni escuchamos, la realización de *buddha*. Esto es por lo que el Quinto Patriarca, al enseñar al otro, le dice: «La gente⁵⁶ del sur de los Picos, estando sin, es la naturaleza búdica».⁵⁷ Cuando nos encontramos por primera vez con el Buddha y escuchamos el Dharma, [la enseñanza] que es difícil de recibir y difícil de escuchar es «los seres vivos, estando sin, son la naturaleza búdica». En «a veces siguiendo a [buenos] consejeros y a veces siguiendo a los sutras», lo que deberíamos agradecer es escuchar «los seres vivos, estando sin, son la naturaleza búdica». Aquellos que no están satisfechos con ver, escuchar, realizar y conocer que «todos los seres vivos, estando sin, son la naturaleza búdica», nunca han visto, escuchado, realizado o conocido la naturaleza búdica. Cuando el Sexto Patriarca formalmente

busca convertirse en un *buddha*, el Quinto Patriarca puede hacer que el Sexto Patriarca se convierta en un *buddha* –sin otra expresión y sin otro medio hábil– justamente diciendo «un hombre del sur de los Picos, estando sin, es la naturaleza búdica». Recuerda, decir y escuchar las palabras «estar sin la naturaleza búdica» es el camino directo para convertirse en un *buddha*. En resumen, justo en el instante de «estar sin la naturaleza búdica», nos convertimos en un *buddha* inmediatamente. Aquellos que no han visto, ni escuchado, ni expresado «estar sin la naturaleza búdica» no se han convertido en un *buddha*.

[35] El Sexto Patriarca dice:⁵⁸ «La gente tiene sur y norte, pero la naturaleza búdica está sin sur ni norte». Deberíamos tomar esta expresión y hacer el esfuerzo de adentrarnos en las palabras. Deberíamos reflexionar sobre las palabras «sur y norte» con la mente desnuda. Las palabras de la expresión de la verdad del Sexto Patriarca tienen sentido por sí mismas: incluyen el punto de vista de que «la gente se convierte en un *buddha*, pero la naturaleza búdica no puede convertirse en un *buddha*» –¿reconoce el Sexto Patriarca esto, o no?–. Recibiendo una fracción del superlativo poder de la restricción⁵⁹ presente en la expresión de la verdad «estar sin la naturaleza búdica», tal y como es expresada por el Cuarto Patriarca y el Quinto Patriarca, el Buddha Kāśyapa y el Buddha Śākyamuni y otros *buddhas*, al convertirse en un *buddha* y al proclamar el Dharma, poseen la habilidad de expresar «tener completamente la naturaleza búdica». ¿Cómo podría el «tener» o el «tener completamente» no recibir el Dharma del «estar sin» en el cual no hay «estar sin»? Por tanto, las palabras «estar sin la naturaleza búdica» pueden escucharse viniendo de las lejanas habitaciones del Cuarto Patriarca y el Quinto Patriarca. En este momento, si el Sexto Patriarca fuera tal persona, se esforzaría en considerar estas palabras «estar sin la naturaleza búdica». Apartando por un momento el «estar sin» del «tener y estar sin», debería preguntar: «¿Qué es justamente la naturaleza búdica?». Debería indagar: «¿Qué cosa concreta es la naturaleza búdica?». Las personas de hoy, cuando han oído hablar de la naturaleza búdica, tampoco preguntan: «¿Qué es la naturaleza búdica?». Parecen solo tratar el significado de la existencia de la naturaleza búdica, la inexistencia, etcétera. Esto es demasiado apresurado. En

resumen, el «estar sin» que pertenece a diversas negaciones de la existencia debería ser estudiado bajo el «estar sin» del «estar sin la naturaleza búdica». Deberíamos examinar cuidadosamente dos y tres veces, durante largas eras, las palabras del Sexto Patriarca: «La gente tiene sur y norte, pero la naturaleza búdica está sin sur ni norte». El poder puede estar presente justamente en el tamiz.⁶⁰ Deberíamos asumir tranquilamente y dejar marchar las palabras del Sexto Patriarca «la gente tiene sur y norte, pero la naturaleza búdica está sin sur ni norte». La gente ignorante piensa: «El mundo humano tiene sur y norte porque está obstaculizado por la sustancia física, mientras que la naturaleza búdica, estando vacía y disoluta, está más allá de la discusión de sur y norte». Aquellos que suponen que el Sexto Patriarca dijo esto pueden ser tontos impotentes. Desechando esta comprensión errónea, deberíamos proceder directamente con la práctica diligente.

[38] El Sexto Patriarca proclama al discípulo Gyosho:⁶¹ «Aquello sin constancia es la naturaleza búdica. Aquello que tiene constancia es la mente que divide todos los *dharma*s en buenos y malos».⁶²

«Aquello sin constancia»⁶³ expresado por el Sexto Patriarca está más allá de la suposición de los no-budistas, los dos vehículos y similares. Los patriarcas fundadores y los últimos vástagos de los no-budistas y los dos vehículos no tienen constancia, aunque no puedan perfectamente realizarlo. Por tanto, cuando «aquello sin constancia» proclama, practica y experimenta por sí mismo «aquello sin constancia», todo puede ser «aquello sin constancia». Si la gente puede salvarse ahora mediante la manifestación de nuestro propio cuerpo, manifestamos inmediatamente nuestro propio cuerpo y proclamamos para ellos el Dharma.⁶⁴ Esta es la naturaleza búdica. Además, puede ser a veces la manifestación de un gran cuerpo del Dharma y a veces la manifestación de un pequeño cuerpo del Dharma. Cada día⁶⁵ los santos son «aquello sin constancia» y cada día los plebeyos están «sin constancia». La idea de que los plebeyos comunes y los santos no puedan ser la naturaleza búdica puede ser una visión torpe de pensamiento pequeño y una visión estrecha del intelecto. «*Buddha*» es un trozo de cuerpo, y «naturaleza» es un trozo de acción.⁶⁶ Sobre esta base, el Sexto Patriarca dice: «Aquello sin constancia es la naturaleza búdica». «Lo constante» es

lo permanente. El significado de «lo permanente» es el siguiente: incluso aunque lo convirtamos en el sujeto que separa y lo transformemos en el objeto separado, puesto que no está necesariamente conectado a las huellas del ir y venir, eso es «lo constante».⁶⁷ En resumen, «aquello sin constancia» de la hierba, los árboles y los bosques es justamente la naturaleza búdica; y «aquello sin constancia» del cuerpo-y-mente de un ser humano es la naturaleza búdica en sí misma. Las tierras nacionales y las montañas y ríos son «aquello sin constancia» puesto que son la naturaleza búdica. La verdad de *anuttara samyaksambodhi*, puesto que es la naturaleza búdica, es «aquello sin constancia». El gran estado del *parinirvāna*, puesto que es «aquello sin constancia», es la naturaleza búdica. Las diversas personas de las pequeñas visiones de los dos vehículos, junto con los eruditos del Tripitaka que enseñan los sutras y comentarios y similares, podrían quedarse atónitas, dubitativas y temerosas por estas palabras del Sexto Patriarca. Si se quedan atónitas o dubitativas, son demonios y no-budistas.

[42] El décimo cuarto patriarca, el Venerable Ryuju, llamado Nāgārjuna⁶⁸ en sánscrito, y llamado Ryuju, Ryusho o Ryumo en chino,⁶⁹ es un hombre del oeste de la India y va al sur de la India. La mayoría de la gente de esa nación cree en el karma para la felicidad. El Venerable proclama para ellos el sutil Dharma. Aquellos que le escuchan se dicen unos a otros: «La cosa más importante en el mundo humano es que la gente posee el karma para la felicidad. Sin embargo, él habla inútilmente sobre la naturaleza búdica. ¿Quién puede ver tal cosa?».

El Venerable dice: «Si queréis realizar la naturaleza búdica, debéis primero deshaceros del orgullo egoísta».

La gente dice: «¿Es la naturaleza búdica grande o pequeña?».

El Venerable dice: «La naturaleza búdica no es grande ni pequeña, no es ancha ni estrecha, no tiene felicidad ni recompensas, no muere ni nace».

Al escuchar estos principios excelentes, cambian todos desde su mente original. Luego el Venerable, desde su asiento, manifiesta su cuerpo libre, el cual se asemeja al círculo perfecto de una luna llena. Todos aquellos reunidos tan solo escuchan el sonido del Dharma; no ven la forma del maestro.

En esa asamblea está el hijo de un hombre rico: Kāṇadeva.⁷⁰ [Este] dice a la asamblea: «¿Sabéis lo que es esta forma, o no?».

Los de la asamblea dicen: «La presente [forma] es algo que nuestros ojos nunca antes han visto, nuestros oídos nunca antes han escuchado, nuestras mentes nunca antes han conocido y nuestros cuerpos nunca antes han experimentado».

Kāṇadeva dice: «Aquí el Venerable está manifestando la forma de la naturaleza búdica para mostrárnosla. ¿Cómo sabemos esto? Puede presumirse que el estado sin forma del *samādhi*⁷¹ recuerda en su aspecto a la luna llena. El significado de la naturaleza búdica es evidente y es transparentemente claro».

Tras estas palabras, el círculo desaparece inmediatamente y [el maestro] se sienta en su sitio. Entonces proclama el siguiente poema:

*[Mi] cuerpo manifiesta la redondez de la luna,
demostrando por estos medios la constitución física de los buddhas.
La proclamación del Dharma no tiene una forma establecida.
La verdadera función está más allá de los sonidos y las visiones.*

[45] Recuerda, la verdadera función real está más allá de la manifestación momentánea de los sonidos y las visiones, y la verdadera proclamación del Dharma no tiene una forma establecida. El Venerable ha proclamado la naturaleza búdica para otros a lo largo y ancho, innumerables veces, y ahora nosotros hemos citado solo uno de tales ejemplos. «Si quieres realizar⁷² la naturaleza búdica, debes primero deshacerte del orgullo egoísta». Deberíamos intuir y confirmar el asunto de esta proclamación sin falta. No es que no haya realización: la realización es justamente «deshacerse del orgullo egoísta». «El egoísmo» no es solo de un tipo. «El orgullo» también tiene muchas vertientes. Asimismo puede haber una miríada de variedades de métodos de «deshacerse», pero son todos «la realización de la naturaleza búdica», la cual deberíamos aprender como la realización a través de los globos oculares y ver⁷³ con los ojos. No relaciones las palabras «la naturaleza búdica no es grande ni pequeña [...]» con aquellas de las personas comunes o de los dos vehículos. Haber pensado parcial y obstinadamente que la naturaleza

búdica debe ser extensa y grande es haber albergado una idea equivocada. Deberíamos considerar, tal y como escuchamos ahora, la verdad que es restringida justamente en el instante presente por la expresión «más allá de lo grande y más allá de lo pequeño», pues somos capaces de utilizar [esta] escucha como una consideración. Ahora escuchemos el poema proclamado por el Venerable, en el cual dice: «Mi cuerpo manifiesta la redondez de la luna, demostrando por estos medios la constitución física de los *buddhas*». Puesto que su «manifestación de un cuerpo» ya ha «demostrado por medios concretos la constitución física de los *buddhas*», ella es «la redondez de la luna». Así que deberíamos aprender toda la extensión, la pequeñez, la cuadratura y la redondez como esta «manifestación de un cuerpo».⁷⁴ Aquellos que se han vuelto cada vez más desconocedores del «cuerpo» y de su «manifestación» no solo son ignorantes de «la redondez de la luna», sino que también son distintos a «la constitución física de los *buddhas*». La gente ignorante piensa que lo que el Venerable llama «la redondez de la luna» es la manifestación de un cuerpo fantásticamente transformado. Esta es la idea equivocada de tipos que no han recibido la transmisión de la verdad del Buddha. ¿En qué lugar y en qué instante podría haber otra manifestación de un cuerpo distinto? Recuerda, en este momento el Venerable está justamente sentado sobre su asiento elevado. El modo en el cual su cuerpo se manifiesta es justamente el mismo que en el caso de cualquier persona sentada aquí ahora. Este cuerpo es justamente «la redondez de la luna» manifestándose. «El cuerpo manifestándose» está más allá de lo cuadrado y lo redondo, más allá de la existencia y la inexistencia, más allá de la invisibilidad y la visibilidad, y más allá de los ochenta y cuatro mil *skandhas*: es justamente el cuerpo manifestándose. «La redondez de la luna» describe la luna de «este lugar es el lugar donde existe algo inefable; ¡defínelo como refinado o defínelo como rudo!». ⁷⁵ Puesto que este cuerpo manifestándose «debe primero deshacerse del orgullo egoísta», no es aquello de Nāgārjuna: es la «constitución física de los *buddhas*». Y puesto que «demuestra por medios concretos»,⁷⁶ pone al descubierto «la constitución física de los *buddhas*». Siendo eso así, la periferia de los *buddhas* es irrelevante. Aunque la naturaleza búdica tenga una «transparente claridad» que «en la forma se asemeje a la luna llena», no se organiza una forma de luna llena.⁷⁷ Además, «la verdadera función»

está más allá de los sonidos y las visiones. «El cuerpo manifestándose» está también más allá del cuerpo visible y más allá del mundo de la agregación. Su apariencia es la misma que aquella del mundo de los agregados, pero es la «demostración por medios concretos»; es «la constitución física de los *buddhas*». Tal es la agregación de la proclamación del Dharma, la cual «no tiene una forma establecida». Cuando aquello que «no tiene forma establecida» se convierte además en «el estado sin forma del *samādhi*», es un «cuerpo manifestándose». La razón por la que aunque la asamblea al completo esté viendo ahora la lejana forma de la luna redonda «los ojos nunca antes la han visto» es que ella es la totalidad de la proclamación del Dharma transformando el instante y es «la manifestación de un cuerpo libre» estando «más allá de los sonidos y las visiones». «La desaparición instantánea»⁷⁸ y la aparición instantánea son el dar un paso adelante y el dar un paso atrás de un círculo.⁷⁹ «Luego, desde su asiento, él manifiesta su cuerpo libre», en cuyo instante justamente «todos aquellos reunidos solo escuchan el sonido del Dharma; no ven la forma del maestro». El legítimo sucesor del Venerable, el Venerable Kāṇadeva, claramente «conoce esto» como la forma de la luna llena, «conoce esto» como la redondez de la luna, «conoce esto» como el cuerpo manifestándose, «conoce esto» como la naturaleza de los *buddhas* y «conoce esto» como la constitución física de los *buddhas*. Aunque muchos entraron en la habitación [del maestro] y sus ollas se llenaron, puede que ninguno se equipare con Kāṇadeva. Kāṇadeva es un venerable [merecedor] de medio asiento,⁸⁰ y es un maestro guía para la orden: una completa autoridad en un asiento auxiliar.⁸¹ Su haber recibido la auténtica transmisión del tesoro del verdadero ojo del Dharma, el supremo y gran Dharma, es similar al caso del Venerable Mahākāśyapa, quien era el asiento principal en el pico del Buitre. Nāgārjuna tuvo muchos discípulos antes de su conversión, cuando pertenecía a las enseñanzas del no-budismo, pero se despidió de todos ellos. Habiéndose convertido en un patriarca budista, Nāgārjuna auténticamente transmite el gran tesoro del ojo del Dharma a Kāṇadeva como el único legítimo sucesor a quien le otorga el Dharma: esta es la transmisión de uno-a-uno de la suprema verdad del Buddha. Sin embargo, [algunos] grupos equivocados de usurpadores a menudo alardean: «También nosotros somos los herederos del Dharma del gran Nāgārjuna». Hacen comentarios y

juntan [sus] interpretaciones, habiendo fingido a menudo la mano del mismo Nāgārjuna. [Estas obras] no son las obras de Nāgārjuna. Los grupos descartados hace tiempo [por el Maestro Nāgārjuna] molestan y confunden a los seres humanos y a los dioses. Los discípulos del Buddha deberían solamente reconocer que [las enseñanzas] no transmitidas por Kāṇadeva no son la verdad de Nāgārjuna. Esta es la confianza correcta y la conclusión correcta, pero muchos aceptan lo que saben que es falso. La ignorancia de los seres vivos que insulta al gran *prajñā* es lamentable y triste.

[52] El Venerable Kāṇadeva, según cuenta la historia, indicando la manifestación del cuerpo del Venerable Nāgārjuna, dice a la asamblea: «Aquí el Venerable está manifestando la forma de la naturaleza búdica para mostrárnosla. ¿Cómo sabemos esto? Se puede suponer que el estado sin forma del *samādhi* recuerda en la forma a la luna llena. El significado de la naturaleza búdica es evidente y transparentemente claro». Entre los sacos de piel del pasado y el presente que han visto y escuchado el Dharma del Buddha que se ha extendido ahora a través de los cielos, a través del mundo humano y a través de los grandes miles de mundos del Dharma, ¿quién ha dicho que un cuerpo manifestando su forma es la naturaleza búdica? A través de los grandes miles de mundos del Dharma solo el Venerable Kāṇadeva lo ha dicho así. Los otros solo dicen que la naturaleza búdica no es vista por los ojos, no es escuchada por los oídos, no es conocida por la mente, etcétera. No saben que el cuerpo manifestándose es la naturaleza búdica; por tanto no lo dicen. El maestro ancestral no les niega [su enseñanza], y sin embargo sus ojos y oídos están cerrados y por ello no pueden verlo ni escucharlo. No habiendo nunca establecido el conocimiento del cuerpo, no pueden comprender [la enseñanza]. Como ven de lejos «el estado sin forma del *samādhi*» cuya «forma recuerda a la luna llena», y como le hacen postraciones, es «algo que sus ojos nunca antes han visto». «El significado de la naturaleza búdica es evidente y transparentemente claro». Así, el estado en el cual el cuerpo se manifiesta proclama que la naturaleza búdica es «transparentemente clara» y es «evidente». Y el estado en el cual la proclamación de la naturaleza búdica es un cuerpo manifestándose es «la demostración, por medios concretos», de «la constitución física de los *buddhas*». ¿Dónde podría haber un *buddha*

o dos *buddhas* que no realizaran como «la constitución física búdica» esta «demostración por medios concretos»?⁸² «La constitución física búdica» es «un cuerpo manifestándose». La naturaleza búdica existe como «un cuerpo manifestándose». Incluso el pensamiento de un *buddha* o el pensamiento de un patriarca, que exprese y comprenda [la naturaleza búdica] como los cuatro elementos y los cinco agregados, es también instantes de «un cuerpo manifestándose». [El Maestro Nāgārjuna] ha dicho de «la constitución física de los *buddhas*»: el mundo de la agregación es un estado así, y todas las virtudes son esta virtud. La virtud búdica es dominar este estado de «un cuerpo manifestándose» y atarlo como una bolsa conclusivamente.⁸³ El ir y venir de todas las incontables e ilimitadas virtudes son instantes particulares de este «cuerpo manifestándose». Pero desde el tiempo de Nāgārjuna y Kāṇadeva, maestro y discípulo, las muchas personas que han hecho la práctica budista por todas las direcciones de los tres países⁸⁴ en las épocas antiguas y en épocas recientes no han dicho nunca nada que pueda igualarse a Nāgārjuna y Kāṇadeva. ¿Cuántos profesores de los sutras, profesores de los comentarios y similares han cometido un grave error más allá de la verdad de los patriarcas budistas? Desde hace mucho tiempo en el gran reino de Song, cuandoquiera que [la gente] ha intentado describir esta historia, ha sido para ellos imposible describirla con el cuerpo, describirla con la mente, describirla en el vacío o describirla en un muro. Pintándola en vano con pinceles, han dibujado sobre el asiento del Dharma un círculo como un espejo redondo y han visto esto como el presente «cuerpo de Nāgārjuna manifestando la redondez de la luna». Mientras las heladas y las flores de varios cientos de años han aparecido y desaparecido, [sus cuadros] han estado intentando formar astillas de metal en los ojos de la gente, pero nadie les ha dicho [que están] equivocados. Es lamentable. Miríadas de asuntos han sido estropeados así. Si alguien entiende que «el cuerpo que manifiesta la redondez de la luna» es un círculo, eso es un caso genuino de pastel de arroz pintado.⁸⁵ Si nos burláramos de tal persona, podríamos morirnos de la risa. Es deplorable que entre la gente laica y los monjes a lo largo de todo el gran reino de Song, ni siquiera uno haya escuchado y comprendido las palabras de Nāgārjuna o penetrado y realizado las palabras de Kāṇadeva. ¿Cuánto menos podrían conocer directamente el estado de «el cuerpo manifestándose»?

Están ciegos a la luna redonda y carecen del estado de la luna llena. Esto se debe a la negligencia al emular a los antiguos y a la deficiencia al venerar a los antiguos. Los *buddhas* del pasado y los *buddhas* recientes deben simplemente experimentar el estado real de «el cuerpo manifestándose» y nunca saborear un pastel de arroz pintado. Recuerda, en la descripción de la imagen de «el cuerpo manifestando la redondez de la luna» debe estar el cuerpo manifestando su forma sobre el asiento del Dharma. [La descripción de] elevar las cejas y guiñar un ojo debería ser honesta y directa. La piel, la carne, los huesos y la médula que son el tesoro del verdadero ojo del Dharma deben inevitablemente estar sentados en el estado de la montaña tranquila. El rostro que se ilumina con una sonrisa debería ser transmitido, puesto que hace a los *buddhas* y hace a los patriarcas.⁸⁶ Si estos cuadros son distintos de la forma de la luna, entonces carecen de «la forma de la realidad»,⁸⁷ no «proclaman el Dharma», no tienen «sonidos ni visiones» y no tienen una «función real». Si buscáramos el estado de «un cuerpo manifestándose» deberíamos pintar «la redondez de la luna», y cuando pintemos «la redondez de la luna» deberíamos pintar de hecho «la redondez de la luna», puesto que «un cuerpo manifestándose» es «la redondez de la luna». Cuando pintemos «la redondez de la luna» deberíamos pintar la forma de «la luna llena» y deberíamos manifestar la forma de «la luna llena».⁸⁸ Sin embargo, [la gente] no describe «un cuerpo manifestándose», no describe «la forma de la luna llena», no pinta «la constitución física de los *buddhas*», no realiza físicamente «la demostración por medios concretos» y no pinta la proclamación del Dharma. Vanamente pintan un pastel de arroz pintado. ¿Qué función tiene [tal cuadro]? Colocándolo inmediatamente frente a los ojos y mirándolo, ¿quién podría llegar directamente al presente y estar saciado y sin hambre? La luna es una forma redonda, y redondo es el estado de «el cuerpo manifestándose». Al aprender la redondez, no la aprendas como [la redondez de] una moneda y no la compares a [la redondez] de un pastel de arroz. «El cuerpo manifestándose» es «la redondez de la luna» y «la forma de la realidad» es la forma de la luna llena. Deberíamos estudiar una moneda y un pastel de arroz como redondos.⁸⁹

[58] Viajando como una nube en los días antiguos, fui al gran reino de Song. Es sobre el otoño del décimo sexto año de Kajo⁹⁰ cuando llego al templo zen Kori, en la montaña Aikuozan.⁹¹ En el muro del corredor oeste veo cuadros de las figuras transformadas de los treinta y tres patriarcas de la India y China. En ese momento no tengo una visión clara [de ellos]. Más tarde, durante el retiro de verano en el primer año de Hogyo,⁹² voy allí de nuevo, y mientras bajo por el corredor con el supervisor de los invitados⁹³ Jokei del oeste de Shoku,⁹⁴ le pregunto: «¿Qué tipo de transformación es esta?». El supervisor de los invitados dice: «Es el cuerpo de Nāgārjuna manifestando la forma de la luna redonda». Al decir esto no tiene agujeros de la nariz en su rostro ni palabras en su voz. Yo digo: «¿Esto realmente parece ser un cuadro de un pastel de arroz!». En esto el supervisor de los invitados se ríe a carcajadas, pero no hay espada en su risa que pueda romper el pastel pintado. Después de eso el supervisor de los invitados y yo comentamos [el cuadro] varias veces, mientras visitamos la sala *śarīra*⁹⁵ y los seis hermosos lugares del templo, pero él ni siquiera es capaz de dudar. La mayoría de los otros monjes que pasan a comentarlo también pierden completamente el asunto. Yo digo: «Intentaré preguntar al abad». En aquel momento el abad es el Maestro Daiko.⁹⁶ El supervisor de los invitados dice: «Él no tiene agujeros de la nariz. No podrá responder. ¿Cómo podría saberlo?». De modo que me abstengo de preguntar al veterano Ko. Aunque el hermano Kei habla así, tampoco él es capaz de comprender. Tampoco otros sacos de piel que escuchan nuestra charla tienen nada que decir. Ni los antiguos ni los recientes presidentes de la mesa del comedor se quedan perplejos al ver [el cuadro], ni lo corrigen. Probablemente, ni ellos mismos podrían pintarlo. El Dharma, en general, no puede representarse. Si vamos a representarlo, deberíamos representarlo directamente. A pesar de todo, ninguno ha pintado nunca «la redondez de la luna» como «un cuerpo manifestándose». En resumen, puesto que [las personas] no despiertan de las visiones y opiniones de que la naturaleza búdica está relacionada con el pensamiento, el sentir, la atención y la realización ahora [descritos], parecen –de acuerdo con las palabras «tener la naturaleza búdica» y de acuerdo con las palabras «estar sin la naturaleza búdica»– haber perdido el límite de la clara comprensión. Pocos incluso aprenden que deberían decir estas palabras. Recuerda, este estado de descuido proviene

de haber detenido su esfuerzo. En medio de los presidentes de la mesa de muchos distritos hay algunos que mueren sin pronunciar una sola vez en su vida la expresión de la verdad «la naturaleza búdica». Algunos dicen que aquellos que escuchan las enseñanzas tratan la naturaleza búdica, pero los monjes de mantos remendados que practican zen no deberían hablar de ello. La gente así son realmente animales. ¿Quiénes son la panda de demonios que busca infiltrarse y profanar la verdad de nuestro *buddha-tathāgata*? ¿Hay tal cosa como «practicar zen» en la verdad del Buddha? Recuerda que en la verdad del Buddha nunca ha habido tal cosa como «escuchar enseñanzas» o «practicar zen».

[62] El Maestro Nacional Saian⁹⁷ del distrito Enkan de Koshu⁹⁸ es un venerable patriarca en el linaje de Baso. Un día proclama a la asamblea: «¡Todos los seres vivos tienen la naturaleza búdica!». ⁹⁹

Estas palabras «todos los seres vivos» deberían ser investigadas inmediatamente. Las acciones, las maneras, las circunstancias y las personalidades de «todos los seres vivos» no son solamente una, y sus visiones son diversas. «La gente común», «los no-budistas», «los tres vehículos», «los cinco vehículos», etcétera, pueden ser individuos concretos. El significado de «todos los seres vivos», tal y como se describe ahora en el budismo, es que todo aquello que tiene mente son «los seres vivos», pues «las mentes» son justamente «seres vivos». Aquellos sin mente pueden ser también «los seres vivos», pues «los seres vivos» son justamente la mente.¹⁰⁰ Así, todas las mentes son «los seres vivos» y todos «los seres vivos» «tienen la naturaleza búdica».¹⁰¹ La hierba, los árboles y las tierras nacionales son la mente en sí misma; puesto que son la mente, son «los seres vivos», y puesto que son «los seres vivos», «tienen la naturaleza búdica». El sol, la luna y las estrellas son la mente en sí misma; puesto que son la mente, son «los seres vivos», y puesto que son «los seres vivos», «tienen la naturaleza búdica». El «tener la naturaleza búdica» del que habla el Maestro Nacional es así. Si no es así, no es el «tener la naturaleza búdica» del cual hablamos en el budismo. El asunto ahora expresado por el Maestro Nacional es solamente que «todos los seres vivos tienen la naturaleza búdica». Aquellos que son absolutamente distintos de «los seres vivos»¹⁰² podrían estar más allá de «tener la

naturaleza búdica». De modo que permitámonos preguntar al Maestro Nacional: «¿Tienen todos los *buddhas* la naturaleza búdica, o no?». Deberíamos preguntarle y ponerle a prueba así. Deberíamos investigar que no dice «todos los seres vivos son la naturaleza búdica en sí misma», sino que dice «todos los seres vivos tienen la naturaleza búdica». Necesita deshacerse del «tener» en «tener la naturaleza búdica». Deshacerse es la única vía de hierro, y la única vía de hierro es la vía de los pájaros.¹⁰³ Por tanto, la naturaleza de todos los *buddhas* posee a los seres vivos. Este principio no solamente dilucida «los seres vivos», sino que también dilucida «la naturaleza búdica». El Maestro Nacional no es golpeado por la realización de [esta] comprensión mientras está expresando la verdad, pero eso no es negar que a su tiempo será golpeado por la realización. Tampoco su expresión de la verdad está hoy sin un significado. Es más, nosotros mismos no siempre comprendemos las verdades con las que estamos dotados, pero aun así los cuatro elementos y los cinco agregados están presentes, y aun así la piel, la carne, los huesos y la médula están presentes. Siendo esto así, hay casos en los cuales las expresiones son expresadas por toda una vida y hay instantes particulares de vida que dependen de su expresión.

[66] El Maestro Zen Daien¹⁰⁴ de la montaña Daiizan proclama un día a la asamblea: «Todos los seres vivos están sin la naturaleza búdica».¹⁰⁵

Entre los seres humanos y los dioses que escuchan esto, están aquellos de grandes hazañas que se regocijan, y no falta gente que se quede asombrada y con dudas. Las palabras proclamadas por Śākyamuni son: «Todos los seres vivos tienen completamente la naturaleza búdica». Las palabras proclamadas por Daii son: «Todos los seres vivos están sin la naturaleza búdica». Puede haber una gran diferencia entre el significado de «tener» y «estar sin» como palabras, y alguno podría dudar qué expresión de la verdad es precisa y cuál no. Pero solo «todos los seres vivos están sin la naturaleza búdica» es la más importante en el budismo. Aunque las palabras de Enkan sobre «tener la naturaleza búdica» parecen estrechar la mano al *buddha* eterno, la situación puede ser un bastón llevado sobre los hombros de dos personas. Ahora, Daii no es así: la situación puede ser el bastón tragándose a las dos personas. Por otra parte, el Maestro Nacional es el discípulo de Baso y

Daii es el discípulo-nieto de Baso. A pesar de todo, el nieto del Dharma es un veterano de la verdad de su maestro-abuelo y el hijo del Dharma es un jovencito de la verdad de su maestro-padre. La conclusión que Daii ahora expresa es que ha visto que «todos los seres vivos están sin la naturaleza búdica» como conclusión. Nunca describe un errado estado nebuloso: posee el estado en el cual está recibiendo y manteniendo así un sutra concreto en su propia casa. Deberíamos tantear más allá: ¿cómo podrían todos los seres vivos ser la naturaleza búdica? ¿Cómo podrían tener la naturaleza búdica? Si alguno tuviera la naturaleza búdica, podrían ser una panda de demonios. Llevando la sábana de un demonio, les gustaría cubrir con ella a todos los seres vivos. Puesto que la naturaleza búdica es justamente la naturaleza búdica, los seres vivos son justamente los seres vivos. Los seres vivos no están originalmente dotados con la naturaleza búdica. Incluso aunque quieran estar dotados [con ella], la cuestión es que la naturaleza búdica no puede comenzar llegándoles. No digas que el señor Zhang bebe sake y el señor Li se emborracha.¹⁰⁶ Si [un ser] fuera a tener «la naturaleza búdica», nunca sería un ser vivo.¹⁰⁷ Y [un estado] en el cual «los seres vivos» están presentes es en el fondo diferente de la naturaleza búdica.¹⁰⁸ Por este motivo, Hyakujo¹⁰⁹ dice: «Proclamar que los seres vivos tienen la naturaleza búdica es insultar a Buddha, Dharma y Sangha. Y proclamar que los seres vivos están sin la naturaleza búdica también es insultar a Buddha, Dharma y Sangha». Así que decir «tienen la naturaleza búdica» y decir «están sin la naturaleza búdica» se convierten ambos en un insulto. Incluso aunque se conviertan en un insulto no deberíamos abstenernos de decirlos. Ahora me gustaría preguntaros, Daii y Hyakujo: «No niego que sea un insulto, pero ¿habéis sido capaces de explicar la naturaleza búdica, o no?». Si son capaces de explicarla, [la explicación] restringirá la explicación en sí misma. Si hay un acto de explicar, experimentará el mismo estado que el acto de escuchar. Además, me gustaría preguntar a Daii: «Aunque hayas expresado la verdad de que "todos los seres están sin la naturaleza búdica", no has dicho que "toda la naturaleza búdica esté sin los seres vivos" y no has dicho que "toda la naturaleza búdica esté sin la naturaleza búdica". Aún más, no has visto nunca ni en sueños que todos los *buddhas* están sin la naturaleza búdica. Permítenos verte intentándolo [de nuevo]».

[71] El Maestro Zen Daichi de la montaña Hyakujozan proclama a la asamblea: «*Buddha* es el vehículo supremo. Es la más alta sabiduría. La verdad de este [estado de] *buddha* establece a la persona. Este *buddha* tiene la naturaleza búdica. Es un profesor guía. Domina el estilo de comportamiento que está libre de obstáculos. Es la sabiduría sin obstáculos. Por tanto, puede utilizar la causa-y-efecto, y es libre en la felicidad y la sabiduría. Se convierte en el carro que lleva la causa-y-efecto. En la vida no está sujeto a la detención por la vida. En la muerte no está sujeto a la detención por la muerte.¹¹⁰ En los cinco agregados es como una puerta abriéndose: no obstaculizado por los cinco agregados, parte y permanece libremente, y se marcha y penetra sin dificultad. Si el estado puede ser así—sin tener en cuenta la categoría relativa, la superioridad o la inferioridad, pues incluso para el cuerpo de una hormiga puede ser así—, entonces este es completamente la pura y sutil tierra, y es lo impensable».¹¹¹

Estas, entonces, son las palabras de Hyakujo. «Los cinco agregados» son el cuerpo inmortal del presente. El instante del presente es «una puerta abriéndose». «Está más allá de ser obstaculizado por los cinco agregados». Cuando utilizamos la vida, no somos detenidos por la vida. Cuando utilizamos la muerte, no somos obstaculizados por la muerte. No seas exagerado en el apego por la vida y no temas irrazonablemente la muerte. Simplemente son el lugar donde existe la naturaleza búdica, y aquellos que son molestados u ofendidos [por ellas] son no-budistas. Afirmar que [la naturaleza búdica] es las diversas circunstancias manifiestas ante nosotros es «dominar el estilo de comportamiento que está libre de obstáculos». Tal es «este *buddha*», que es «el vehículo supremo». El lugar donde este «este *buddha*» existe es «la pura y sutil tierra» en sí misma.

[73] Obaku¹¹² está sentado en la sala del té de Nansen.¹¹³ Nansen pregunta a Obaku: «Si practicamos por igual equilibrio y sabiduría, claramente realizamos la naturaleza búdica. ¿Qué tal es esta teoría?».

Obaku dice: «Durante las doce horas,¹¹⁴ sin depender de una sola cosa, ya la tenemos».

Nansen dice: «Ese no es el punto de vista propio del patriarca,¹¹⁵ ¿no?».

Obaku dice: «No sería tan atrevido [como para decirlo]».

Nansen dice: «Por ahora, no te cobraré el precio de tu soja ni de tu agua, pero ¿qué persona puedo encontrar para que me devuelva el precio de tus sandalias de paja?».¹¹⁶

Entonces, Obaku desiste.¹¹⁷

El asunto de este «practicamos por igual equilibrio y sabiduría» no es que mientras la práctica del equilibrio no obstaculice la práctica de la sabiduría hay una clara realización de la naturaleza búdica en su práctica por igual.¹¹⁸ [La cuestión es que] en el estado de claramente realizar la naturaleza búdica hay [una] práctica, la cual es la práctica por igual del equilibrio y la sabiduría.¹¹⁹ [Nansen] dice: «¿Qué tal es esta teoría?». Esto puede ser lo mismo que, por ejemplo, decir: «¿De quién es la acción de realizar claramente la naturaleza búdica?».¹²⁰ Decir «la práctica por igual de la naturaleza búdica»¹²¹ claramente realiza la naturaleza búdica: ¿qué tal es esta teoría?» también sería una expresión de la verdad. Obaku dice: «Las doce horas no dependen de una sola cosa». El asunto aquí es que aunque «la realidad de las doce horas»¹²² se sitúe en «la realidad de las doce horas», está «más allá de la dependencia». Puesto que el estado de «no depender de una sola cosa» es «la realidad de las doce horas», la naturaleza búdica está claramente realizada. ¿Como la llegada de qué instante, y como la existencia de qué tierra nacional, deberíamos ver esta «realidad de las doce horas»? ¿Deben ser «las doce horas» ahora mencionadas «las doce horas» del mundo humano? ¿Existen «las doce horas» en lugares muy lejanos? ¿Acaban de venir temporalmente a nosotros «las doce horas» de un mundo de plata blanca? Tanto si son de esta tierra como si son de otros mundos, están «más allá de la dependencia». Ya son la «realidad de las doce horas», y [por tanto] pueden estar «más allá de la dependencia». Decir «ese no es el punto de vista propio del patriarca, ¿no?» es como decir «tú no dices que este sea [tu] punto de vista, ¿verdad?».¹²³ Aunque [Nansen] dice «¿es el punto de vista propio del patriarca?», [Obaku] no puede girar su cabeza [hacia Nansen] y decir «es el mío», porque, aunque eso sea perfectamente adecuado para él, no es el de Obaku, Obaku no siempre es solamente él mismo y «el punto de vista del patriarca» es el estado de «ser revelado en la completa claridad».¹²⁴ Obaku dice: «No sería tan atrevido». En la tierra de Song cuando se te pregunta sobre una habilidad que posees, puedes decir las palabras «no sería

tan atrevido» para sugerir que la habilidad es [tu propia] habilidad. Así que la expresión «no sería tan atrevido» no es falta de confianza. No deberíamos suponer que esta expresión significa lo que dice. Aunque el punto de vista del patriarca sea el patriarca en sí, aunque el punto de vista del patriarca sea Obaku en sí, al expresarse no debería ser tan atrevido. El estado puede ser un búfalo de agua alzándose y mugiendo. Hablar en este estado es el habla. También deberíamos intentar expresar, en otra habla que sea habla, el principio que expresa [Obaku]. Nansen dice: «Por ahora, no te cobraré el precio de tu soja ni de tu agua, pero ¿qué persona puedo encontrar para que me devuelva el precio de tus sandalias de paja?». En otras palabras: «Por un momento dejemos a un lado el precio de tu caldo, pero ¿a quién puedo encontrar para que me devuelva el precio de tus sandalias de paja?». ¹²⁵ Deberíamos agotar una vida tras otra investigando la intención de estas palabras. Deberíamos aplicar la mente e investigar diligentemente por qué no está ahora interesado en el precio de la soja ni del agua. ¹²⁶ ¿Por qué está interesado en el precio de las sandalias de paja, [como queriendo decir] «en tus años y meses de caminante, ¿cuántas sandalias de paja has pisado?». Ahora [Obaku] pudiera decir: «¡Nunca me he colocado mis sandalias sin haber pagado el precio!». O pudiera decir: «Dos o tres pares». Estas podrían ser sus expresiones de la verdad, y estas podrían ser sus intenciones. [Pero] «entonces, Obaku desiste». Esto es desistir. No es ni detenerse por no estar seguro [de uno mismo] ni detenerse por no confirmar [lo otro]: un monje de verdaderos colores no es así. Recuerda, hay palabras al desistir, como hay espadas en la risa. [El estado de Obaku] es la naturaleza búdica realizando claramente la satisfacción por las gachas de la mañana y la satisfacción por el arroz del mediodía.

[79] Citando esta historia, Isan ¹²⁷ pregunta a Kyozan: ¹²⁸ «Obaku no puede defenderse de Nansen, ¿no?».

Kyozan dice: «Eso no es así. Deberíamos saber que Obaku tiene recursos [suficientes] como para atrapar un tigre».

Isan dice: «¡El punto de vista del discípulo se ha hecho tan excelente como esto!».

Las palabras de Daii significan: «¿Era Obaku, en los días antiguos, incapaz de resistir a Nansen?». Kyozan dice que Obaku tiene recursos

[suficientes] como para atrapar un tigre. Siendo ya capaz de atrapar un tigre, podría acariciar la cabeza del tigre.¹²⁹ Atrapar un tigre y acariciar un tigre es ir entre seres extraños.¹³⁰ ¿Es claramente realizar la naturaleza búdica el abrir un ojo? ¿O es la clara realización de la naturaleza búdica la pérdida de un ojo? ¡Habla inmediatamente! ¡Habla inmediatamente! «¡El punto de vista de la naturaleza búdica se ha hecho tan excelente como esto!». Por esta razón, la mitad de las cosas y las cosas completas están «más allá de la dependencia», cien mil cosas están «más allá de la dependencia» y cien mil horas están «más allá de la dependencia».

Y por este motivo, yo digo:

*Las trampas son una unidad.*¹³¹

*El tiempo real son las doce*¹³² [concretas].

*La dependencia y el estado más allá de la dependencia
son como las enredaderas adheridas a un árbol.*¹³³

*La realidad del universo y todo el universo en sí
son finalmente anteriores a la aparición de las palabras.*

[82] Un monje pregunta al Gran Maestro Shinsai¹³⁴ de Joshu: «¿Tiene incluso un perro la naturaleza búdica, o no?».¹³⁵

Deberíamos clarificar el significado de esta cuestión. «Un perro» es un perro.¹³⁶ La pregunta no cuestiona si la naturaleza búdica puede o no existir en un perro: cuestiona si incluso un hombre de hierro aprende la verdad.¹³⁷ Pasar por encima de tal mano envenenada¹³⁸ puede ser un asunto para arrepentirse profundamente, y al mismo tiempo la escena recuerda el encuentro, después de treinta años, con «la mitad de una persona sagrada».¹³⁹

Joshu dice: «Está sin».¹⁴⁰ Cuando escuchamos esta expresión, hay caminos concretos por los cuales aprenderla: el «estar sin» con el cual la naturaleza búdica se describe a sí misma puede ser expresado así, el «no tener» que describe al perro en sí mismo puede ser expresado así y el «no hay nada» exclamado por un espectador puede ser expresado así.¹⁴¹ Puede llegar un día en el que este «estar sin» simplemente se convierta en la molienda de una piedra.¹⁴²

El monje dice: «Todos los seres vivos tienen completamente la naturaleza búdica. ¿Por qué el perro está sin ella?». La intención aquí es la siguiente: «si ningún ser vivo existiera, entonces la naturaleza búdica no existiría y el perro no existiría. ¿Qué te parece este asunto? ¿Por qué debería la naturaleza búdica del perro depender de la "inexistencia"?».

Joshu dice: «Porque tiene conciencia kármica».¹⁴³ La intención de esta expresión es que incluso aunque «la razón por la que existe» es la «conciencia kármica» y «tener conciencia kármica» es «la razón por la que existe»,¹⁴⁴ el perro está sin nada y la naturaleza búdica está sin nada. La «conciencia kármica» nunca comprende intelectualmente lo que es el perro, de modo que ¿cómo podría el perro encontrarse con la naturaleza búdica? Si desechamos la dualidad o tomamos ambos lados, el estado es justamente la labor constante de la «conciencia kármica».

[85] Un monje le pregunta a Joshu: «¿Existe la naturaleza búdica incluso en un perro, o no?». ¹⁴⁵ Esta pregunta puede ser el hecho de que este monje sea capaz de resistir a Joshu. Así, afirmaciones y preguntas sobre la naturaleza búdica son el té y las comidas de cada día de los patriarcas budistas.

Joshu dice: «Existe».¹⁴⁶ La situación de este «existe» está más allá de la «existencia» de los profesores de los comentarios escolásticos y similares, y más allá de la «existencia» dogmática de la Escuela de la Existencia.¹⁴⁷ Deberíamos avanzar y aprender la existencia del Buddha. La existencia del Buddha es el «existe» de Joshu. El «existe» de Joshu es «el perro existe», y «el perro existe» es «la naturaleza búdica existe».

El monje dice: «Ya existe –luego, ¿por qué penetra a la fuerza este concreto saco de piel?–». Esta expresión de la verdad del monje plantea la pregunta de si ella es la existencia presente, si es la existencia pasada o si es la «existencia ya»;¹⁴⁸ y aunque la «existencia ya» se pareciera a otras «existencias», la «existencia ya» está sola. ¿Necesita la «existencia ya» forzar su camino hacia dentro? ¿O no necesita la «existencia ya» forzar su camino hacia dentro?¹⁴⁹ La acción de «penetrar a la fuerza este concreto saco de piel» no alberga inútiles consideraciones imprudentes.

Joshu dice: «¡Porque a sabiendas comete una violación deliberada!». Como un dicho secular, estas palabras se han extendido durante mucho

tiempo por las calles, pero ahora son la expresión de la verdad de Joshu. Lo que comentan es una violación deliberada. Aquellos que no dudan de esta expresión de la verdad pueden ser pocos. La presente palabra «penetrar» es difícil de comprender. Al mismo tiempo, la palabra «penetrar» es en sí innecesaria.¹⁵⁰ Además, «si quisiéramos conocer a la persona inmortal de la choza, ¿cómo podríamos salir de este concreto saco de piel aquí y ahora?».¹⁵¹ Incluso si «la persona inmortal» es alguien, ¿en qué momento [es necesario decir] «¡no salgas de tu saco de piel!»? Una «violación deliberada» no siempre es «penetrar dentro de un saco de piel», y «haber penetrado a la fuerza un saco de piel concreto» no siempre es «cometer a sabiendas una violación deliberada». Debido al «saber», puede haber «una violación deliberada». Recuerda, esta «violación deliberada» puede contener la acción de liberarse del cuerpo —esto se expresa como «penetrar a la fuerza»—. La acción de liberarse del cuerpo, justamente en el instante de la contención, contiene al sí mismo y contiene a otra gente. Al mismo tiempo, nunca te quejes de que sea imposible evitar ser «una persona delante de un burro y detrás de un caballo».¹⁵² Aún más, el patriarca fundador Ungo¹⁵³ dice: «Incluso haber aprendido asuntos en la periferia del Dharma del Buddha es haber adoptado ya un enfoque erróneo».¹⁵⁴ Siendo esto así, aunque hayamos estado cometiendo el error durante mucho tiempo —el cual se ha intensificado a lo largo de los días y se ha intensificado a lo largo de los meses— de medio aprender asuntos en la periferia del Dharma del Buddha, este puede ser el estado del perro que ha penetrado a la fuerza un saco de piel concreto. Aunque a sabiendas cometa una violación deliberada, tiene la naturaleza búdica.

[89] En la orden del Maestro Chosha Keishin,¹⁵⁵ el oficial del gobierno Jiku¹⁵⁶ pregunta: «Una lombriz se ha cortado en dos, y ambas partes —cada una de las dos— se mueven. Me pregunto en cuál de las partes está la naturaleza búdica».

El maestro dice: «No te dejes engañar».

El oficial dice: «¿Qué deberíamos pensar de su movimiento?».

El maestro dice: «Solo que el viento y el fuego no se han disipado».¹⁵⁷

Ahora, cuando el oficial dice «una lombriz se ha cortado en dos», ¿ha llegado a la conclusión de que antes de ser cortada era una? En la vida diaria

de los patriarcas budistas el estado no es así. Una lombriz no es originalmente una, y cuando una lombriz se ha cortado no es dos. Debemos esforzarnos en aprender en la práctica el significado de las palabras uno y dos. Él dice: «Las dos partes juntas¹⁵⁸ se están moviendo». ¿Ha entendido que las dos partes son una unidad antes de ser cortadas, o ha entendido que el estado ascendente de *buddha* es una unidad? Independientemente de si el oficial comprende las palabras «dos partes» o no, no deberíamos desestimar las palabras. ¿Es que las dos partes que se han separado son hechas en una unidad y a partir de entonces existe una unidad? Al describir el movimiento dice «ambas [partes] se mueven». [Aunque] «el equilibrio la mueva y la sabiduría la saque»,¹⁵⁹ puede ser que ambas [partes] sean el movimiento. «Me pregunto en cuál de las partes está la naturaleza búdica». Esto puede expresarse [como] «la naturaleza búdica se ha cortado en dos. Me pregunto en cuál de las partes está la lombriz». Deberíamos clarificar esta expresión de la verdad detalladamente. Decir «cada una de las dos partes se mueve. ¿En cuál de las partes está la naturaleza búdica?» ¿significa que si ambas se están moviendo, son inadecuadas como ubicación para la naturaleza búdica? ¿Significa que si ambas se están moviendo, aunque el movimiento tenga lugar en ambas, la ubicación de la naturaleza búdica debe estar en una o en la otra de ellas? El maestro dice: «No te dejes engañar». ¿Cuál podría ser su intención aquí? Él dice: «No te dejes engañar». Siendo eso así, ¿quiere decir que cuando las dos partes se están moviendo están sin engaño, o más allá del engaño? ¿O simplemente quiere decir que la naturaleza búdica está sin engaño? Deberíamos también investigar si está simplemente diciendo «¡no hay engaños!», sin referirse a la discusión de la naturaleza búdica y sin referirse a la discusión de las dos partes. Las palabras «¿qué deberíamos pensar de su movimiento?», ¿dicen que, puesto que se están moviendo, una capa extra de la naturaleza búdica debería colocarse sobre ellas? ¿O aseveran las palabras que puesto que se están moviendo están más allá de la naturaleza búdica? Decir «el viento y el fuego no se han disipado» puede hacer que la naturaleza búdica se manifieste. ¿Deberíamos verlo como la naturaleza búdica? ¿Deberíamos verlo como el viento y el fuego? No deberíamos decir que ambos, la naturaleza búdica y el viento-y-el-fuego, aparecen juntos, y no deberíamos decir que cuando uno aparece el otro no aparece. No

deberíamos decir que el viento y el fuego son justamente la naturaleza búdica. Por tanto, Chosha no dice «una lombriz tiene la naturaleza búdica» y no dice «una lombriz está sin la naturaleza búdica». Tan solo dice «no te dejes engañar» y dice «el viento y el fuego no se han disipado». Para profundizar en el vigoroso estado de la naturaleza búdica, deberíamos utilizar las palabras de Chosha como la norma. Deberíamos considerar tranquilamente las palabras «el viento y el fuego no se han disipado». ¿Qué clase de verdad está presente en las palabras «no se han disipado»? ¿Dice «no se han disipado» para expresar que el viento y el fuego se han acumulado pero todavía no ha llegado el momento en que se dispersen? Eso no podría ser así.¹⁶⁰ «El viento y el fuego no se han disipado» es un *buddha* proclamando el Dharma, y «el viento y el fuego no-disipados» son el Dharma proclamando a un *buddha*. Por ejemplo, un sonido proclamando el Dharma es el instante habiendo llegado, y la proclamación del Dharma como un sonido es el instante que ha llegado –pues el Dharma es un sonido y un sonido es el Dharma–. Además, pensar que la naturaleza búdica solo existe en el momento de la vida y desaparecerá en el momento de la muerte es extremadamente ingenuo y superficial. El momento de vivir es la naturaleza búdica como la «existencia» y es la naturaleza búdica como el «estar sin». El momento de morir es la naturaleza búdica como la «existencia» y es la naturaleza búdica como el «estar sin». Si somos capaces de comentar la disipación y la no-disipación del viento y el fuego, eso puede ser [el comentario de] la disipación y la no-disipación de la naturaleza búdica. El momento de la disipación puede ser la «existencia» como la naturaleza búdica y puede ser el «estar sin» como la naturaleza búdica. El momento de la no-disipación puede ser la «existencia» como la naturaleza búdica y puede ser el «estar sin» como la naturaleza búdica. Aquellos que se han aferrado erróneamente a la visión contraria –la de que la naturaleza búdica puede existir o no dependiendo del movimiento o el no-movimiento, puede ser divina o no dependiendo de la consciencia y la inconsciencia y puede ser la función natural o no dependiendo del conocer y el desconocer– son no-budistas. Desde el *kalpa* sin comienzo, mucha gente ignorante ha visto la conciencia de lo divino como la naturaleza búdica y como el estado humano original. ¡Una persona podría morir de risa! Por expresar más allá la naturaleza búdica, aunque no necesite estar «cubierta de

barro ni permanecer en el agua», es las vallas, los muros, las tejas y los guijarros. Cuando la expresamos en el extenso estado ascendente, ¿qué es justamente la naturaleza búdica? ¿La has comprendido completamente? ¡Tres cabezas y ocho brazos!

SHOBOGENZO BUSSHO

Proclamado a la asamblea en Kannondorikos-hohorinji, en la prefectura de Kioto, en el décimo cuarto día del décimo mes lunar en el segundo año de Ninji.¹⁶¹

Notas

1. «Tienen completamente» es *shitsu-u*. *Shitsu, kotogoto[ku]*, significa «completamente». *U, a[ru]*, como verbo, quiere decir «tener» o «poseer», y también «existir»; como sustantivo significa «ser» o «existencia». En su comentario, el Maestro Dogen interpreta *shitsu-u* a su manera, como un adjetivo y un nombre que sugieren la realidad en sí misma: «la existencia completa».
2. *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, capítulo 27.
3. Es decir, 1241. Véase también la nota siguiente.
4. Las dos frases entre paréntesis son pequeños caracteres en la fuente del texto original. *Senshi*, «difunto maestro», es la forma común del Maestro Dogen para referirse al Maestro Tendo Nyojo, con lo cual parece que podrían haber sido añadidas por el primero.
5. *Saiten*, «Cielos del Oeste», quiere decir la India
6. *Tochi*, «Tierras del Este», quiere decir China.
7. Las palabras del Maestro Daikan Eno al Maestro Nangaku Ejo. Véase, por ejemplo, el capítulo 62 (volumen 3), «Hensan».
8. El Maestro Dogen enfatizó la inclusividad del estado. Véase el capítulo 46 (volumen 3), «Katto».
9. Cita proveniente del poema *Shodoka*, del Maestro Yoka Genkaku («Canción sobre experimentar la verdad»). En el poema original, el objeto que nadie ha reconocido jamás es la valiosa perla (*mani-ju*), es decir, *zazen*. *Kongen o jiki[ni] ki[ru]*, «el corte directo de la raíz», proviene de las frases siguientes: «El corte directo de las raíces es lo que afirmó el Buddha; es imposible que yo agarre las hojas y busque las ramas».
10. Las palabras del Maestro Sekiso Keisho citadas en el *Keitokudentoroku*, capítulo 15.
11. Las palabras del Maestro Nansen Fugan citadas en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 19, y en el Apéndice II (volumen 4), «Butsu-kojo-no-ji», de la presente edición.
12. Un brahmán que preguntó al Buddha desde un punto de vista idealista en el Sutra de la Girdalda. También aparece en el capítulo 39 del *Mahāparinirvāṇa-sūtra*. Véase, por ejemplo, el capítulo 1 (volumen 1), «Bendowa».
13. Aquí el movimiento del viento y el fuego simboliza la base material de la mente, la cual no reconocen los idealistas.
14. Una vez que ha tratado la mala interpretación idealista de la naturaleza búdica, el Maestro Dogen comenta ahora la mala interpretación materialista.
15. *Inmo*, el estado inefable en el instante presente (en el instante presente no es posible hablar de movimiento de un punto a otro). Véase el capítulo 29, «Inmo».
16. No son abstracciones.
17. La última vez que en esta frase aparece «la naturaleza búdica» entre comillas, se refiere a que es un pensamiento abstracto. La primera vez se coloca entre comillas solamente para indicar que los caracteres están en chino.

18. *Sekishin*, literalmente «mente roja», expresa el estado de la sinceridad, es decir, la mente tal y como es.
19. Las causas de la naturaleza búdica existen como hechos reales en este mundo.
20. «Debería justamente reflejar» es *tokan*. En la cita, *to, masa[ni]* significa «debería» o «debe». El mismo carácter a veces quiere decir «justo», esto es, «justamente en el instante presente» o «aquí y ahora». El Maestro Dogen tomó este segundo sentido en su comentario. *Kan*, «reflexión», representa el término sánscrito *vipāśyanā*.
21. *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, capítulo 28.
22. La zona que es pintoresca pero no valiosa.
23. El Maestro Dogen cambió *yoku-chi*, «querer conocer», por *to-chi*, «realmente conocer justamente aquí y ahora». Véase la nota 20.
24. El Maestro Kapimala. Véase el capítulo 15 (volumen 1), «Busso».
25. Con esta cita, la explicación de la naturaleza búdica del Maestro Dogen se traslada desde su visión teórica a una más concreta.
26. «Confianza en todos» en el segundo verso del poema es *kai-e*. El Maestro Dogen explicó los caracteres desde el lado subjetivo como *zen-e*, literalmente «total confianza», o confianza completa, y desde el lado objetivo como *e-zen*, «confianza en la totalidad», o confianza en el universo.
27. Los sutras del Canon Pali, que son textos arcaicos y consecuentemente reflejan el gusto de los antiguos indios por las expresiones místicas.
28. *Zen sansan, go sansan*, «tres y tres delante, tres y tres detrás», sugiere hechos concretos arbitrarios 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?". Mujaku 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".
29. El término sánscrito *pāramitā* significa «ido a la orilla opuesta», «cruzado», «atravesado», «perfeccionado». Las seis *pāramitās*, o «perfecciones», son enumeradas en el capítulo 2 (volumen 1), «Maka-hannya-haramitsu». Los seis poderes místicos son enumerados en la nota 2 del capítulo 25, «Jinzu».
30. Véase *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 88. La expresión se cita aquí como ejemplo de cliché o generalidad.
31. El Maestro Daiman Konin (688-761).
32. En la provincia actual de Hopeh, al este del centro de China.
33. El Maestro Daii Doshin (580-651). Hay algunas dudas sobre los datos históricos de ambos maestros. Puede ser que el relato de la reencarnación del Maestro Daiman Konin fuera inventado, teniendo en cuenta la discrepancia histórica de las fechas.

34. La pregunta del Cuarto Patriarca es *nanji [wa] nan [no] sei [zo]*. *Nanji* significa «tú»; *nani*, «qué» (traducido como «cuál»), y *sei*, «apellido». El Maestro Dogen interpretó los caracteres no solo como la pregunta «¿cuál es tu nombre?», sino también como la aseveración «¡tu nombre es Qué!», es decir, «eres alguien que no puede ser etiquetado con un nombre».
35. Por ejemplo, en el *Keitokudentoroku*, capítulo 27, alguien pregunta al Maestro Soga de Shishu: «¿Cuál [es tu] nombre?». El maestro responde: «Mi nombre es Qué». [Quien pregunta] vuelve a cuestionar de nuevo al maestro: «¿De qué país eres?». El maestro dice: «Soy una persona del país Qué».
36. Las palabras del Maestro Daikan Eno al Maestro Nangaku Ejo. Véase *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 1; el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo», y el capítulo 62 (volumen 3), «Hensan». El origen de esta frase puede remontarse también al budismo de la India. En el *Majjhima-nikāya* (aquí traducido como «Sutra Ágama Medio») el Buddha cita las palabras de su antiguo maestro Ālāra: «Esta doctrina que he realizado, también la has realizado tú. Tal y como soy, así eres tú; tal y como tú eres, así soy yo [...]».
37. La respuesta del Quinto Patriarca «tengo un nombre» es *sei [wa] sunawa[chi] a[ri]*. En la cita *sei* quiere decir «apellido» (nombre de familia), *sunawa[chi]* es enfático y *a[ri]* significa «tengo». De modo que la cita dice literalmente «un apellido de hecho tengo». Aquí el Maestro Dogen ha cambiado el orden de los caracteres a *u-soku-sei*, de manera que *u* quiere decir «existencia» y *soku*, «es justamente» —«Existencia es justamente el apellido».
38. *Soku-u*. Aquí *soku*, «aquí y ahora», se utiliza como un adjetivo (véase la nota 16 del capítulo 6 [volumen 1], «Soku-shin-ze-butsumu», para más explicaciones), y *u*, «existencia», es un sustantivo.
39. La pregunta del Cuarto Patriarca es *ko[re] nan [no] sei [zo]*. En la historia, *ko[re]* significa «ese», pero en el comentario del Maestro Dogen, el mismo carácter *ze* quiere decir «lo concreto», «esta situación concreta aquí y ahora» o «esta [realidad]». En la historia, *nani* representa «qué», pero en el comentario el mismo carácter *ga* significa «aquello que no puede describirse con palabras» o «en estado inefable de qué».
40. «Esto» es *ze* y «no correcto» es *fu-ze*. El efecto del juego de palabras es enfatizar que esta realidad concreta aquí y ahora, en cualquier circunstancia, es siempre justamente la naturaleza búdica.
41. Aunque la realidad es distinta de los conceptos intelectuales, el Maestro Dogen también defendía la función real de conceptos o nombres. Véase, por ejemplo, el capítulo 40, «Gabyo».
42. Las palabras del Cuarto Patriarca «tú estás sin la naturaleza búdica» son *nanji-mu-bussho*. *Mu* significa «estar sin» o «no tener» (véase la nota 27 del capítulo 2 [volumen 1], «Maka-hannya-haramitsu», para más explicaciones). El Cuarto Patriarca parecía negar simplemente que el Quinto Patriarca tuviera la naturaleza búdica, pero la verdadera intención del primero era utilizar *mu* y *bussho* como dos nombres yuxtapuestos: «tú eres el estado real el cual está sin nada superfluo o carece de nada, y eres la naturaleza búdica».
43. *Butto*, literalmente «la punta del Buddha».

44. Obai, Joshu y Daii indican las órdenes del Maestro Daiman Konin, el Maestro Joshu Jushin y el Maestro Isan Reiyu, respectivamente.
45. «Vacuidad» es *ku*, lo cual se refiere al cielo, al vacío, al aire o a la vacuidad. Al mismo tiempo, representa el término sánscrito *śūnyatā*. La primera definición de *śūnyatā* dada por el diccionario sánscrito-inglés Monier-Williams es «vacuidad». Otras definiciones que parecen más filosóficas reflejan el pensamiento idealista: «la nada, inexistencia, irrealidad, naturaleza ilusoria (de todos los fenómenos mundanos)». Pero el verdadero significado filosófico de *śūnyatā* es vacuidad, estado puro, desnudo, crudo o transparente, es decir, el estado en el cual la realidad es vista tal y como es. Véase el capítulo 2 (volumen 1), «Maka-hannya-haramitsu», y el capítulo 43 (volumen 3), «Kuge».
46. «Estar sin» es *mu*. El pictograma chino original representa un trozo de papel sobre unas llamas: *mu* sugiere la negación de que algo exista o sea poseído.
47. En esta frase el Maestro Dogen niega la interpretación de que *ku*, o *śūnyatā*, sea «la nada, la inexistencia o la irrealidad». Dice *ku wa mu ni arazu*, «*ku* no es *mu*», «*śūnyatā* no es la inexistencia». En la enseñanza del Maestro Dogen, *śūnyatā* no es la negación de la existencia real (expresa la ausencia de cualquier otra cosa que no sea la existencia real).
48. Ocho *ryos* y medio *kin* son la misma medida de peso. Un *kin* son aproximadamente seiscientos gramos.
49. En esta frase «vacuidad» y «vacía» son traducciones de *ku*, y «estar sin» y «no exista», de *mu*.
50. *Shiki soku ze ku*, citado del Sutra del Corazón. En esta frase del Sutra del Corazón, el significado de «vacuidad» es más filosófico: sugiere el lado «inmaterial» de la realidad como opuesto a la materia. El sutra dice que lo inmaterial y lo material son dos caras de la misma realidad. Véase también el capítulo 2 (volumen 1), «Maka-hannya-haramitsu».
51. Un monje le pregunta al Maestro Sekiso Keisho: «¿Cuál era la intención del maestro ancestral al venir del oeste?». El maestro dice: «Una piedra en el vacío [...]». Véase el *Keitokudentoroku*, capítulo 15. «Vacío» es aquí una traducción de *ku*.
52. El Maestro Daikan Eno.
53. El Maestro Daiman Konin.
54. Los Cinco Picos. En la pronunciación japonesa son Taiyu, Shian, Ringa, Keiyo y otro Keiyo.
55. En aquel tiempo, en la dinastía Tang, el centro del gobierno y la civilización estaban en el norte de China, y la gente del sur era a veces menospreciada por subdesarrollada. Al mismo tiempo, en su juventud el Maestro Daikan Eno vivía en la pobreza, manteniendo a su anciana madre como leñador. De este modo, las palabras del Maestro Daiman Konin invitan a comprender que el Sexto Patriarca era entonces demasiado primitivo para tener la naturaleza búdica, aunque no fuera esa su verdadera intención.
56. El término original de la historia, *nin, hito* («persona», «gente»), puede ser tanto singular como plural, masculino o femenino. De modo que las palabras del

Quinto Patriarca incluyen tanto el principio general como la referencia dirigida específicamente al Maestro Daikan Eno.

57. Sugiere el hecho de que convertirse en un *buddha*, por ejemplo practicando *zazen*, significa liberarse de lo que originalmente no nos pertenece.
58. Esta cita es la continuación de la historia anterior. En el capítulo 1 del *Rokuso-daishihobodangyo* (Sutra del Estrado del Tesoro del Dharma del Sexto Patriarca), hay una versión diferente. No está claro de dónde proviene la historia del Maestro Dogen, pero por dicho texto puede determinarse que la conversación tuvo lugar en la misma ocasión.
59. *Keige no rikiryo*, «el poder de la restricción», significa la habilidad para realizar las cosas tal y como son. El Maestro Dogen utiliza la fórmula «la realidad restringida por la realidad» para sugerir la realidad tal y como es.
60. El Maestro Dogen apoyaba el medio, no solo el fin.
61. Un discípulo del Maestro Daikan Eno. El nombre de este monje era Kozei Shitetsu. Gyosho era su nombre en la vida secular.
62. *Keitokudentoroku*, capítulo 5.
63. *Mujo*, que representa el término sánscrito *anitya*. *Mujo* se entiende normalmente como un atributo que puede significar «impermanencia», «transitoriedad», «inconstancia», etcétera, pero la intención del Sexto Patriarca es describir la realidad misma en el instante presente.
64. Alude al capítulo del Sutra del Loto «Kanzeon-bosatsu-fumon» («La puerta universal del Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo»). Véase SL 3.252; el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke», y el capítulo 33, «Kannon».

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.

65. «Cada día» es *jo*, literalmente «constante», «diario» o «común».
66. En general, a lo largo del *Shobogenzo*, *sho* no quiere decir «naturaleza» o «esencia» en un sentido abstracto, sino más bien «el estado natural» o «la función natural». Véase, por ejemplo, el capítulo 48 (volumen 3), «Sesshin-sessho», y el capítulo 54 (volumen 3), «Hossho».
67. El Maestro Dogen interpretó *mujō*, «ausencia de constancia», y *jo*, «lo constante», como descripciones del estado justamente en el instante presente. Puesto que la realidad aquí y ahora está desconectada del pasado y del futuro, no puede decirse que permanezca constante ni que cambie.
68. El Maestro Nāgārjuna vivió aproximadamente desde el año 150 hasta el 250 d. de C. Véase el capítulo 15 (volumen 1), «Busso».

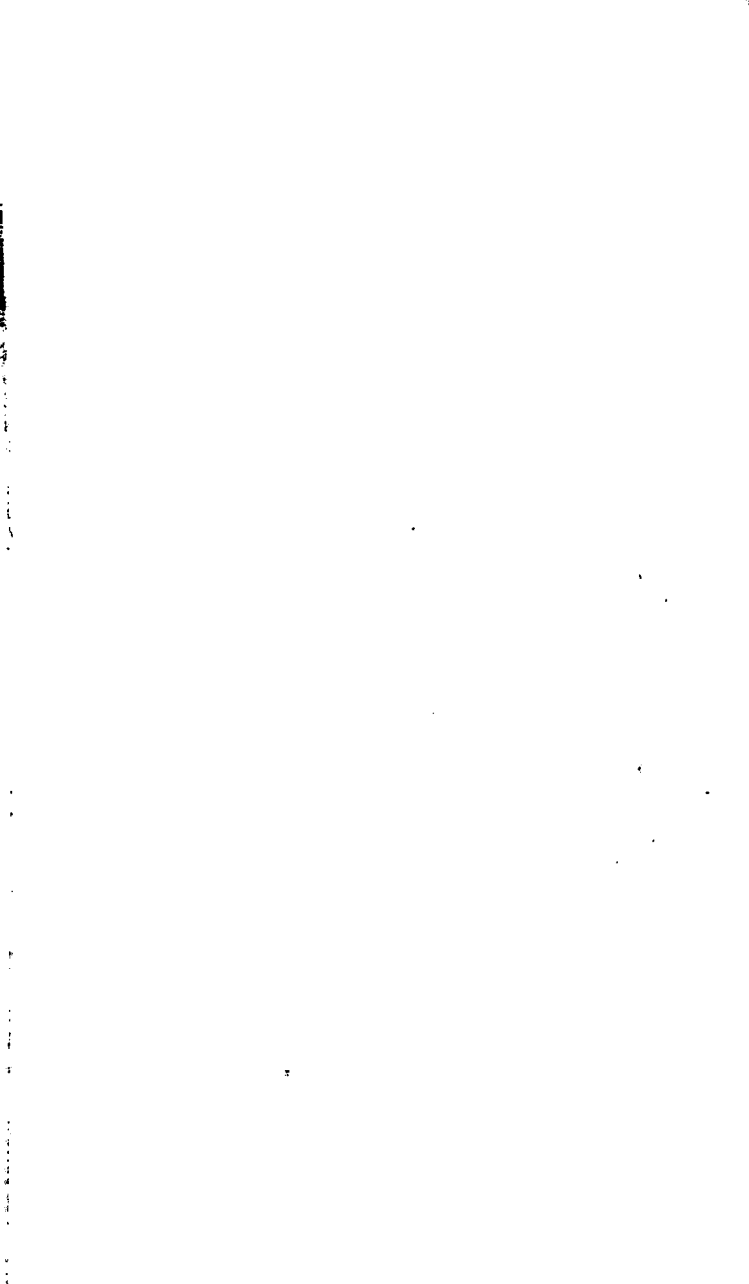
69. Los tres nombres chinos para el Maestro Nāgārjuna son Ryuju («Árbol Dragón»), Ryusho («Excelencia Dragón») y Ryumo («Poderoso Dragón»). El término sánscrito *nāga* significa «dragón».
70. El Maestro Kānadeva, el décimo quinto patriarca. Véase también el capítulo 15 (volumen 1), «Busso».
71. *Muso zanmai*. *Mu* significa «sin»; *so*, «forma», y *zanmai* representa fonéticamente el término sánscrito *samādhi*, que quiere decir «concentración» o «el estado de equilibrio». *Muso zanmai* no se refiere a que el estado no tenga forma, es decir, a que el maestro sea invisible, sino a que el estado de este no se hallaba limitado por ninguna forma fija.
72. *Ken*, literalmente «ver» o «conocer».
73. Este «ver» representa otro carácter, *to*, que puede ser utilizado intercambiablemente con *ken*. Pero la cuestión de la historia «¿quién puede ver tal cosa?» incluye el primer ideograma, mientras que las palabras del Maestro Nāgārjuna emplean el segundo. Así, podría decirse que mientras *ken* abarca la actitud completa del que mira, *to* simplemente significa «ver».
74. En el poema, el maestro simplemente utilizó el carácter *shin*, «cuerpo» o «persona», para referirse a él mismo. De modo que *shin* sugiere todo el cuerpo-ymente del maestro. Esta frase puede interpretarse como que la realidad tiene unos atributos concretos y al mismo tiempo es una unidad completa. «La constitución física de los *buddhas*» es *shobuttai*. En carácter *tai* también significa «cuerpo» pero a veces es más concreto, sustancial o real. Por ejemplo, se utiliza en compuestos como *tairyoku*, «fuerza física»; *taikaku*, «constitución física» o «físico», y *taiken*, «experiencia real».
75. 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».
76. «Demuestra por medios concretos» es *i-hyo*, traducido en el poema como «demostrando por estos medios». *I* significa «con», «mediante los medios» o «basándose en algo». El Maestro Dogen enfatizaba que la verdadera demostración se fundamenta en algunos medios concretos.
77. *En-getsu-so*, traducido en el poema como «la redondez de la luna», es literalmente «la forma redondeada de la luna», pero esta frase indica que los caracteres no describen una forma geométrica sino un estado.
78. *Soku-in*, traducido en la historia como «desaparece inmediatamente».
79. Son el estado normal de un círculo, no algo extraño.
80. *Hanza*, literalmente «medio asiento», se refiere a cuando el Buddha compartió su asiento con el Maestro Mahākāśyapa.
81. *Zen-za no bun-za*, literalmente «asiento completo, asiento parcial», es decir, un maestro en una posición secundaria pero con la capacidad de dirigir a toda la orden.
82. *Kono i-hyo o buttai se zaran*, literalmente «no "físicamente buddhar" esta demostración por los medios [concretos]». *Buttai su* es utilizado como verbo, «física-

- mente *buddhar*», con *i-hyo*, «demostración por los medios» (este uso es también poco convencional en japonés).
83. *Nokatsu*. No significa «saco» o «bolsa», y *katsu*, «atar».
 84. La India, China y Japón.
 85. En general, *gabyo*, «un cuadro de un pastel de arroz», simboliza algo que no puede saciar el hambre de verdad. En el capítulo 40, «Gabyo», el Maestro Dogen considera este asunto detalladamente.
 86. Alude a la transmisión entre el Buddha y el Maestro Mahākāśyapa. Véase, por ejemplo, el capítulo 68 (volumen 3), «Udonge».
 87. «La forma de la realidad» es *gyo-nyo*, traducido en la historia como «recuerda en la forma [...]». *Gyo* quiere decir «forma» o «perfil». *Nyo* significa «como», «similar a», «como es» y, a veces, «la realidad tal y como es».
 88. En zazen.
 89. Es decir, deberíamos estudiarlos como reales (no solo como circulares).
 90. Esto es, 1223.
 91. El monte Ikuo, en la provincia de Zhekiang de hoy en día, era una de las cinco montañas designadas por el gobierno Song como centros del budismo. En el año 282 un hombre llamado Ryu Sakka (en japonés) encontró una torre en esta montaña y creyó que se trataba de una de aquellas establecidas por el rey Aśoka. La montaña fue llamada Aikuoizan, que quiere decir «Montaña del rey Aśoka».
 92. Es decir, 1225.
 93. *Shika*, uno de los oficiales asistentes en un gran templo.
 94. Un distrito en la actual provincia de Sichuan, al suroeste de China.
 95. Una sala para las reliquias budistas (*śāriṇa*).
 96. Fechas y biografía desconocidas.
 97. El Maestro Enkan Saian (?-842), un sucesor del Maestro Baso Doitsu. Se dice que murió a una avanzada edad practicando zazen.
 98. En la provincia actual de Zhekiang, al este de China.
 99. *Rentoeyo*, capítulo 7; *Shinji-shobogenzo*, parte 2, n° 15.
 100. Por ejemplo, una silla de bambú puede ser pensada como un ser vivo, puesto que todos los seres, animados e inanimados, y la mente son uno. Véase el capítulo 47 (volumen 3), «Sangai-yuishin».
 101. *U-bussho*, «tienen la naturaleza búdica» o «son la naturaleza búdica como existencia».
 102. Es decir, los *buddhas*.
 103. En otras palabras, deshacerse es lo que hace que el mundo sea uno, y hacer que el mundo sea uno es la vía trascendente. «Deshacerse» es *datsuraku*. Estos caracteres aparecen en las célebres palabras del Maestro Tendo Nyojo que dicen que zazen es dejar caer o deshacerse de cuerpo-y-mente.
 104. El Maestro Isan Reiyu (771-853), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai. El Maestro Hyakujo, como el Maestro Enkan, era un sucesor del Maestro Baso Doitsu. El Maestro Isan se hizo monje a los quince años y estudió con el Maestro Hyakujo desde los veintitrés. Entre sus discípulos se encontraban el Maestro

- Kyozan Ejaku, el Maestro Kyogen Chican y el Maestro Reiun Shigon. Daien era el título póstumo que le otorgó el emperador Senso de la dinastía Tang.
105. *Rentoeyo*, capítulo 7; *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 15.
 106. La dimensión de la realidad y la del pensar son absolutamente distintas: no deberíamos confundirlas.
 107. Puesto que pertenecería al pensar.
 108. Puesto que no es un estado real.
 109. El Maestro Hyakujo Ekai (749-814), sucesor del Maestro Baso. Entre sus discípulos se incluyen el Maestro Isan Reiyu y el Maestro Obaku Kiun. Maestro Zen Daichi es su título póstumo.
 110. No está preocupado por la vida ni por la muerte.
 111. *Kosonshukugoroku* (Crónicas de las palabras de los venerables patriarcas del pasado), capítulo 1.
 112. El Maestro Obaku Kiun (muerto aproximadamente en el año 855), sucesor del Maestro Hyakujo.
 113. El Maestro Nansen Fugan (748-834), sucesor del Maestro Baso. Entre sus discípulos están el Maestro Joshu Jushin y el Maestro Chosha Keishin.
 114. El día completo, veinticuatro horas.
 115. «Del patriarca» quiere decir «tuyo». El Maestro Nansen consideraba tanto las palabras del Maestro Obaku que se preguntaba si representaban una idea suya propia.
 116. Las palabras del Maestro Nansen son una alabanza irónica.
 117. *Tenshokotoroku*, capítulo 8; *Keitokudentoroku*, capítulo 8.
 118. Ninguna de las dos prácticas debería verse separadamente.
 119. Sugiere la práctica de zazen.
 120. «Quién» quiere decir una persona que no tiene una autoconciencia individual. El Maestro Nansen preguntaba por el estado inefable.
 121. «Igual» es *to*, *hito*[shii], lo cual generalmente expresa la semejanza entre dos factores. Al mismo tiempo, *to* a veces expresa el estado de equilibrio (como en la frase *mujoshotokaku*, «el supremo y correcto estado equilibrado de la verdad»), de manera que *bussho togaku*, «la práctica por igual de la naturaleza búdica», sugiere la práctica de zazen en el estado de equilibrio.
 122. Las palabras del Maestro Obaku son *juniji chu*, que pueden interpretarse como «durante las doce horas», «la realidad de las doce horas» o «las doce horas en sí». *Chu*, como preposición, significa «durante» o «a lo largo de», pero el Maestro Dogen a menudo lo utiliza como un sufijo para enfatizar la realidad del sustantivo que le precede.
 123. El Maestro Dogen simplemente explicó el significado de los caracteres chinos en japonés.
 124. *Rokeiki* son las palabras del Maestro Enchi Daian, citadas en el capítulo 64 (volumen 3), «Kajo». Aquí el Maestro Dogen enfatiza que ese «punto de vista» no describe solamente una visión subjetiva.
 125. De nuevo, el Maestro Dogen clarificó el significado de los caracteres chinos de la historia con una frase japonesa.
 126. Por ejemplo, deberíamos considerar si las comidas son indispensables o no.

127. El Maestro Isan Reiyu (771-853). En el comentario se refiere a él como «Daii».
128. El Maestro Kyozan Ejaku (807-883), sucesor del Maestro Isan.
129. El Maestro Dogen valoraba no solo la habilidad de vencer a un oponente sino también la de tranquilizarlo.
130. *I-rui-chu-gyo*, «ir entre seres extraños», describe la acción independiente.
131. En otras palabras, todo el universo es un obstáculo. «Las trampas» es raro, redes de seda y jaulas de bambú utilizadas para atrapar pájaros y peces. Estas palabras (traducidas en otros lugares como «restricciones y obstáculos») aparecen frecuentemente en el *Shobogenzo*.
132. El Maestro Obaku dijo *juniji chu*. *Ji* quiere decir «horas» y *chu*, «a lo largo del periodo». El Maestro Dogen dijo *jichu juni*. *Jichu* se refiere a «el tiempo en sí» o «el tiempo real». Véase también la nota 122.
133. «Enredaderas adheridas a un árbol» sugiere algo demasiado complicado para comprenderse intelectualmente. Véase el capítulo 46 (volumen 3), «Katto».
134. El Maestro Joshu Jushin (778-897), un sucesor del Maestro Nansen Fugan. Gran Maestro Shinsai es su título póstumo.
135. La conversación aparece en la segunda mitad del *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 14. También en el *Wanshizenjigoroku*, capítulo 1, y en el *Rentoeyo*, capítulo 6.
136. El Maestro Dogen explicó los caracteres chinos *ku-su* con la palabra japonesa *inu*.
137. La expresión «un hombre de hierro» simboliza a alguien que posee una gran determinación a la hora de buscar la verdad. El monje no quería un simple «sí» o «no» como respuesta, puesto que su intención era preguntar sobre el lugar que está más allá del pensamiento ordinario.
138. En otras palabras, de tal cuestión importante.
139. El Maestro Shakkyo Ezo (un estudiante del Maestro Baso Doitsu) dice: «Durante treinta años mi arco se ha estirado y mi flecha se ha colocado. Acabo de poder disparar a la mitad de una persona sagrada».
140. *Mu*.
141. El Maestro Dogen consideraba varios significados del carácter *mu*, estado real, carencia de posesión y ausencia.
142. El problema del significado de *mu* puede resolverse siguiendo un proceso concreto.
143. «Conciencia kármica» es *goshiki*. *Go* representa el término sánscrito *karma*, el cual significa «acción». *Shiki* quiere decir «conciencia». *Goshiki* hace referencia a la conciencia que existe en el presente como resultado concreto de las acciones del pasado. Por tanto, el Maestro Joshu utilizó *goshiki* para sugerir el estado real concreto en el instante presente.
144. *I-ta-u*. En la historia estos caracteres significan «porque tiene...».
145. En esta conversación (registrada en la primera mitad del *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 14), la pregunta del monje es idéntica a la de la conversación anterior. El diálogo, expresado de una manera simple, es el siguiente: «¿Tiene la naturaleza búdica incluso un perro, o no?». «La tiene». «[El perro] ya tiene la naturaleza búdica. ¿Por qué ha forzado entonces su camino en este saco de piel?». «Porque comete una violación deliberada».

146. *U*. La contestación del Maestro Joshu parece una simple respuesta afirmativa («¿Tiene un perro la naturaleza búdica?». «La tiene»). Pero la interpretación del Maestro Dogen es que la palabra *u* es justamente la proclamación directa de la existencia real («¡Existencia!»).
147. *Ubu*, «Escuela de la Existencia», se refiere a la escuela Śārvāstivāda, fundada por Kātyāyanīputra aproximadamente trescientos años después de la muerte del Buddha. Sus enseñanzas son representadas en chino por las palabras *ga-ku-ho-u*, «el sí mismo está vacío, el Dharma existe»; *san-ze jitsu-u*, «los tres tiempos son la existencia real», y *hottai-go-u*, «el universo es la existencia eterna». Generalmente, estas eran muy valoradas por el Maestro Dogen (véase el capítulo 87 [volumen 4], «Kuyo-shobutsu»).
148. *Ki-u*, literalmente «existencia ya», quiere decir lo que ya está ahí. La existencia real.
149. Cuando se vive en la realidad, ¿es necesario hacer esfuerzos intencionales, o no?
150. En varios capítulos del *Shobogenzo*, el Maestro Dogen niega (aunque también lo afirma en ocasiones) que «penetremos» en la realidad. Véase, por ejemplo, el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke».
151. Procedente de un poema del libro del Maestro Sekito Kisen *Sekitosoan-no-uta* (Canciones de la choza de paja de Sekito). «La persona inmortal de la choza» quiere decir una persona que realiza el estado eterno en una vida sencilla.
152. Una persona que no es especial.
153. El Maestro Ungo Doyo (?-902), sucesor del Maestro Tozan Ryokai. Véase el capítulo 15 (volumen 1), «Busso».
154. *Rentoeyo*, capítulo 23.
155. El Maestro Chosha Keishin (?-868), un sucesor del Maestro Nansen Fugan.
156. Un estudiante laico de la orden del Maestro Chosha. Su título *shosho* indica que era un mandarín encargado de promulgar documentos oficiales.
157. Véase *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 20. La historia aparece también en el *Keitokudentoroku*, capítulo 10, y en el *Rentoeyo*, capítulo 6.
158. *Gu*, *tomo[ni]* significa tanto «ambas» como «juntas». En su comentario, el Maestro Dogen se pregunta si el oficial podía comprender el carácter en su segunda acepción.
159. El Sutra del Nirvana dice: «Justamente igual que al sacar una dura estaca primero la movemos con las manos y después sale fácilmente, así es el estado de equilibrio y sabiduría de los *bodhisattvas*: primero [los *bodhisattvas*] mueven [una interferencia emocional] con el estado de equilibrio, y después la sacan con la sabiduría».
160. «No disipado» es *misan*. *Mi*, *ima[da]* literalmente significa «todavía no», pero *misan* describe el estado que es real en el instante presente (sin relación con el pasado).
161. Es decir, 1241.



Gyobutsu-yuigi

La digna conducta del *buddha* en acción

Comentario: *gyo* significa «practicar» o «actuar»; *butsu*, «*buddha*»; *yui*, «dignidad» o «digno», y *gi*, «ceremonia», «actitud formal», «comportamiento» o «conducta». De este modo, *gyobutsu-yuigi* quiere decir «la digna conducta del *buddha* en acción». El budismo puede considerarse una religión basada en la acción, ya que para él esta es nuestra existencia en sí, y sin actuar no existimos. La misión histórica del Buddha Gautama fue encontrar la verdad en ella, y así sintetizar el brahmanismo idealista y las teorías materialistas de los seis profesores no-budistas. En este capítulo, por tanto, el Maestro Dogen explicó la dignidad que comúnmente acompaña a los *buddhas* en la acción.

[97] Los *buddhas* practican siempre la digna conducta completa: esto es el *buddha* en acción. El *buddha* en acción no es ni «el *buddha* resultante» ni «el *buddha* transformado», y no es ni «el *buddha* como el cuerpo de la naturaleza subjetiva» ni «el *buddha* como el cuerpo de la naturaleza objetiva»; está más allá de «la iluminación iniciada» y «la iluminación original»,

y está más allá de «la iluminación inherente» y «la iluminación inexistente». «Los *buddhas*» como estos nunca pueden compararse hombro con hombro con el *buddha* en acción. Recuerda, los *buddhas*, estando en el estado de la verdad del Buddha, no esperan la iluminación. El dominio de la acción en el estado ascendente de la verdad del Buddha pertenece solo al *buddha* en acción. Nunca lo realiza «el *buddha* como naturaleza subjetiva» ni similares, ni en sueños.

[99] Puesto que este *buddha* en acción realiza la dignidad a cada instante, la dignidad se realiza antes del cuerpo. Antes de la expresión verbal, el goteo de la esencia de la enseñanza cubre el tiempo, cubre [todas] las direcciones, cubre al *buddha* y cubre la acción. Si no somos el *buddha* en acción, al no estar todavía liberados de los grilletes de «Buddha» ni de los grilletes de «Dharma», nos encontramos entre los demonios de «Buddha» y los demonios de «Dharma». ¹ El significado de los grilletes de «Buddha» es el siguiente: cuando vemos y comprendemos el *bodhi* como «el *bodhi*», hemos sido encadenados directamente por esa visión y por esa comprensión en sí. Pasando instantáneamente a través del momento de conciencia, sin esperar nunca que pudiera ser el periodo de liberación, malinterpretamos [el *bodhi*] en vano. Ver y comprender el *bodhi* como justamente el *bodhi* puede ser la visión misma que concuerda con el *bodhi*. ¿Quién podría llamar a esta la visión falsa? ¡La recuerdo justamente como atarme a mí mismo sin soga! Es los grilletes a cada instante, continuando sin fin; no es un árbol cayendo y la glicina marchitándose. ² No es más que luchar infructuosamente en cuevas, en la periferia budista. Ni reconoce la enfermedad del cuerpo del Dharma ni reconoce la privación del cuerpo recompensado. ³ Incluso los teóricos, los profesores de los sutras, los profesores de los comentarios y similares, quienes han escuchado desde lejos la verdad del Buddha, dicen: «Entonces establecer en la naturaleza del Dharma una visión sobre la naturaleza del Dharma es simplemente ignorancia». ⁴ Este teórico no consiguió decir que cuando, en la naturaleza del Dharma, surge una visión de la naturaleza del Dharma, «la naturaleza del Dharma» es un grillete. Además, añadió el grillete de «la ignorancia». Es una pena que no supiera que «la naturaleza del Dharma» contiene un grillete, pero si hubiera reconocido que añadió el

grillete de «la ignorancia», eso podría haber llegado a ser la semilla para el establecimiento de la mente del *bodhi*.

[101] El presente *buddha* en acción nunca ha sido encadenado por tales grilletes. Por esta razón [el Buddha dice]: «La vida que he realizado mediante mi práctica original de la vía del *bodhisattva* no solo no está ahora agotada, sino que todavía será dos veces el número anterior [de *kalpas*]». ⁵ Recuerda, no es que esta vida de *bodhisattva* sea recorrida continuamente hasta el presente, ni que su vida como Buddha haya impregnado el pasado. ⁶ El «número anterior» ahora descrito es la totalidad que «él ha realizado». El «ahora» que acaba de expresar es su «vida» completa. «Mi práctica original», incluso si hay una única vía de hierro a lo largo de diez mil *ri*, es también abandonar [todas las cosas] durante cien años, dejándolas ser verticales y horizontales. ⁷ Siendo esto así, la práctica-y-experiencia está más allá de la inexistencia, la práctica-y-experiencia está más allá de la existencia y la práctica-y-experiencia está más allá de ser manchada. ⁸ Aunque haya cien mil miradas de lugares donde no haya *buddhas* ni seres humanos, [aquellos lugares] no ensucian al *buddha* en acción, y por tanto el *buddha* en acción no es ensuciado por la práctica ni la experiencia. Esto no quiere decir que la práctica y la experiencia estén [siempre] sin mancha. ⁹ [Al mismo tiempo,] «este estar sin mancha» es «no inexistente». ¹⁰ Sokei dice: «Justamente este estar sin mancha es aquello que los *buddhas* custodian y desean. Tú también eres así, yo también soy así y todos los patriarcas de la India eran también así». Por tanto, puesto que [los *buddhas* como] «tú» son «también así», ellos son los *buddhas*, y puesto que [los *buddhas* como] «yo» son «también así», ellos son los *buddhas*. En este estado sin mancha que verdaderamente está más allá del «yo» y más allá del «tú», «el yo real, este yo concreto», ¹¹ «aquello que los *buddhas* custodian y desean» es la digna conducta del *buddha* en acción. «El tú real, este tú concreto», «aquello que los *buddhas* custodian y desean», es la digna conducta del *buddha* en acción. Puesto que él es «yo también», ¹² el maestro es excelente. Puesto que es «tú también», el discípulo es fuerte. La excelencia del maestro y la fuerza del discípulo son la «perfección en el conocimiento y la acción» ¹³ del *buddha* en acción. Recuerda, «aquello que los *buddhas* custodian y desean» es «mío también» y «tuyo

también». Aunque la expresión de la verdad del *buddha* eterno de Sokei esté más allá del «yo», ¿cómo podría no tratarse de ti? Aquello que el *buddha* en acción «custodia y desea», y aquello que el *buddha* en acción domina, es así. Por tanto, hemos visto que la práctica-y-experiencia está más allá de [conceptos] tales como esencia y forma o sustancia y detalle. El partir y el llegar del *buddha* en acción hacen instantáneamente que el *buddha* actúe, en cuyo momento el *buddha* está justamente causando la acción. Aquí hay «abandonar el cuerpo por el Dharma» y hay abandonar el Dharma por el cuerpo —«no escatimando cuerpo y vida»¹⁴ y solamente escatimando cuerpo y vida—. No es solo que abandonemos «el Dharma» por el Dharma: hay una digna conducta en la cual abandonamos el Dharma por el bien de la mente.¹⁵ No deberíamos olvidar que abandonar es insondable. No deberíamos utilizar la consideración en el estado de *buddha* para profundizar o para suponer la gran verdad: la consideración de *buddha* es [solo] una esquina; por ejemplo, como «las flores que se abren».¹⁶ No deberíamos utilizar la consideración de la mente para tantear o comparar la digna conducta: la consideración de la mente es [solo] una cara; por ejemplo, como «el mundo».¹⁷ La consideración de un tallo de hierba es evidentemente una consideración de la mente de los patriarcas budistas. Es un fragmento en el cual el *buddha* en acción ha reconocido ya su propia pisada. Incluso cuando veamos hasta el final que esa consideración de la mente no-dividida incluye ya ilimitadas consideraciones búdicas, si pretendemos considerar el comportamiento y la tranquilidad, el movimiento y la quietud del *buddha* en acción, tienen características que originalmente están más allá de la consideración. Puesto que son la acción que está más allá de la consideración, son indefinibles, inutilizables e insondables.

[107] Ahora, en relación con la digna conducta del *buddha* en acción, hay investigaciones particulares. La digna conducta que es «yo también» y «tú también», cuando ha «llegado así»¹⁸ como *buddha* aquí y ahora, y como el sí mismo aquí y ahora, está conectada con «la capacidad» de un «yo solo», pero al mismo tiempo es justamente la liberación que es «el estado así de los *buddhas* en las diez direcciones»,¹⁹ y nunca es fácil una identificación. Por este motivo, un *buddha* eterno dice: «Después de asir en la experiencia

física asuntos en lugares lejanos, regresamos a este lugar concreto y actuamos». ²⁰ Cuando nos estamos manteniendo y apoyando ya en el estado como este, todos los *dharmas*, todos los cuerpos, todas las acciones y todos los *buddhas* son conocidos y directos. Cada uno de estos *buddhas*, cuyos cuerpos practican el Dharma, posee solamente el estado de la restricción en la experiencia directa. ²¹ Puesto que poseen la restricción en la experiencia directa, solamente tienen la liberación en la experiencia directa. Que no te moleste que [cuando] los «claros-claros cientos de malas hierbas» son restringidas por los ojos, «ni un solo *dharma* es visto y ni un solo objeto es visto». ²² En este *dharma* ²³ [la realidad] «ya ha llegado». ²⁴ En ese *dharma* [la realidad] «ya ha llegado». Cuando actuamos, al atraer y alejar y al salir y penetrar una puerta común, puesto que «el mundo al completo jamás se ha escondido», ²⁵ el habla secreta del Honrado por el Mundo, ²⁶ la experiencia secreta, la acción secreta, la transmisión secreta, etcétera, están presentes.

Si salgo por la puerta, simplemente hierba.

Si entro por la puerta, simplemente hierba.

*A lo largo de diez mil ri, ¿ni un centímetro de hierba!*²⁷

La palabra «entrar»

y la palabra «salir»

son inútiles en este lugar

*e inútiles en ese lugar.*²⁸

El presente asir no depende de la acción, la cual es un soltar; más bien, es un sueño, una ilusión, una flor en el vacío. ¿Quién puede colocar este error en su sitio como un sueño, una ilusión [o] una flor en el vacío? Un paso adelante es un error, un paso atrás es un error, un paso es un error y dos pasos son un error; por tanto, [la acción] es errores a cada instante. Puesto que «la separación es tan grande como aquella entre el cielo y la tierra», ²⁹ «llegar a la verdad no es difícil». ³⁰ Deberíamos realizar absolutamente la digna conducta y la dignidad conductual, como «el cuerpo, en la gran verdad, estando relajado». ³¹ Recuerda, «cuando nacemos a la vida, nacemos a la vez con la verdad» y «cuando penetramos en la muerte, penetramos a la vez con la verdad». En la corrección de arriba abajo de ese estado, como una joya girando

o una perla dando vueltas, la digna conducta se manifiesta ante nosotros. Aquello que imparte y posee simples fragmentos de la digna conducta de un *buddha* es todo el cosmos³² y la Tierra, y todo el vivir-y-morir y el ir-y-venir. Es las tierras de polvo³³ y la Flor del Loto.³⁴ Esta tierra de polvo y esta Flor del Loto son una esquina cada una. En los pensamientos de muchos estudiantes, se supone que «todo el cosmos» podría significar este continente sur de Jambudvīpa o que podría significar esta unidad de los cuatro continentes.³⁵ Además, [algunos] parecen simplemente imaginarse solo la nación de China o pensar solo en la nación de Japón. [Algunos] parecen pensar también que «toda la Tierra» significa solamente un mundo de tres mil grandes miles de mundos. [Algunos] parecen simplemente imaginar una provincia o un distrito. Si quieres aprender a través de la experiencia las palabras «toda la Tierra y todo el cosmos», recapacita sobre ellas tres veces y cinco veces. No llegues a la conclusión de que están simplemente tratando la extensión. Esta realización de la verdad es el estado de trascender a los *buddhas* y trascender a los patriarcas, el cual es «lo extremadamente grande igualándose a lo pequeño y lo extremadamente pequeño igualándose a lo grande».³⁶ Que lo grande no existe y lo pequeño no existe parece dudoso, pero es el *buddha* en acción de la digna conducta.³⁷ En ambos casos expresados por los *buddhas* y los patriarcas, la digna conducta como todo el cosmos y la digna conducta como toda la Tierra, deberíamos aprender en la práctica, como «todo el mundo», el estado de «nunca haberse ocultado». Lo que «nunca se ha ocultado» no es solo «todo el mundo», [sino también] aquello que alcanza el objetivo del *buddha* en acción: la digna conducta.

[113] Al exponer la verdad del Buddha, [la gente normalmente dice que] los seres nacidos del útero y los nacidos de la metamorfosis son la acción de la verdad del Buddha, pero nunca mencionan a los nacidos de la humedad ni los nacidos de los huevos. Aún menos se han dado cuenta, ni en sueños, de que incluso más allá de este «nacimiento de la matriz, los huevos, la humedad y la metamorfosis» hay nacimiento. ¿Cuánto menos podrían ver, escuchar o sentir que más allá del «nacimiento de la matriz, los huevos, la humedad y la metamorfosis» hay nacimiento de la matriz, los huevos, la humedad y la metamorfosis? En la presente gran verdad de los *buddhas* y

los patriarcas, el hecho de que más allá de «nacer de la matriz, los huevos, la humedad y la metamorfosis» hay nacimiento de la matriz, los huevos, la humedad y la metamorfosis ha sido auténticamente transmitido en el estado de «nunca haberse ocultado» y ha sido auténticamente transmitido en el estado de la inmediatez. ¿Como qué clase de grupo deberíamos ver a aquellos que no escucharán, no aprenderán, no reconocerán y no clarificarán esta expresión de la verdad? Hemos oído hablar ya de las cuatro clases de nacimiento. Para la muerte, ¿cuántos tipos hay? ¿Podría haber para las cuatro clases de nacimiento, cuatro clases de muerte? ¿O podría haber tres clases de muerte o dos clases de muerte? Además, ¿podría haber cinco muertes, seis muertes, miles de muertes o miríadas de muertes? Incluso solamente dudar este principio es una clase de aprendizaje en la práctica. Consideremos por un momento, entre los diversos seres [nacidos de] estas cuatro clases de nacimiento, ¿podría haber alguno que tuviera nacimiento pero no muerte? ¿Y hay alguno que reciba una única línea de transmisión solo de la muerte, sin recibir una única línea de transmisión del nacimiento? Debemos indefectiblemente estudiar en la práctica la existencia o inexistencia de las especies que solamente nacen o que solamente mueren. Están aquellos que tan solo escuchan la frase «no-nacimiento»³⁸ sin clarificarla, pareciendo dejar de lado el esfuerzo con el cuerpo y con la mente. Eso es la mayor tontería. Deben ser llamados una clase de animal que no puede llegar ni siquiera a la discusión de «[la práctica] devocional y [la práctica] del Dharma» o a la de «[la realización] instantánea y [la realización] gradual». La razón es que incluso aunque escuchen [las palabras] «estar sin nacimiento», necesitan [preguntar:] «¿cuál es la intención de esta expresión de la verdad?». En absoluto consideran si podría significar «*buddha* como estar sin», «la verdad como estar sin», «la mente como estar sin» o «la cesación como estar sin»; o si podría significar «el no-nacimiento como estar sin»; o si podría significar «el mundo del Dharma como estar sin» o «la naturaleza búdica como estar sin»; o si podría significar «la muerte como estar sin». Esto se debe a que están tan ociosamente distraídos como las malas hierbas en el agua. Recuerda, vivir-y-morir³⁹ es la acción de la verdad del Buddha y vivir-y-morir es una herramienta en la casa del Buddha. «Al utilizarla, deberíamos usarla con cuidado. Al clarificarla podemos estar clarificados». Por tanto,

los *buddhas* están «absolutamente clarificados» en esta penetración y no-penetración y son «absolutamente capaces» en este «uso cuidadoso». Si estás confuso respecto a este vivir-y-morir, ¿quién puede decir que tú eres tú mismo? ¿Quién puede llamarte un personaje que ha comprendido la vida y dominado la muerte? No puedes escuchar que estás inmerso en el vivir-y-morir, no puedes saber que existes en el vivir-y-morir, no puedes creer ni aceptar que vivir-y-morir es vivir-y-morir y tampoco puedes estar más allá de la comprensión ni más allá del entendimiento. Algunos expresan la noción de que los *buddhas* aparecen en el mundo solo en el estado humano, sin manifestarse nunca en otras direcciones o en otros estados. Si es tal y como dicen, ¿deben ser un estado humano todos los lugares donde los *buddhas* están presentes? Esa es la expresión de la verdad de un *buddha* humano de «solo yo soy el Honrado».⁴⁰ Puede también haber dioses búdicos y puede haber *buddhas* búdicos. Aquellos que dicen que los *buddhas* se manifiestan solo en el dominio humano no penetran profundamente el umbral de los patriarcas budistas.

[117] Un patriarca ancestral⁴¹ dice: «El Buddha Śākyamuni, habiendo recibido la transmisión del Dharma correcto del Buddha Kāśyapa, fue al Cielo Tuṣita para enseñar a los dioses de Tuṣita, y ahora todavía está allí».

Verdaderamente deberíamos recordar, aunque en aquel momento el Śākyamuni del mundo humano extendió la enseñanza que era la manifestación de su extinción,⁴² que el Śākyamuni de los cielos «ahora todavía está allí» enseñando a los dioses. Los estudiantes deberían saber que la existencia del discurso, la acción y la proclamación del Śākyamuni del mundo humano, [aunque] tengan mil cambios y una miríada de transformaciones, son [solo] una esquina —en el dominio humano— de su radiación de luminosidad y su manifestación de buenos presagios. No deberíamos tontamente dejar de reconocer que la enseñanza de Śākyamuni de los cielos podría ser también de mil clases y una miríada de aspectos. El asunto fundamental que trasciende la «ruptura» de la gran verdad auténticamente transmitida de *buddha* a *buddha*, y que se ha liberado de estar «sin comienzo y sin final»,⁴³ ha sido auténticamente transmitido solo en el budismo: es una virtud que otras especies no conocen ni escuchan. En los lugares donde el *buddha* en acción

establece la enseñanza, existen seres vivos más allá de «las cuatro clases de nacimiento» y pueden existir lugares más allá de «los cielos», «el dominio humano», «el mundo del Dharma» y similares. Cuando quieras vislumbrar la digna conducta del *buddha* en acción, no utilices los ojos de los cielos ni los del mundo humano y no emplees el pensamiento sentimental de los cielos o el del mundo humano. No pretendas desentrañar [la digna conducta] por tales medios. Ni siquiera [los *bodhisattvas* en] los diez estadios sagrados y los tres estadios hábiles la conocen ni la han clarificado; ¿cuánto menos podría alcanzarla el intelecto calculador del mundo humano y los cielos? Así como la consideración humana es corta y pequeña, también la sabiduría basada en el conocimiento es corta y pequeña. Así como la vida es corta y comprimida, también el intelecto es corto y comprimido; ¿cómo podría desentrañar la digna conducta del *buddha* en acción? Por tanto, respecto al linaje que simplemente toma el mundo humano como si fuera el Dharma del Buddha y [al linaje] que estrechamente toma los métodos humanos como si fueran el Dharma del Buddha, nunca permitas que ni los primeros ni los segundos sean los discípulos del Buddha. Tan solo son seres ordinarios como resultados del karma. Nunca han experimentado el escuchar del Dharma a través del cuerpo-y-mente y nunca han poseído un cuerpo-y-mente que haya practicado la verdad. No viven conforme al Dharma. No mueren conforme al Dharma. No ven conforme al Dharma. No escuchan conforme al Dharma. No caminan, se levantan, se sientan ni se tumban conforme al Dharma. Los grupos así nunca han experimentado el humectante beneficio del Dharma. La aseveración de que el *buddha* en acción no se entusiasma con «la iluminación original» ni con «la iluminación iniciada», y que está más allá de «no tener la iluminación» y más allá de «tener la iluminación», describe justamente este principio. Tales [conceptos] como «atención plena» y «estar sin atención plena»,⁴⁴ o «tener la iluminación» y «estar sin la iluminación», o «iluminación iniciada» e «iluminación original», los cuales son considerados con entusiasmo por la gente común de hoy, solamente son la consideración entusiasta de la persona común: no son lo que ha sido transmitido y recibido de *buddha* a *buddha*. La «atención plena» de la persona común y la atención plena de los *buddhas* están lejos: nunca las compares. La consideración entusiasta de la persona común de la iluminación original y la

experiencia verdadera de la iluminación original de los *buddhas* están tan lejos como el cielo de la tierra: están más allá de cualquier comparación. Ni siquiera la vigorosa comparación de [los *bodhisattvas* en] los diez estadios sagrados y los tres estadios hábiles puede llegar al estado de la verdad de los *buddhas*; ¿cómo podría desentrañarlo la gente que vanamente cuenta granos de arena? A pesar de todo, hay muchos que, mientras solamente dan consideraciones entusiastas sobre las falsas visiones esenciales y triviales⁴⁵ de la gente común y los no-budistas, conciben que [estas visiones] son el estado de los *buddhas*. Los *buddhas* han dicho: «Las raíces de la equivocación de estos individuos son profundas y fuertes»⁴⁶ y «es para tenerles pena». Sus profundas y fuertes raíces de la equivocación son ilimitadas. Al mismo tiempo, la profunda y pesada carga es soportada por «estos individuos» mismos. ¡Por un tiempo deberían dejar de lado esta profunda y pesada carga, ponérsela en los ojos y mirar! Podrían afianzar [su carga de nuevo] y limitarse a ellos mismos con ella, pero ese no sería el comienzo de nada.

[122] El presente estado sin restricción de la digna conducta del *buddha* en acción es restringido por el estado de *buddha*, en cuyo estado, debido a que el camino vigoroso de «arrastrarse por el barro y permanecer en el agua»⁴⁷ ha sido dominado, no hay restricción. En los cielos, [el estado del *buddha* en acción] enseña a los dioses; en el mundo humano, enseña a los seres humanos. Tiene la virtud de «las flores abriéndose»⁴⁸ y tiene la virtud de «la existencia del mundo»,⁴⁹ sin ninguna brecha entre ellos en absoluto. Por esta razón, es «mucho más trascendente»⁵⁰ que el sí mismo y los otros, y tiene «la excelencia independiente»⁵¹ en el ir y venir. Justamente aquí y ahora, va al Cielo Tuṣita. Justamente aquí y ahora viene del Cielo Tuṣita. Justamente aquí y ahora, es justamente el Cielo Tuṣita⁵² aquí y ahora. Justamente aquí y ahora, va a Paz y Felicidad.⁵³ Justamente aquí y ahora, viene de Paz y Felicidad. Justamente aquí y ahora, es justamente Paz y Felicidad aquí y ahora. Justamente aquí y ahora, es mucho más trascendente que Tuṣita. Justamente aquí y ahora, es mucho más trascendente que Paz y Felicidad. Justamente aquí y ahora, «quiebra» Paz y Felicidad y Tuṣita «en cientos de pedazos».⁵⁴ Justamente aquí y ahora, retiene y deja marchar Paz y Felicidad y Tuṣita. Se los traga a todos de un sorbo. Recuerda, «Paz y Felicidad» y «Tuṣita» se

parecen a la Tierra Pura y al Paraíso en que cada uno gira en el ciclo de la existencia mundana.⁵⁵ Cuando [Paz y Felicidad y Tušita] son la acción, la Tierra Pura y el Paraíso, igualmente, son la acción. Cuando [los primeros] son la gran realización, [los segundos] igualmente son la gran realización. Cuando [los primeros] son la gran ilusión, [los segundos] igualmente son la gran ilusión. Este estado es, por ahora, los dedos de los pies meneándose dentro de las sandalias del *buddha* en acción. A veces es el sonido de un pedo y el tufo de una mierda. Aquellos que tienen agujeros de la nariz pueden olerlo. Con los órganos de escuchar, los órganos del cuerpo y los órganos de la acción, lo escuchan. Hay momentos también en los que «logra mi piel, mi carne, mis huesos y mi médula».⁵⁶ Conseguido a través de la acción, nunca se consigue de otros. Cuando la gran verdad de la comprensión de la vida y el dominio de la muerte ha sido abiertamente dominada, hay una antigua expresión para ello: los grandes santos dejan la vida-y-muerte a merced de la mente, dejan la vida-y-muerte a merced del cuerpo, dejan la vida-y-muerte a merced de la verdad y dejan vida-y-muerte a merced de la vida-y-muerte.⁵⁷ Aunque la revelación de este principio está más allá del pasado y el presente, la digna conducta del *buddha* en acción se practica de manera instantánea plenamente.⁵⁸ Siendo la verdad un círculo, [el estado del *buddha* en acción puede] momentáneamente intuir y afirmar el sentido de la vida-y-muerte y el cuerpo-y-mente. Practicar plenamente y clarificar plenamente no son acciones forzadas: recuerdan enormemente a una «cabeza engañada que extiende sombras», y son completamente similares al «cambio de la luz y el reflejo».⁵⁹ Esta luminosidad, la cual es luminosidad sobre luminosidad, impregna los meridianos del *buddha* en acción y es absolutamente confiada a la «acción». [Para investigar] esta verdad de absoluta confianza de instante-a-instante, debemos investigar la mente. En el estado de la montaña tranquila de tal investigación, discernimos y comprendemos que diez mil esfuerzos⁶⁰ son [cada uno] la mente siendo evidente, y el triple mundo es justamente aquello que es eliminado en gran medida de la mente. Este discernimiento y esta comprensión, si bien son también de la mirada de verdaderos *dharma*s, activan la tierra natal del sí mismo. Hacen inmediato y concreto el estado vigoroso del ser humano en cuestión. Después, al agitar el tamiz dos y tres veces, asiendo los criterios dentro de las frases y buscando

recursos fuera de las palabras, está el apoderarse en exceso del «apoderarse» y está el soltar en exceso el «soltar». La consideración ahí dentro es la siguiente: ¿qué es la vida y qué es la muerte? ¿Qué son el cuerpo y la mente? ¿Qué son el dar y el quitar? ¿Qué son el dejar ser y el ir contra? ¿Es [esta consideración] un dejar y atravesar una puerta común sin que ningún encuentro tenga lugar? ¿Es una piedra habiéndose ya colocado,⁶¹ en cuyo estado [incluso aunque] el cuerpo esté oculto asoman los cuernos? ¿Es una inmensa consideración seguida por la comprensión? ¿Es la madurez del pensamiento seguida por el conocimiento? ¿Es la perla brillante? ¿Es todo el tesoro de las enseñanzas? ¿Es un bastón? ¿Es un rostro y unos ojos? ¿Continúa después de treinta años? ¿Es diez mil años en un instante de conciencia? Investigando concretamente con detalle, deberíamos hacer la investigación [en sí] concreta y detallada. Cuando la investigación está hecha concretamente con detalle, «un ojo completo escucha sonidos» y «un oído completo ve formas». Es más, cuando «el ojo de un *śramaṇa*»⁶² está abierto y claro, «este estado no es [solamente] los verdaderos *dharma*s ante los ojos» y «este estado no es [solamente] los hechos ante los ojos». Hay un rostro de apacible contención iluminándose [con una sonrisa] y hay el parpadeo de un ojo: ellos son la fugacidad de la digna conducta del *buddha* en acción. [El *buddha* en acción] no «es arrastrado por los objetos», «está más allá del arrastre de los objetos»; está más allá de «estar sin nacimiento y [estar] sin convertirse en [el proceso del] origen dependiente», está más allá de «la naturaleza original» y «la naturaleza del Dharma», está más allá de «permanecer en el lugar de uno en el Dharma», está más allá del «estado de la existencia original» y no es solamente la confirmación concreta de «la realidad tal y como es». No es otra cosa que el *buddha* en acción de la digna conducta.⁶³ Siendo esto así, el estado real de «trabajar por el Dharma y trabajar por el cuerpo» puede ser abandonado a merced de la mente; y la digna conducta que se deshace de «la vida» y se deshace de «la muerte» es absolutamente encomendada, por ahora, a un *buddha*. Por tanto, tenemos las expresiones «la miríada de fenómenos son solo la mente» y «el triple mundo es solo la mente».⁶⁴ Cuando expresamos la verdad en un superior estado ascendente, hay una expresión de la verdad mediante «solo la mente» [misma]: esta es «las vallas, los muros, las tejas y los guijarros».⁶⁵ Debido a que [la mente]

no es «solo la mente», [las vallas, los muros, las tejas y los guijarros] no son las vallas, los muros, las tejas y los guijarros. Estas son las verdades de «encomendarse a la mente y encomendarse al Dharma» y de «trabajar por el Dharma y trabajar por el cuerpo», las cuales son la digna conducta del *buddha* en acción. Está más allá de la órbita de la «iluminación iniciada», «la iluminación original», etcétera; ¿cuánto menos podría estar en la órbita de los no-budistas, los dos vehículos y [los *bodhisattvas* en] los tres estadios hábiles y los diez estadios sagrados? Esta digna conducta es simplemente la «no-comprensión» de cada individuo y es la «no-comprensión» en todos los casos.⁶⁶ Incluso «el estado de actividad vigorosa»⁶⁷ es también una situación tal y como es de instante a instante. ¿Es la «única vía de hierro»⁶⁸ o es las «dos partes moviéndose»⁶⁹? La única vía de hierro está más allá de lo corto y lo largo, y las dos partes moviéndose están más allá del sí mismo y los otros. Cuando realizamos el esfuerzo que es la energía de este [estado real de] «hacer que las cosas se desarrollen y arrojarnos al instante»,⁷⁰ entonces «la dignidad cubre la mirada de *dharmas*» y «el ojo está tan elevado como toda la civilización». Hay una luminosidad que no interfiere en el retener y el soltar:⁷¹ es «la sala de los monjes, la sala del Buddha, la cocina y las tres puertas».⁷² Hay una luminosidad que está absolutamente más allá del soltar y el retener: es la sala de los monjes, la sala del Buddha, la cocina y las tres puertas. Además, hay unos ojos que impregnan las diez direcciones y unos ojos que abarcan completamente la Tierra; está el instante antes de la mente y el instante después de la mente. Puesto que tal luminosidad y virtud, en los ojos, los oídos, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente, está ardiendo, están «los *buddhas* de los tres tiempos» que han mantenido el estado de «ser desconocido» y se han basado en él, y están «los gatos y los bueyes blancos» que se han arrojado al instante de «conocer su existencia».⁷³ [Cuando] este anillo en la nariz está presente y este ojo está presente, el Dharma proclama al *buddha* en acción y el Dharma sanciona al *buddha* en acción.

[131] El Gran Maestro Shinkaku de la montaña Seppozan⁷⁴ proclama a la asamblea: «Los *buddhas* de los tres tiempos están dentro de la llama del fuego,⁷⁵ girando la gran rueda del Dharma».

El Gran Maestro Shuitsu del templo Gensha-in⁷⁶ 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».

El Maestro Engo⁷⁷ dice:

[Seppo] merece ser llamado Barón Blanco,⁷⁸

[pero] también está presente la Baronesa Negra.⁷⁹

Recíprocamente se arrojan al instante:

los dioses aparecen y los demonios desaparecen.⁸⁰

La llama ardiente cubre el cosmos:⁸¹ un buddha proclama el Dharma.

El cosmos está en la llama ardiente: el Dharma proclama a un buddha.

Delante del viento, los nidos de arruruz y glicina⁸² han sido cortados.

Con una palabra, Vimalakīrti⁸³ ha sido probado y vencido.⁸⁴

El presente «*buddhas* de los tres tiempos» quiere decir todos los *buddhas*. El *buddha* en acción es justamente «los *buddhas* de los tres tiempos»⁸⁵ en sí. Entre los *buddhas* de las diez direcciones no hay ninguno que no sea «de los tres tiempos». Cuando la verdad del Buddha proclama «los tres tiempos», los proclama totalmente, así. Ahora, cuando investigamos al *buddha* en acción, es justamente «los *buddhas* de los tres tiempos» en sí mismos. Tanto si «su existencia se conoce» como si «su existencia se desconoce»,⁸⁶ siempre es el *buddha* en acción como «los *buddhas* de los tres tiempos». Incluso así, los tres antiguos *buddhas*,⁸⁷ mientras expresan de esa manera la verdad de «los *buddhas* de los tres tiempos»,⁸⁸ tienen las expresiones [particulares] descritas arriba. Por ejemplo, Seppo dice: «Los *buddhas* de los tres tiempos están dentro de la llama, girando la gran rueda del Dharma», y deberíamos aprender esta verdad. Cada lugar de la práctica de la verdad,⁸⁹ en el cual los *buddhas* de los tres tiempos giran la rueda del Dharma, podría ser «el interior de la llama».⁹⁰ Y cada «interior de la llama» podría ser el lugar de un *buddha* de la práctica de la verdad. Los profesores de los sutras y los profesores de los comentarios no pueden escuchar [esto], y los no-budistas y los dos vehículos no pueden conocerlo. Recuerda, la llama de los *buddhas* nunca puede ser de otra clase. En realidad, deberíamos reflexionar sobre si otras especies tienen la llama o no. Deberíamos aprender

las convenciones de la enseñanza [empleadas por] los *buddhas* de los tres tiempos mientras están «dentro de la llama». Cuando están situados «dentro de la llama», ¿están «la llama» y «los *buddhas*» consolidados juntos? ¿Están alejados? ¿Son el sujeto y el objeto la unicidad? ¿Existen sujeto y objeto? ¿Son el objeto y el sujeto la misma situación? ¿Están el objeto y el sujeto igualmente muy alejados? «Girar la gran rueda del Dharma» puede incluir «girar el sí mismo y cambiar el instante».⁹¹ Es «hacer que las cosas progresen y arrojarse al instante».⁹² Podría incluir «girar el Dharma» y «el girar del Dharma».⁹³ El «girar la gran rueda del Dharma» que [Seppo] ya ha expresado –incluso aunque toda la Tierra esté en llamas– puede incluir el «girar la rueda del Dharma» que es «la rueda de fuego»,⁹⁴ puede incluir el «girar la rueda del Dharma» que es «los *buddhas*», puede incluir el «girar la rueda del Dharma» que es «la rueda del Dharma» y puede incluir el «girar la rueda del Dharma» que es «los tres tiempos». En resumen, «la llama» es el gran lugar de la práctica en el cual «los *buddhas* giran la gran rueda del Dharma». Desentrañar este estado mediante el pensamiento espacial, el pensamiento temporal, el pensamiento humano, el pensamiento de lo común y lo sagrado, etcétera, no alcanza el objetivo. Puesto que tal pensamiento no desentraña [este estado], es justamente «los *buddhas* de los tres tiempos estando dentro de la llama y girando la gran rueda del Dharma». «Los *buddhas* de los tres tiempos» que [Seppo] ya ha expresado han ido más allá del pensamiento. Puesto que «los *buddhas* de los tres tiempos» son lugares de práctica para «el girar de la rueda del Dharma», «la llama» existe. Puesto que «la llama» existe, los lugares de la práctica de «los *buddhas*» existen.

[135] 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 el Dharma». Al escuchar estas palabras, [alguno podría] decir que las palabras de Gensha son una expresión más adecuada de la verdad que las palabras de Seppo; no es necesariamente así. Recuerda, las palabras de Seppo y las palabras de Gensha están separadas, es decir, Seppo está hablando del lugar concreto donde los *buddhas* de los tres tiempos están «girando la gran rueda del Dharma», y Gensha está hablando de los *buddhas* de los tres tiempos «escuchando el Dharma». Mientras que las palabras de

Seppo expresan el «girar el Dharma»⁹⁵ en sí mismo, la existencia en un lugar concreto del «girar el Dharma» no necesariamente pone en discusión «escuchar el Dharma» ni no «escuchar el Dharma». Por tanto, no podemos escuchar [a Seppo diciendo] que al «girar el Dharma» debe haber siempre un «escuchar el Dharma». Además, puede tener sentido [para Seppo] no decir que los *buddhas* de los tres tiempos están proclamando el Dharma «para» la llama, no decir que los *buddhas* de los tres tiempos están girando la gran rueda del Dharma «para» los *buddhas* de los tres tiempos y no decir que la llama está girando la gran rueda del Dharma «para» la llama.⁹⁶ ¿Hay alguna diferencia entre decir «girar la rueda del Dharma»⁹⁷ y decir «girar la gran rueda del Dharma»? «Girar la rueda del Dharma» está más allá de «proclamar el Dharma». ¿«Proclamar el Dharma» debe necesariamente hacerse para otros?⁹⁸ Por tanto, las palabras de Seppo no son palabras que no expresen completamente las palabras que pretende expresar. Debemos aprender en la práctica, y siempre muy detalladamente, [las palabras de] Seppo «existen dentro de la llama, girando la gran rueda del Dharma». No las confundas con las palabras de Gensha. Penetrar en las palabras de Seppo es dignificar la digna conducta de un *buddha* y comportarse con ella. La ubicación de «las llamas» de «los *buddhas* de los tres tiempos» está solamente más allá de la penetración de un ilimitado mundo del Dharma o dos ilimitados mundos del Dharma, y está solamente más allá de la penetración de un átomo o dos átomos. Para una medida de «el girar de la gran rueda del Dharma», no mires las medidas de lo grande, lo pequeño, lo ancho y lo estrecho. «El girar de la gran rueda del Dharma» no es para el sí mismo ni para otros, y no es para proclamar ni para escuchar. La expresión de Gensha es: «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 escuchando». Esto, aunque [diga que la llama] está «proclamando el Dharma para los *buddhas* de los tres tiempos», nunca dice que [la llama] esté «girando la rueda del Dharma». Tampoco dice que los *buddhas* de los tres tiempos estén «girando la rueda del Dharma». Los *buddhas* de los tres tiempos están de pie en el suelo escuchando, pero ¿cómo podría la llama [de Gensha] girar «la rueda del Dharma» de los *buddhas* de los tres tiempos?⁹⁹ ¿La llama que está «proclamando el Dharma para los *buddhas* de los tres tiempos» también «gira la gran rueda

del Dharma», o no? Gensha nunca dice: «¡El girar de la rueda del Dharma es este instante!». Tampoco niega la existencia del girar de la rueda del Dharma, pero me pregunto si Gensha ha entendido ignorantemente que «girar la rueda del Dharma» significa proclamar la rueda del Dharma. Si así es, está ciego a las palabras de Seppo. Ha reconocido que cuando la llama está «proclamando el Dharma» para los *buddhas* de los tres tiempos, «los *buddhas* de los tres tiempos» se quedan de pie en el suelo y escuchando el Dharma, pero no sabe que ahí donde «la llama» esté «girando la rueda del Dharma», «la llama» se queda de pie en el suelo y escuchando el Dharma. No consigue decir que donde «la llama» está girando la rueda del Dharma, «la llama» simultáneamente gira la rueda del Dharma. El «escuchar el Dharma» de los *buddhas* de los tres tiempos es el estado del Dharma de los *buddhas*: no está influenciado por otros. No veas «la llama» como «Dharma», no veas «la llama» como «Buddha» y no veas «la llama» como «llama». ¹⁰⁰ Verdaderamente, no deberíamos ignorar las palabras del maestro ni del discípulo. ¿Cómo podría ser [suficiente] el solamente «haber expresado que un barba roja es un extranjero»? También está el hecho de que «la barba de un extranjero es roja». ¹⁰¹ Aunque las palabras de Gensha sean así, ¹⁰² está presente en ellas algo que deberíamos estimar como el poder del aprendizaje en la práctica. Es decir, que deberíamos aprender en la práctica la esencia y las formas que han sido auténticamente transmitidas por los *buddhas* y los patriarcas, y que no están conectadas con la esencia y las formas del pensamiento limitado del Mahayana y el Hinayana de los profesores de los sutras y los profesores de los comentarios. Lo que [Gensha] describe es el escuchar del Dharma de los *buddhas* de los tres tiempos, el cual está más allá de la esencia y las formas de [los budistas del] Mahayana y el Hinayana. Ellos solo saben que los *buddhas* poseen –cuando esto es facilitado por las oportunidades y las circunstancias– «la proclamación del Dharma»: no saben que los *buddhas* están «escuchando el Dharma». No aseveran que los *buddhas* se estén instruyendo y no aseveran que los *buddhas* estén realizando el estado de *buddha*. Ahora, en la expresión de Gensha, él ha aseverado que «los *buddhas* de los tres tiempos se quedan de pie en el suelo y escuchando el Dharma», y esto contiene la esencia y la forma del «escuchar el Dharma» de los *buddhas*. No veas que ser capaz de proclamar es algo necesariamente superior, y no digas

que «aquellos que son capaces de escuchar este Dharma»¹⁰³ son inferiores. Si aquellos que proclaman son venerables, aquellos que escuchan también son venerables. El Buddha Śākyamuni dijo:

*Si proclaman este sutra,
inmediatamente se encontrarán conmigo.¹⁰⁴
[Pero] proclamarlo a [incluso] una sola persona,
eso, en efecto, será difícil.¹⁰⁵*

Así que poder proclamar el Dharma es encontrarse con el Buddha Śākyamuni –puesto que el «conmigo» que «inmediatamente se encontrarán» es el Buddha Śākyamuni–. También dijo:

*Después de mi extinción,
escuchar y aceptar este sutra,
e indagar dentro de su significado,
eso, en efecto, será difícil.¹⁰⁶*

Recuerda, también «escucha y aceptación», igualmente, «son difíciles»: no hay superioridad ni inferioridad. Incluso aunque [aquellos que] se queden «de pie en el suelo para escuchar» sean «*buddhas*», los supremamente venerables, deberían quedarse «de pie en el suelo para escuchar el Dharma». [Aquellos que se quedan] «de pie en el suelo para escuchar el Dharma» son «los *buddhas* de los tres tiempos», y por tanto esos *buddhas* están en el estado realizado; no hablamos de escuchar el Dharma como un proceso causal. Ellos ya son los *buddhas* de los tres tiempos, y por tanto deberíamos recordar que los *buddhas* de los tres tiempos, quedándose de pie en el suelo para escuchar que la llama proclame el Dharma, son *buddhas*. [Aunque] no podamos rastrear toda la verdad de la enseñanza ni las convenciones, cuando nos esforzamos en rastrearlas, el estado es «las puntas de flecha colisionando».¹⁰⁷ La llama invariablemente proclama el Dharma para los *buddhas* de los tres tiempos y, en el estado de mente roja de instante a instante, las flores se abren en árboles de hierro y el mundo es fragante. En resumen, mientras la llama permanece en el suelo para escuchar la

proclamación del Dharma, ¿qué se realiza al final? La respuesta puede ser la sabiduría que supera al maestro o la sabiduría igualando al maestro. Además, investigando profundamente el umbral entre maestro y discípulo,¹⁰⁸ [la llama]¹⁰⁹ se convierte en los *buddhas* de los tres tiempos.

[142] Engo dice que el que [Seppo] merezca llamarse Barón Blanco no impide que la Baronesa Negra también [esté presente], y que su «recíprocamente arrojarse al instante» es «los dioses apareciendo y los demonios desapareciendo». Ahora, aunque [Seppo puede] manifestarse en la misma situación que Gensha, puede haber en Gensha una vía en la cual no penetre la misma situación [que Seppo]. Al mismo tiempo, ¿es «la llama» los *buddhas*? ¿Son los *buddhas* «la llama»?¹¹⁰ La mente de reciprocidad entre blanco y negro aparece y desaparece en los dioses y demonios de Gensha, pero los sonidos y las formas de Seppo nunca permanecen en la zona de blanco y negro.¹¹¹ Y, mientras esto sea así, deberíamos reconocer que en Gensha hay una adecuación de la expresión verbal y hay una inadecuación de la expresión verbal, mientras que en Seppo hay un tomar la expresión verbal y hay un dejar ser la expresión verbal. Además, ahora Engo tiene una expresión que no es la misma que la de Gensha ni la misma que la de Seppo: esta es que «la llama ardiente cubriendo el cosmos» es un *buddha* proclamando el Dharma y «el cosmos en la llama ardiente» es el Dharma proclamando a un *buddha*. Esta expresión es realmente luminosidad para los estudiantes de épocas posteriores. Incluso aunque estemos ciegos a «la llama ardiente», puesto que somos cubiertos por «el cosmos», yo poseo esa condición y el otro posee esa condición. Los lugares cubiertos por «el cosmos» realmente son ya «la llama ardiente». ¿Cuál es la causa de detestar esto y confiar en aquello?¹¹² Deberíamos estar agradecidos de que este saco de piel –aunque su lugar de nacimiento sea «eliminado de la región sagrada en la distancia» y el presente en el cual está viviendo sea «eliminado del tiempo sagrado en la distancia»¹¹³– aún haya sido capaz de escuchar la enseñanza guía del «cosmos». Hemos escuchado que «un *buddha* proclama el Dharma», pero respecto al hecho de que el Dharma proclama a un *buddha*, ¿cómo de profundamente enmarañados estábamos en la ignorancia? En resumen, los *buddhas* de los tres tiempos son proclamados en los tres tiempos

por el Dharma, y el Dharma de los tres tiempos es proclamado en los tres tiempos por los *buddhas*. Ahí solamente existe «el cosmos», el cual, delante del viento, corta los nidos de arruruz y glicina. Una sola palabra ha probado y vencido visiblemente a Vimalakīrti y también a otros además de Vimalakīrti. En resumen, el Dharma proclama a un *buddha*, el Dharma practica a un *buddha*, el Dharma experimenta a un *buddha*; un *buddha* proclama el Dharma, un *buddha* practica a un *buddha* y un *buddha* se convierte en un *buddha*. Los estados así son todos la digna conducta del *buddha* en acción. Sobre el cosmos y sobre la Tierra, sobre el pasado y sobre el presente, «aquellos que lo han realizado no lo trivializan y aquellos que lo han clarificado no lo envilecen».

SHOBOGENZO GYOBUTSU-YUIGI

Escrito en Kannondorikoshohorinji en los últimos diez días del décimo mes lunar en el segundo año de Ninji.¹¹⁴

ŚRAMANA DOGEN

Notas

1. *Butsuma*, *homa* se refiere a los idealistas obstaculizados por el concepto de «Buddha» y «Dharma».
2. *Juta-toko*, «un árbol cayendo y la glicina marchitándose», representa la desaparición natural de aquello que une.
3. *Hosshin*, «cuerpo del Dharma», representa el término sánscrito *dharmakāya*, y *hojin*, «cuerpo recompensado», a *sambhogakāya*. *Sambhoga*, que significa «gozo» o «sensualidad», sugiere el aspecto físico del cuerpo. Esta frase implica que estar unido a los conceptos dificulta tanto la realización espiritual como el bienestar físico.
4. Citado del *Makashikan*, un texto de la secta Tendai basado en las enseñanzas del Maestro Tendai Chigi.
5. Las palabras del Buddha en el capítulo «Nyorai-juryo» («La vida del Tathāgata») del Sutra del Loto. Véase SL 3.18-20.
6. Las palabras del Buddha tratan sobre la vida aquí y ahora.
7. La expresión *banri-ichijo-tetsu*, «una única vía de hierro a lo largo de diez mil ri», hace referencia a una entidad unida. *Ju-o*, «vertical y horizontal», quiere decir libre en todas las direcciones.
8. El Maestro Daikan Eno le preguntó al Maestro Nangaku Ejo: «¿Confías en la práctica-y-experiencia, o no?». El Maestro Nangaku respondió: «No es que no haya práctica-y-experiencia, sino que el estado nunca puede mancharse». El Maestro Daikan Eno dijo: «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». La historia está registrada en el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº1, y también aparece en el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo», y el capítulo 62 (volumen 3), «Hensan».
9. En otras palabras, la motivación en el estado del *buddha* en acción siempre es pura, pero la motivación en *zazen* y otras prácticas budistas no siempre es pura. *Zenna*, «impureza» o «mancha», describe, por ejemplo, sentarse en *zazen* con una expectativa de recompensa distinta de la experiencia de *zazen* en sí misma.
10. *Kono-fu-zenna*, «este estar sin mancha», y *fu-mu*, «no inexistente», aluden a la célebre conversación entre el Maestro Daikan Eno y el Maestro Nangaku Ejo sobre la práctica-y-experiencia narrada en la nota 8.
11. *Nyo-go-ze-go*. En las palabras del Maestro Daikan Eno *go-yaku-nyoze*, «yo también soy así», el compuesto *nyoze* significa «así». Aquí el Maestro Dogen lo separa en los adjetivos *nyo*, «real», y *ze* «este, concreto».
12. *Go-mata*. En este uso, *mata*, «también» o «de nuevo», es enfático (el maestro es exactamente él mismo).
13. *Myogosoku*, del sánscrito *vidyā-carana-sampanna*, es uno de los diez epítetos del Buddha. La expresión elogia al Buddha como perfecto tanto en el conocimiento como en la conducta, y no solo perfecto en la conducta sino también en el conocimiento. Véase el Glosario de términos en sánscrito.

14. Alusión al capítulo «Nyorai-juryo» («La vida del Tathāgata»), del Sutra del Loto.
15. El Maestro Dogen imaginaba una situación concreta en la cual, por ejemplo, un monje budista rompiera el precepto de no comer después del almuerzo para mantener un estado de la mente equilibrado.
16. *Kekai* quiere decir la aparición de fenómenos.
17. *Sekai* representa la existencia concreta. El vigésimo séptimo patriarca, el Maestro Prajñātara, dijo *kekai-sekai-ki*, «la apertura de las flores es la existencia del mundo». En otras palabras, los fenómenos y la existencia concreta son uno. Véase el capítulo 43 (volumen 3), «Kuge».
18. *Inmo-rai* alude a la primera de las dos célebres conversaciones entre el Maestro Daikan Eno y el Maestro Nangaku Ejo. El Maestro Daikan dijo al Maestro Nangaku: «¿Qué es eso que llega así?». En este contexto, «ha llegado así» quiere decir «está realmente presente». Véase, por ejemplo, el capítulo 29, «Inmo».
19. *No*, «capacidad»; *yui-ga*, «yo solo», y *juppo-butsu-nen*, literalmente «los *buddhas* en las diez direcciones son así», aluden a las palabras del Buddha en el capítulo «Hoben» («Los medios hábiles») del Sutra del Loto. Véase SL 1.70 y SL 1.74 (donde, en la traducción del volumen 1, «yo» es considerado sujeto elíptico).
20. *Nahen [no] ji*, «asuntos en lugares lejanos», quiere decir preocupaciones intelectuales. Estas palabras provienen del *Wanshizenjigoroku* (Crónica de las palabras de Wanshi Shogaku), volumen 5.
21. *Joto*, literalmente «recibir un golpe». El trabajo independiente del Maestro Dogen *Gakudoyojinshu* explica el término de la manera siguiente: «Con este cuerpo-y-mente, experimentamos directamente el estado de *buddha*. Esto es recibir un golpe».
22. *Mei-mei [taru] hyaku-so-to*, o «claros-claros son los cientos de malas hierbas», son las palabras tradicionales del budismo chino atribuidas a Hotei, el llamado Buddha Feliz (véase el capítulo 22, «Bussho»). Que sean restringidas por los ojos quiere decir que son vistas tal y como son. Que ningún *dharma* u objeto sea visto se refiere a que la visión es completa.
23. *Shaho*, «este *dharma*», sugiere el Dharma como hecho concreto aquí y ahora. *Naho*, «ese *dharma*», sugiere el Dharma como teoría. Véase también la nota 20.
24. *Nyaku-shi*, literalmente «si eso llega». Véase el capítulo 22, «Bussho», párrafo 14.
25. *Henkai-fusozo*. Las palabras del Maestro Sekiso Keisho, citadas en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 58.
26. *Mitsugo*. Véase el capítulo 51 (volumen 3), «Mitsugo».
27. *Banri-mu-sunso*, «a lo largo de diez mil *ri*, ni un centímetro de hierba», aparece en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 82. Un *ri* equivale a casi cuatro kilómetros. En general, la hierba (o mala hierba) simboliza las cosas concretas objetivas (véase la nota 22). Al mismo tiempo, al igual que atrae a los bueyes, la hierba a veces simboliza aquello que distrae a los practicantes budistas de la práctica.
28. Es decir, en el presente ni se entra ni se sale de la realidad.
29. *Tenchi-kenkaku*, proveniente de la tercera frase del poema *Shinjinmei*, del Maestro Kanchi Sosan: «Si hay una centésima o milésima de separación, la brecha

- es tan grande como aquella entre el cielo y la tierra». El Maestro Dogen cita las mismas palabras en el *Fukanzazengi* para describir el abismo entre el pensamiento intelectual y la acción. Véase el Apéndice II del volumen 1.
30. *Shido-munan*, proveniente de la frase inicial del *Shinjinmei*: «Llegar a la verdad no es difícil; simplemente rechaza escoger y elegir».
 31. *Daido-taikan* proviene de la frase del medio del *Shinjinmei*: «En la gran verdad el cuerpo está relajado, y no hay dificultad ni facilidad».
 32. «Cosmos» es *kenkon*. Las cuatro direcciones (norte, sur, este y oeste) se representan mediante cuatro de los doce signos horarios chinos. Los restantes signos representan los ocho segmentos intermedios de cuarenta y cinco grados de los puntos cardinales (del norte al noroeste, del noroeste al este, etcétera). *Ken*, o *inu-i*, «el perro y el jabalí», quiere decir el noroeste, y *kon*, o *hitsuji-saru*, «la oveja y el mono», quiere decir el suroeste. *Kenkon*, «noroeste y suroeste», representa todos los puntos cardinales, es decir, el universo o el cosmos.
 33. *Jinsetsu* sugiere el árido mundo material.
 34. *Renge*, como en *Myohorengekyo*, el título completo del Sutra del Loto, sugiere el mundo como un todo estético. Véase el capítulo 17 (volumen 1), «Hokketen-hokke».
 35. *Shishu*, «los cuatro continentes», del sánscrito *catvāro-dvīpāḥ*, son Jambudvīpa (al sur), Pūrvavideha (al este), Aparagodānīya (al oeste) y Uttarakuru (al norte). Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
 36. *Gokudai-do-sho* o *gukudai [wa] sho [ni] onajjiku* y *gokusho-do-dai* o *gokusho [wa] dai [ni] onajjiku* aluden a dos frases del final del *Shinjinmei*: «Lo extremadamente grande es igual que lo pequeño, y ninguna superficie externa es vista» y «lo extremadamente pequeño es igual que lo grande; los límites se olvidan por completo».
 37. *Yuigi-gyobutsu* quiere decir el estado del *buddha* en acción que se realiza en la digna conducta.
 38. *Musho*, «no-nacimiento» o «estar sin nacimiento», a veces se utiliza como sinónimo de nirvana.
 39. «Shoji» es el título del capítulo 92 (volumen 4). *Sho* significa tanto «nacimiento» como «vida».
 40. *Yui-ga-doku-son*. En el Sutra Āgama Largo, el Buddha legendario pronuncia estas palabras. Aquí la expresión sugiere la arrogancia humana.
 41. La cita se atribuye al Maestro Tendo Nyojo, pero la fuente específica original no se ha localizado. Una proclamación parecida del Maestro Tendo aparece al final del capítulo 16 (volumen 1), «Shisho».
 42. Alude a la enseñanza contenida en el capítulo «Nyorai-juryo» («La vida del Tathāgata»), del Sutra del Loto. Véase SL 3.30: «Para salvar a los seres vivos,/ como un método hábil yo manifiesto el nirvana./A pesar de todo, todavía no he fallecido [...]».
 43. *Danzetsu*, «ruptura», y *mushi-mushu*, «sin comienzo, sin final», representan dos visiones del tiempo: una como instantes de la existencia y otra como eternidad. La verdad de la acción trasciende ambas visiones.

44. *Unen* significa «atención plena», «tener pensamiento» o «tener intención». *Munen* quiere decir «estar sin atención plena», «estar sin pensamiento» o «estar sin intención». Los dos conceptos aparecen en el poema del Maestro Daikan Eno citado en el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke», y en el capítulo 21 (volumen 1), «Kankin».
45. *Honmatsu* quiere decir «comienzo y final», «sustancia y detalle», «origen y futuro», «esencia y trivialidad», y por tanto, en conclusión, «idealismo y materialismo». En el capítulo 87 (volumen 4), «Kuyo-shobutsu», la expresión *hongo-honke* («la visión esencialista de los *kalpas* pasados») representa el punto de vista idealista y *matsuko-makken* («la visión trivial de los *kalpas* futuros»), el materialista.
46. Proveniente del capítulo «Hoben» («Los medios hábiles») del Sutra del Loto. Véase SL 1.86.
47. *Dadei-taisui*. Esta expresión simboliza las vicisitudes diarias.
48. *Kekai* quiere decir la aparición de fenómenos.
49. *Sekaiki* quiere decir la existencia de los hechos. Véanse las notas 16 y 17.
50. *Keidatsu*.
51. *Dokubatsu*, literalmente «único y excepcional» o «excepcionalidad única». El Maestro Ungo Doyo dijo: «Cuando una sola palabra es lo trascendente, y es única y excepcional, muchas palabras son innecesarias y muchas son inútiles». Véase también el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki».
52. El Cielo Tuṣita es el lugar donde el Bodhisattva Maitreya practica la verdad. Se dice que es el cuarto de los seis cielos del mundo del deseo, pero aquí el Maestro Dogen lo describe en el espacio y tiempo de la acción.
53. *Anraku* representa el término sánscrito *Sukhāvātī*, el nombre de un cielo supuestamente establecido por el Buddha Amitābha. Al mismo tiempo, el Maestro Dogen describió *zazen* como *anraku [no] homon*, «la puerta del Dharma de la paz y felicidad».
54. *Hyaku-zassai*. Las palabras del Maestro Gensha Shibi (véase el capítulo 20 [volumen 1], «Kokyo»). El estado real del *buddha* en acción rompe el idealismo del Cielo Tuṣita y el del reino de Paz y Felicidad.
55. *Rine* representa el término sánscrito *samsāra*. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
56. *Toku-go-hi-niku-kotsu-zui* alude a la transmisión entre el Maestro Bodhidharma y cuatro de sus discípulos. Véase el capítulo 46 (volumen 3), «Katto».
57. Es decir, los grandes santos no se preocupan por la vida-y-muerte.
58. La filosofía del *buddha* en acción es eterna, pero su realización completa es justamente ahora.
59. *Eko-hensho* describe el estado en *zazen*: «clarificación» no quiere decir reconocimiento intelectual sino iluminación mediante el estado de luminosidad en *zazen*. Las palabras *eko-hensho* originalmente se encuentran en un poema del Maestro Sekito Kisen registrado en el *Sekitosoan-no-uta* (Canciones de la choza de paja de Sekito). Véase también el *Fukanzazengi* (Apéndice II, volumen 1).
60. *Bankai*, literalmente «diez mil ciclos» o «diez mil veces», puede interpretarse como diez mil sentadas en *zazen* o diez mil esfuerzos en *zazen*.

61. *Ichijaku-rakuzai*, literalmente «un movimiento descansando en su lugar», describe la colocación de una piedra en el juego del *go*, el cual se utiliza a menudo en el *Shobogenzo* como metáfora de una acción concreta.
62. *Shamon-isseki-gen*, las palabras del Maestro Chosha Keishin. Véase el capítulo 60 (volumen 3), «Juppo».
63. *Yuigi-gyobutsu*. Véase la nota 37.
64. «Sangai-yuishin» es el título del capítulo 47 (volumen 3).
65. *Sho-heki-ga-ryaku*, una expresión de la verdad del Maestro Nan'yo Echu. Véase también el capítulo 44 (volumen 3), «Kobusshin».
66. *Fue* significa «no-comprensión» o «trascendencia del entendimiento [intelectual]». El Maestro Daikan Eno dijo: «No entiendo el Dharma del Buddha». Véase también el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 59, y el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke».
67. *Katsu-hatsu-hatsu-chi*. Esta expresión aparece en varios capítulos del *Shobogenzo*. Véase, por ejemplo, el párrafo inicial del capítulo 72 (volumen 3), «Zanmai-o-zanmai».
68. *Ichijotetsu* representa la expresión *banri-ichijo-tetsu*, «una única vía de hierro a lo largo de diez mil ri», un símbolo de unificación. La expresión aparece en este capítulo anteriormente (párrafo 101) y, por ejemplo, en el capítulo 29, «Inmo», párrafo 99.
69. *Ryo-to-do* alude a la historia citada al final del capítulo 22, «Bussho».
70. El Maestro Tosan Shusho dijo: «En las palabras no hay desarrollo de las cosas,/ en el habla no nos arrojamos al instante./ Aquellos que escuchan las palabras se lo pierden,/ aquellos que se aferran a las frases se quedan perdidos».
71. *Shuho* significa «retener y soltar», «contraer y relajar» o «apretar y liberar». Esto sugiere autocontrol, pasivo y activo.
72. Las palabras del Maestro Unmon, citadas en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 81. Véase también el capítulo 36, «Komyo», párrafo 134.
73. El Maestro Nansen Fugan proclamó: «En cuanto a la existencia de los *buddhas* de los tres tiempos, no conozco su existencia. En cuanto a los gatos y los bueyes blancos, sé que existen». Véanse *Hekiganroku*, nº 61, y *Shoyuroku*, nº 69.
74. El Maestro Seppo Gison (822-907), sucesor del Maestro Tokusan Senkan.
75. El Maestro Seppo probablemente se refería a un carbonero presente en aquel momento.
76. El Maestro Gensha Shibi (835-907), sucesor del Maestro Seppo.
77. El Maestro Engo Kokugon (1063-1135), quien pertenecía al linaje del Maestro Rinzaï. Recopiló el *Hekiganroku* (Crónicas del Acentilado Azul) basándose en una colección anterior de poemas y comentarios del Maestro Setcho Juken.
78. Kohaku. Un ladrón muy hábil de las leyendas chinas.
79. Kokoku. Una ladrona aún más diestra de las leyendas chinas. Cuenta la historia que robó la camisa de la espalda de Kohaku. El Maestro Engo está elogiando tanto al Maestro Seppo como al Maestro Gensha.
80. *Shinshutsu-kibotsu*, «los dioses aparecen, los demonios desaparecen», describe lo inesperado y esquivo. El *Kenkyusha's New Japanese-English Dictionary* (Nuevo diccionario japonés-inglés de Kenkyusha) da como ejemplo la frase

shinshutsu-kibotsu no kaito, «un ladrón fantasma que aparece en un lugar inesperado en un momento inesperado y no deja huella».

81. *Retsu-en goten*. En la siguiente línea, el Maestro Engo simplemente invierte la frase con la forma *goten retsu-en*. *Goten*, o *ten* [o] *wata[ru]*, en la presente línea quiere decir «extender a lo largo del cielo (firmamento)/cielo (reino)/cosmos», y en la siguiente «aquello que se extiende a lo largo del cielo (firmamento)/cielo (reino)/cosmos», es decir, el cosmos en sí.
82. «Katto», «arruruz y glicina» o «lo complejo», es el título del capítulo 46 (volumen 3).
83. Vimalakirti era un laico de la época del Buddha muy ducho en la discusión de la filosofía budista.
84. *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 88.
85. *Sanze-shobutsu*. *Sanze*, los «tres tiempos» (pasado, presente y futuro), quiere decir la eternidad. *Sho* expresa pluralidad, y por tanto *shobutsu* se refiere a los *buddhas* como individuos en tiempos y lugares concretos, como opuesto a simplemente *butsu*, *hotoke*, que significa *buddha* como el estado de la sabiduría, la acción o la verdad.
86. Alude a las palabras del Maestro Nansen Fugan. Véase la nota 73.
87. El Maestro Seppo, el Maestro Gensha y el Maestro Engo. El resto del presente párrafo es un comentario sobre las palabras del Maestro Seppo. Los dos siguientes párrafos son comentarios de las palabras del Maestro Gensha y el Maestro Engo, respectivamente.
88. *Sanze-shobutsu* puede verse como una manifestación de la verdad en sí misma (es decir, como una expresión de la unicidad entre *buddhas* particulares concretos y la eternidad inclusiva).
89. *Dojo*, literalmente «lugar de la verdad», «verdad-lugar» o «lugar de la Vía», representa el término sánscrito *bodhimaṇḍa*, o «asiento del *bodhi*». Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
90. *Ka-en-ri*. *Ka-en*, «llama», representa el estado vigoroso. *Ri*, «interior», describe un lugar concreto. «El interior de la llama» quiere decir un lugar concreto en el estado vívido de la realidad.
91. *Ten* significa «girar» o «cambiar». Al mismo tiempo, quiere decir desenrollar un sutra y, por extensión, participar en el despliegue del universo. Véase el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke». La expresión *tenki*, «cambio del instante», aparece en el *Fukanzazengi* (Apéndice II, volumen 1).
92. Alude a las palabras del Maestro Tosan Shusho. Véase la nota 70.
93. *Tenbo*, *hoten* alude a la expresión *ten-hokke*, «giramos la Flor del Dharma», y *hokke-ten*, «el girar de la Flor del Dharma», en el célebre poema del Maestro Daikan Eno. Véase el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke», y el capítulo 21 (volumen 1), «Kankin».
94. *Karin*, «rueda de fuego», en la antigua cosmología india, es una de las cinco ruedas o anillos (en sánscrito *pañca-maṇḍalaka*) que componen el mundo material (estas son la tierra, el agua, el fuego, el viento y el vacío). Las cuatro partes de esta frase siguen cuatro fases: la rueda de fuego es material, los *buddhas* son

budistas, la rueda del Dharma es real y los tres tiempos son el tiempo existente en sí mismo.

95. *Tenbo*, «girar el Dharma», sugiere *ten-hokke*, «girar la Flor del Dharma», y *tenborin*, «girar la rueda del Dharma». Estos términos quieren decir leer el Sutra del Loto y proclamar la enseñanza budista, respectivamente. Al mismo tiempo, ambos representan la acción del universo en sí. Véase el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke», y el capítulo 74 (volumen 4), «Tenborin».
96. La expresión del Maestro Gensha incluye *i*, [no] *tame* [ni], que significa «para» o «por el bien de». La del Maestro Seppo, en cambio, es más directa (no reconoce propósito alguno).
97. *Tenborin*, «girar la rueda del Dharma», es el término convencional. Véase el capítulo 74 (volumen 4), «Tenborin».
98. Por ejemplo, proclamar el Dharma se hace a veces para la fama y el provecho.
99. El Maestro Gensha dijo que la llama estaba proclamando el Dharma, es decir, representando la realidad. La objeción del Maestro Dogen es que girar la rueda del Dharma es realizar la realidad en sí.
100. Aquí la expresión «la llama» aparece entre comillas para advertir que su escritura está en chino. Sin embargo, en las palabras «Dharma», «Buddha» y «llama», indican solamente que son conceptos limitados.
101. En la historia del Maestro Hyakujo y el zorro salvaje (véase el capítulo 76 [volumen 4], «Dai-shugyo»; el capítulo 89 [volumen 4], «Shinjin-inga», y el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 2), Obaku se levanta y abofetea al Maestro Hyakujo. Este se ríe y dice: «Acabas de expresar que la barba de un extranjero es roja, pero también está el hecho de que un barba roja es un extranjero». Aquí el Maestro Dogen invierte el orden para sugerir que no solo necesitamos el punto de vista deductivo o interpretativo (del Maestro Gensha) sino también la observación directa (del Maestro Seppo).
102. «Así» quiere decir que las palabras se limitan al punto de vista deductivo (un barba roja es un extranjero).
103. Cita de un sutra no identificado.
104. Proveniente del capítulo «Ken-hoto» («Visión de la estupa preciosa») del Sutra del Loto. Véase SL 2.194.
105. *Ibid.* Véase SL 2.198.
106. *Ibid.* Véase SL 2.198.
107. *Senpo-soshu*, o «flecha-pareja de puntas». Esta figura literaria se utiliza en el poema *Sandokai*, del Maestro Sekito Kisen. Alude a una antigua historia china sobre dos arqueros: Kishu y su maestro Hitei. Nadie en toda China era rival para Kishu exceptuando su propio maestro. En una ocasión los dos se enfrentaron en un duelo, pero sus flechas chocaron entre sí y cayeron al suelo. Por tanto, esta expresión sugiere el dominio absoluto de alguna habilidad práctica, de tal modo que la experiencia de un discípulo iguale por completo a la de un maestro. Aquí, el Maestro Dogen afirmaba que aunque el intelecto no puede asir la verdad, esta se puede transmitir completamente en la práctica o experiencia.

108. Aunque el Maestro Seppo transmitió el Dharma al Maestro Gensha, ambos establecieron un templo juntos (véase el capítulo 30, «Gyoji»). Además, las diversas conversaciones entre ellos registradas en el *Shobogenzo* muestran la trascendencia de las formalidades habituales entre maestro y discípulo.
109. Gramaticalmente, el sujeto es todavía «la llama». En el contexto, «la llama» quiere decir aquellos, tales como el Maestro Seppo y el Maestro Gensha, que están en el estado sincero y vigoroso.
110. La expresión del Maestro Gensha separa el estado de la llama (que proclama) y los *buddhas* (que escuchan). En ese sentido, está abierto a la crítica. Al mismo tiempo, el Maestro Dogen nos recomendaba considerar la naturaleza de la relación entre el estado de la llama y los *buddhas*.
111. «Blanco y negro» se refieren a Kohaku (el Barón Blanco) y Kokoku (la Baronesa Negra), respectivamente. Al mismo tiempo, en el contexto de la pregunta anterior, negro puede interpretarse como la representación de la llama y blanco, como la de los *buddhas*. En la mente del Maestro Gensha había una reciprocidad entre los dos factores, pero en la mente del Maestro Seppo no había discriminación alguna entre ellos.
112. *Nato*, «aquello» u «objetos distantes», se refiere a consideraciones abstractas como opuestas a lo que existe concretamente aquí y ahora. Véanse también las notas 20, 23 y 28.
113. «La región sagrada» y «el tiempo sagrado» quieren decir la tierra y la vida del Buddha Gautama, respectivamente.
114. Esto es, 1241.

Bukkyo

La enseñanza del Buddha

Comentario: *butsu* significa «Buddha» o «budista», y *kyo*, «enseñanza». *Bukkyo* habitualmente se traduce como «budismo». Sin embargo, en el presente capítulo el Maestro Dogen enfatizó la importancia del lado teórico de este, por lo que, con el fin de distinguir entre su uso particular aquí y el convencional, parece más apropiado traducirlo como «la enseñanza del Buddha». Algunas sectas budistas, queriendo destacar el valor de la práctica, insisten en defender una transmisión que trascienda la enseñanza teórica y esté separada de ella, algo que el Maestro Dogen consideraba erróneo. Afirman que no necesitamos apoyarnos en ninguna explicación verbal. Evidentemente, la práctica es muy importante en el budismo, pero para el Maestro Dogen también lo es la teoría: si negáramos su parte teórica perderíamos el modo de transmitirlo a otros. Así, en este capítulo explicó el rol de las enseñanzas teóricas budistas y destacó su relevancia.

[147] La realización de la verdad de los *buddhas* es la enseñanza del Buddha. Puesto que los patriarcas budistas la realizan por el beneficio de los patriarcas budistas, la enseñanza auténticamente la transmite por el beneficio de

la enseñanza. Esto es el girar de la rueda del Dharma. Dentro del ojo de esta rueda del Dharma, [la enseñanza] hace que se realicen los patriarcas budistas y hace que los patriarcas budistas penetren en el *parinirvāna*. Esos patriarcas budistas, sin falta, poseen la manifestación en un solo átomo y poseen el nirvana en un solo átomo; poseen la manifestación a través de todo el universo y poseen el nirvana a través de todo el universo; poseen la manifestación en un solo instante y poseen la manifestación a través del océano de abundantes *kalpas*. A pesar de todo, su manifestación en un átomo en un instante está totalmente sin una virtud incompleta; y su manifestación a través de todo el universo por el océano de abundantes *kalpas* nunca es un esfuerzo para compensar una deficiencia. Por esta razón, nunca decimos que los *buddhas* que realizan la verdad por la mañana y luego pasan al nirvana¹ por la tarde carezcan de virtud. Si decimos que un día la virtud es escasa, entonces la duración humana de ochenta años no es larga; y cuando comparamos la duración humana de ochenta años con diez *kalpas* o veinte *kalpas*, podría ser como la relación entre un día y ochenta años. La virtud de este *buddha* y de aquel *buddha*² puede ser indistinguible; si tomáramos la virtud que pertenece a una vida de largos *kalpas* y la virtud dentro de ochenta años, y tratáramos de compararlas, podríamos incluso ser incapaces de llegar a dudar. Por este motivo, «la enseñanza del Buddha» es justamente «enseñar a un *buddha*».³ Es la virtud perfectamente realizada de un patriarca budista. No es verdad que los *buddhas* son altos y anchos mientras que el Dharma es estrecho y pequeño. Recuerda, cuando «un *buddha*» es grande, «la enseñanza» es grande y cuando «un *buddha*» es pequeño, «la enseñanza» es pequeña. De modo que recuerda, «un *buddha*» y «la enseñanza» están más allá de las medidas de lo grande y lo pequeño; están más allá de propiedades tales como «lo bueno, lo malo y lo indiferente», y no están para el autoaprendizaje ni para enseñar a otros.

[150] Algún individuo ha dicho: «El Anciano Śākyamuni, además de expandir la enseñanza y los sutras durante toda su vida, también auténticamente transmitió a Mahākāśyapa el Dharma de la única mente que es el vehículo supremo, y esta transmisión ha pasado de legítimo sucesor a legítimo sucesor. Así que la enseñanza es una vana discusión oportunista, pero la mente

es la verdadera realidad esencial. Esta única mente auténticamente transmitida se llama "la transmisión separada fuera de las enseñanzas".⁴ No puede compararse con la discusión de los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas. Puesto que la única mente es el vehículo supremo, hablamos de "señalar directamente al corazón humano" y de "ver la naturaleza y convertirse en un *buddha*". Esta expresión nunca trata sobre la conducta diaria del Dharma del Buddha: carece del camino vigoroso de liberar el cuerpo y no posee la digna conducta por todo el cuerpo. Los individuos así, incluso hace cientos o miles de años, se autoproclamaban autoridades dirigentes, pero deberíamos saber que, si tenían un discurso como este, ni clarificaron ni penetraron el Dharma del Buddha ni la verdad del Buddha. ¿Por qué no? Por no conocer «un *buddha*», no conocer «la enseñanza», no conocer «la mente», no conocer «el interior» y no conocer «el exterior». Este no conocer se debe a no haber escuchado nunca el Dharma del Buddha. Ahora hablan de «los *buddhas*» sin saber cuáles son su esencia y sus detalles, y sin estudiar siquiera los límites del ir y venir [de los *buddhas*]; siendo esto así, no merecen ser llamados discípulos del Buddha. La razón por la que dicen que [los *buddhas*] auténticamente transmiten solo la única mente, sin auténticamente transmitir la enseñanza del Buddha, es que no conocen el Dharma del Buddha. Sin conocer la única mente como la enseñanza del Buddha y sin escuchar la enseñanza del Buddha como la única mente, dicen que hay una enseñanza del Buddha fuera de la única mente. Sin haber llegado a ser jamás su «única mente» la única mente, dicen que hay una «única mente» fuera de las enseñanzas del Buddha. Podría ser que su «enseñanza del Buddha» nunca hubiera llegado a ser la enseñanza del Buddha. Aunque hayan transmitido y recibido la falacia de «una transmisión separada fuera de las enseñanzas», puesto que nunca han conocido «el interior» ni «el exterior», la lógica de sus palabras no es consistente. ¿Cómo podrían los patriarcas budistas que recibieron la transmisión de uno-a-uno del tesoro del verdadero ojo del Dharma del Buddha no haber conseguido recibir la transmisión de uno-a-uno de la enseñanza del Buddha? Aún más, ¿por qué el Anciano Śākyamuni habría instituido las enseñanzas y los métodos que podrían no tener lugar en la conducta diaria de los budistas? El Anciano Śākyamuni pretendía, ya, crear las enseñanzas y los métodos para que se transmitieran de uno-a-uno:

¿qué patriarca budista querría destruirlos? Por tanto, el significado de «la única mente que es el vehículo supremo» es justamente los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas, y es justamente el tesoro Mahayana y el tesoro Hinayana.⁵ Recuerda, ya que «la mente del Buddha» significa el ojo del Buddha, un cucharón de madera roto, todos los *dharmas* y el triple mundo, ella es, por tanto, las montañas, los océanos y las tierras nacionales, el sol, la luna y las estrellas. «La enseñanza del Buddha» significa la miríada de fenómenos y cosas acumuladas. El significado de «exterior» es este lugar concreto habiendo llegado este lugar concreto.⁶ La auténtica transmisión es auténticamente transmitida de un sí mismo a un sí mismo, y por tanto dentro de la auténtica transmisión está el sí mismo. [La auténtica transmisión] es auténticamente transmitida desde la única mente a la única mente, y así en la auténtica transmisión debe estar la única mente. La única mente, que es el vehículo supremo, es la tierra, las piedras, la arena y los guijarros. Puesto que la tierra, las piedras, la arena y los guijarros son la única mente, la tierra, las piedras, la arena y los guijarros son la tierra, las piedras, la arena y los guijarros. Si hablamos de la auténtica transmisión de la única mente que es el vehículo supremo, debería ser así. Pero los individuos que hablan de «una transmisión separada fuera de las enseñanzas» nunca han conocido este significado. Por tanto, no malinterpretes la enseñanza del Buddha a través de confiar en la falacia de «una transmisión separada fuera de las enseñanzas». Si fuese como dicen esos [individuos], ¿sería posible hablar de la enseñanza como «una transmisión separada fuera de la mente»? Si hablamos de «una transmisión separada fuera de la mente», ni una sola frase ni medio poema podrían transmitirse. Si no hablamos de «una transmisión separada fuera de la mente», nunca deberíamos hablar de «una transmisión separada fuera de las enseñanzas».

[155] Mahākāśyapa, ya como el legítimo sucesor de Śākyamuni, posee la enseñanza del tesoro del Dharma y, habiendo recibido la auténtica transmisión del tesoro del verdadero ojo del Dharma, es el guardián del estado de la verdad del Buddha. Decir, por el contrario, que no necesita haber recibido la auténtica transmisión de la enseñanza del Buddha puede ser el aprendizaje parcial y limitado de la verdad. Recuerda, cuando una frase

es auténticamente transmitida, la auténtica transmisión de todo el Dharma tiene lugar. Cuando una frase es auténticamente transmitida, está la transmisión de las montañas y la transmisión de las aguas, y «es imposible apartarse de la transmisión en este lugar concreto».⁷ El tesoro del verdadero ojo del Dharma de Śākyamuni y el supremo estado del *bodhi* fueron solo auténticamente transmitidos a Mahākāśyapa; no fueron auténticamente transmitidos a otros discípulos. La auténtica transmisión es, inevitablemente, Mahākāśyapa. Por este motivo, en el pasado y en el presente, cada individuo que aprende la verdadera realidad del Dharma del Buddha, al decidir sobre la enseñanza y el aprendizaje que han venido del pasado, los investiga inevitablemente bajo los patriarcas budistas; no buscamos la decisión bajo nadie más. Si no hemos obtenido la decisión correcta de los patriarcas budistas, [la nuestra] todavía no es la decisión correcta. Si esperamos determinar si las enseñanzas en las que nos basamos son correctas o no, deberíamos determinarlo bajo los patriarcas budistas. El motivo es que los propietarios originales de toda la rueda del Dharma son los patriarcas budistas. Solo los patriarcas budistas, habiendo clarificado y auténticamente transmitido la expresión «existencia», la expresión «inexistencia», la expresión «vacuidad» y la expresión «materia», son el *buddha* pasado y el *buddha* presente.⁸

[157] Un monje, en una ocasión, le pregunta a Haryo:⁹ «La intención del Patriarca y la intención de las enseñanzas, ¿son la misma o son distintas?». El maestro dice: «Las gallinas, cuando hace frío, se posan en los árboles. Los patos, cuando hace frío, se meten en el agua».¹⁰

Aprendiendo estas palabras en la práctica, deberíamos encontrarnos con los patriarcas ancestrales del budismo y deberíamos ver y escuchar las enseñanzas y los métodos del budismo. El presente preguntar sobre la intención del Patriarca y la intención de las enseñanzas es preguntar si la intención del Patriarca y la intención del Patriarca son la misma o son distintas. La presente aseveración de que «las gallinas, cuando hace frío, se posan en los árboles. Los patos, cuando hace frío, se meten en el agua» expresa semejanza y diferencia, pero no la semejanza y la diferencia que están a merced de las percepciones de la gente que mantiene puntos de vista sobre la semejanza y la diferencia. Así, puesto que [Haryo] está más allá de la discusión

de la semejanza y la diferencia, podría estar diciendo: «Es la misma diferencia». Por tanto, parece estar diciendo: «No preguntes sobre la semejanza ni la diferencia».

[158] Un monje, en una ocasión, le pregunta a Gensha:¹¹ «Siendo innecesarios los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas, ¿cuál es justamente la intención del maestro ancestral al venir del oeste?». El maestro dice: «Los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas siendo completamente innecesarios».

La pregunta de aquí del monje «siendo innecesarios los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas, ¿cuál es justamente la intención del maestro ancestral al venir del oeste?», como se entiende comúnmente, dice que «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas» son ramas particulares de un sendero bifurcado, y pregunta si «la intención del maestro ancestral al venir del oeste» puede existir en otra parte. [El entendimiento común] no reconoce que «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas» sean «la intención misma del maestro ancestral al venir del oeste».¹² ¿Cuánto menos podría [el entendimiento común] saber que el agregado de ochenta y cuatro mil puertas del Dharma es justamente «la intención del maestro ancestral al venir del oeste»? Investiguemos por qué «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas» son «innecesarios». Cuando son necesarios, si es que pueden serlo alguna vez, ¿qué tipo de criterios contienen? Donde «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas» son «innecesarios», ¿se realiza el aprendizaje en la práctica de «la intención del maestro ancestral al venir del oeste»? La aparición de esta cuestión [del monje] podría no ser para nada. Gensha dice: «Los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas siendo completamente innecesarios». Esta expresión es la rueda del Dharma. Deberíamos investigar el hecho de que donde esta rueda del Dharma gira, la enseñanza del Buddha existe como la enseñanza del Buddha. El asunto es que «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas» son la rueda del Dharma de los patriarcas budistas.¹³ Gira en momentos y lugares en los que hay patriarcas budistas,¹⁴ y gira en momentos y lugares en los que no hay patriarcas budistas.¹⁵ Gira lo mismo antes de un patriarca y después de un patriarca. Además,

tiene la virtud de girar a un patriarca budista. Justo en el instante de «la intención del maestro ancestral al venir del oeste»,¹⁶ esta rueda del Dharma está «completamente más allá de la necesidad».¹⁷ Que sea «completamente innecesaria» no significa que no la usemos ni que esté desgastada: simplemente es que esta rueda del Dharma en este momento está girando la rueda de «la completa no-necesidad». No negamos la existencia de «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas»; deberíamos vislumbrar el instante de su «completa no-necesidad». Puesto que son la «completa no-necesidad», son «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas». Puesto que son «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas», no son «tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas».¹⁸ Por esta razón, los expresamos como «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas». Citar uno entre los innumerables ejemplos de esos «tres vehículos y doce divisiones de las enseñanzas» es como sigue.

[161] Los tres vehículos: «primero, el vehículo del *śrāvaka*»,¹⁹ quien realiza la vía [del *bodhi*] a través de las Cuatro Verdades.²⁰ Las Cuatro Verdades son la verdad del sufrimiento, la verdad de la acumulación, la verdad de la cesación y la verdad de la Vía. Escuchando estas y practicando estas, [los *śrāvakas*] atraviesan el nacimiento, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte y logran liberarse de ellos, y realizan el definitivo *parinirvāṇa*.²¹ La aseveración de que «en la práctica de estas Cuatro Verdades, el sufrimiento y la acumulación son seculares mientras que la cesación y la Vía son supremas»²² es la visión y la opinión de los profesores de los comentarios. Siempre que [las Cuatro Verdades] se practiquen de acuerdo con el Dharma del Buddha, cada una de las Cuatro Verdades es «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*»; cada una las Cuatro Verdades es «el Dharma permaneciendo en el lugar del Dharma»; cada una de las Cuatro Verdades es «la forma real», y cada una de las Cuatro Verdades es «la naturaleza búdica». Por este motivo, están absolutamente más allá de la discusión de «estar sin la naturaleza», «no-devenir» y así sucesivamente —puesto que cada una de las Cuatro Verdades está «completamente más allá de la necesidad».

[163] «Segundo, el vehículo del *pratyekabuddha*»,²³ quien realiza el *parinirvāṇa* a través de la [cadena de las] doce veces del origen dependiente.²⁴ «La [cadena de las] doce veces del origen dependiente» quiere decir 1) la ignorancia, 2) la acción, 3) la conciencia, 4) el nombre y la forma, 5) los seis sentidos, 6) el contacto, 7) el sentimiento, 8) el deseo, 9) el apego, 10) el llegar a la existencia, 11) el nacimiento, y 12) el envejecimiento y la muerte. Mientras se practican estas doce causas, haciendo que el origen dependiente suceda en el pasado, presente y futuro, tomamos las causas de una en una y –aunque sin tratar a un sujeto que refleje o un objeto reflejado– las investigamos en la práctica, en cuyo momento son el girar de la rueda de la «completa no-necesidad»²⁵ y son las causas como «completa no-necesidad». Recuerda, si la ignorancia es la única mente, entonces la acción, la conciencia, etcétera, son también la única mente. Si la ignorancia es la cesación, entonces la acción, la conciencia, etcétera, son también la cesación. Si la ignorancia es el nirvana, entonces la acción, la conciencia, etcétera, son también el nirvana. Puesto que la aparición es también la desaparición, hacemos aseveraciones tales como estas.²⁶ Incluso «ignorancia» es una palabra que habla. «Conciencia», «nombre y forma», etcétera, son también así. Recuerda, la ignorancia, la acción, etcétera, son «tengo un hacha y me gustaría vivir contigo en [esta] montaña».²⁷ La ignorancia, la acción, la conciencia, etcétera, son «al partir tuve el permiso del maestro y ahora quisiera recibir el hacha».²⁸

[165] «Tercero, el vehículo del *bodhisattva*», quien realiza *anuttara samyaksambodhi* a través de la enseñanza, la práctica y la experiencia de las seis *pāramitās*. El significado de este «realizar» está más allá del «devenir», más allá del «no-devenir», más allá de la «iniciación», más allá de la «nueva creación», más allá de la «vieja creación», más allá de la «práctica original» y más allá del «no-hacer»: simplemente es realizar *anuttara samyaksambodhi*. «Las seis *pāramitās*» quiere decir *dāna-pāramitā*, *śīla-pāramitā*, *kṣānti-pāramitā*, *vīrya-pāramitā*, *dhyāna-pāramitā* y *prajñā-pāramitā*.²⁹ Cada una de estas es el supremo estado del *bodhi*, y está más allá de la discusión del «no-nacimiento» y el «no-devenir». Nosotros no siempre vemos *dāna* como la primera y *prajñā* como la última. Un sutra dice: «Un

ingenioso *bodhisattva* [puede] ver *prajñā* como la primera y *dāna* como la última. Un torpe *bodhisattva* [solo] ve *dāna* como la primera y *prajñā* como la última». Al mismo tiempo, *kṣānti* puede ser también la primera, y *dhyāna* puede ser también la primera. Podría haber treinta y seis realizaciones de las *pāramitās* —desde [cada] trampa, se realiza una trampa—.³⁰ El significado de «*pāramitā*» es la orilla lejana que ha llegado. La orilla lejana está más allá del aspecto o el rastro del ir o el venir, pero su llegada se realiza.³¹ La llegada es el universo: no pienses que la práctica conduce a la orilla lejana. La práctica existe en la orilla lejana; por tanto, si estamos practicando, la orilla lejana ha llegado —puesto que esta práctica invariablemente está dotada con el poder de la realización del universo entero.

[168] Las doce divisiones de las enseñanzas (los sutras; también llamados escrituras):³²

1. *Sūtra* —aquí³³ llamada «escrituras originales».³⁴
2. *Geya* —aquí llamada «alabanza una y otra vez»³⁵ (alabanzas a un sutra en verso).
3. *Vyākaraṇa* —aquí llamada «confirmación».³⁶
4. *Gāthā* —aquí llamada «cantos»³⁷ (aquí [también] llamada «[versos] distintos de *geya*:»³⁸ son como los poemas y poemas de alabanza de esta región).³⁹
5. *Udāna* —aquí llamada «enseñanza espontánea sin ser solicitada»⁴⁰ («sutas que son la enseñanza espontánea sin ser solicitada»: los seres humanos sagrados generalmente esperan que se les solicite proclamar el Dharma, pero [en este caso] se convierten en profesores no-solicitados de los seres vivos, y por ello [la proclamación] es la enseñanza espontánea sin ser solicitada. Además, el Dharma del Buddha es tan difícil de comprender que se le llama «insolitable». Si se enseña espontáneamente, la mayoría no lo conocerá. Al enseñar a otros, aún más, [los sagrados] pueden no saber qué Dharma enseñar a otros. Por tanto, enseñan espontáneamente sin ser preguntados, con el fin, de este modo, de manifestar una enseñanza tan profunda que solo se realice en la experiencia. En consecuencia, por medio de la enseñanza espontánea sin ser solicitada, [los sagrados] manifiestan lo que ha de ser revelado).

6. *Nidāna* –aquí llamada «[informes de] causas y condiciones»⁴¹ («sūtras de causas y condiciones» que pretenden clarificar el método de los preceptos y mostrar, basándose en los incumplimientos, lo que es una transgresión. Cuando la forma de una transgresión es evidente, es posible establecer apropiadamente la disciplina. Esta [división], a través de las causas y condiciones, también clarifica lo que ha de ser revelado).
7. *Avadāna* –aquí llamada «parábolas»⁴² (*avadāna*).⁴³
8. *Itivṛttaka* –aquí llamada «episodios pasados»⁴⁴ (aquí llamados «sucesos tal y como ocurrieron»⁴⁵ o «episodios pasados»).
9. *Jātaka* –aquí llamada «vidas pasadas»⁴⁶ (los sucesos de las «vidas pasadas» describen historias o hazañas realizadas en vidas pasadas como *bodhisattva*. Los sucesos de los «episodios pasados» describen diversas concurrencias en épocas pasadas).
10. *Vaipulya* –aquí llamada «lo exacto y lo extenso».⁴⁷
11. *Adbhuta-dharma* –aquí llamada «lo sin precedentes».⁴⁸
12. *Upadeśa* –aquí llamada «discusión de la doctrina».⁴⁹

El Tathāgata proclamaba directamente para otros el Dharma ficticio y el verdadero, como la entrada en el mundo de los agregados. Esta [división] es llamada «*sūtra*».

A veces, con versos de cuatro, cinco, seis, siete, ocho o nueve palabras, alababa una y otra vez hechos tales como la entrada en el mundo de los agregados. Esta [división] es llamada «*geya*».

A veces, predecía directamente cosas que llegarían a los seres vivos en el futuro, confirmando incluso, por ejemplo, que las palomas y gorriones se convertirían en *buddhas*. Esta [división] es llamada «*vyākaraṇa*».

A veces con poemas independientes afirmaba hechos tales como la entrada en el mundo de los agregados. Esta [división] es llamada «*gāthā*».

A veces, sin nadie preguntando, enseñaba espontáneamente los sucesos del mundo. Esta [división] es llamada «*udāna*».

A veces resumía los sucesos no-virtuosos del mundo, con el fin de consolidar los preceptos. Esta [división] es llamada «*nidāna*».

A veces utilizaba parábolas para proclamar los sucesos del mundo. Esta división es llamada «*avadāna*».

A veces relataba los sucesos del mundo en el pasado. Esta [división] es llamada «*itivrtaka*».

A veces relataba los sucesos de vidas recibidas en el pasado. Esta [división] es llamada «*jātaka*».

A veces proclamaba sobre extensos y grandes sucesos del mundo. Esta [división] es llamada «*vaipulya*».

A veces proclamaba sucesos sin precedentes del mundo. Esta [división] es llamada «*adbhuta-dharma*».

A veces examinaba críticamente los sucesos del mundo. Esta [división] es llamada «*upadeśa*».

Estas [divisiones] son la realización⁵⁰ del mundo. Para la satisfacción de los seres vivos, [el Tathāgata] estableció las doce divisiones de las enseñanzas.

[173] Los nombres de las doce partes de los sutras raramente se escuchan. Cuando el Dharma del Buddha se ha extendido por una sociedad, se escuchan. Cuando el Dharma del Buddha ya se ha extinguido, no se escuchan. Aquellos que, habiendo plantado las buenas raíces⁵¹ durante largas épocas, son capaces de encontrarse con el Buddha escuchan estos [nombres]. Aquellos que ya los han escuchado serán capaces, pronto, de realizar el estado de *anuttara samyaksambodhi*. Cada una de estas doce [divisiones] son llamadas sutras. Son llamadas «las doce divisiones de las enseñanzas» y son llamadas «las doce partes de los sutras». Puesto que cada una de las doce divisiones de las enseñanzas está dotada con las doce divisiones de las enseñanzas, son ciento cuarenta y cuatro divisiones de las enseñanzas. Puesto que cada una de las doce divisiones de las enseñanzas está combinada con las doce divisiones de las enseñanzas, simplemente son una división de la enseñanza. Al mismo tiempo, están más allá de calcular en números por debajo de cien millones o por encima de cien millones. Todas son el ojo de los patriarcas budistas, los huesos y la médula de los patriarcas budistas, la conducta de cada día de los patriarcas budistas, la luminosidad de los patriarcas budistas, los adornos de los patriarcas budistas y la tierra nacional de los patriarcas budistas. Encontrarse con las doce divisiones de las enseñanzas es encontrarse con los patriarcas budistas. Hablar de los patriarcas budistas es

hablar de las doce divisiones de las enseñanzas. Así, Seigen «dejando una pierna colgando»⁵² es justamente los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas. El «describir una cosa no alcanza el objetivo»⁵³ de Nangaku es justamente los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas. El significado de «la completa no-necesidad» que Gensha expresa ahora es así. Cuando retomamos este asunto, [el estado] no es nada más que los patriarcas budistas –sin que haya ahí otra media persona o un solo objeto en absoluto– y es «ni un solo hecho que haya surgido alguna vez». Justo en este instante, ¿cómo es? Podríamos decir: «Está completamente más allá de la necesidad».

[175] A veces se hace mención a «las nueve partes»,⁵⁴ las cuales podrían llamarse «las nueve divisiones de las enseñanzas».

Las nueve partes: 1) *sūtra*, 2) *gāthā*, 3) episodios pasados (*itivr̥ttaka*), 4) vidas pasadas (*jāta*), 5) lo sin-precedentes (*adbhuta-dharma*), 6) [informes de] causas y condiciones (*nidāna*), 7) parábolas (*avadāna*), 8) *geya*, [y] 9) *upadeśa*.⁵⁵

Puesto que cada una de estas nueve partes está dotada de nueve partes, son ochenta y una partes. Y puesto que cada una de las nueve está dotada con el todo, son las nueve. Sin la virtud de pertenecer al todo, no podrían ser las nueve. Puesto que tienen la virtud de pertenecer al todo, el todo pertenece a [cada] una.⁵⁶ Por esta razón, hay ochenta y una partes. Son «una parte de esto»,⁵⁷ son «una parte de mí»,⁵⁸ son una parte de un espantamoscas, son una parte de un bastón y son una parte del tesoro del verdadero ojo del Dharma.

[177] El Buddha Śākyamuni dice:

*Este Dharma mfo de nueve partes,
el cual proclamo siguiendo obedientemente a los seres vivos,
es la base para [su] entrada en el Gran Vehículo.
Por eso, proclamo este sutra.*⁵⁹

Recuerda, el «yo» que es «esto»⁶⁰ es el Tathāgata, su rostro y ojos, y [su] cuerpo y mente, habiendo sido revelados. Este «yo» como «esto» es,

ya, «el Dharma de nueve partes», y «el Dharma de nueve partes» podría justamente ser «yo» como «esto».⁶¹ Una frase o un poema en el presente es «el Dharma de nueve partes». Puesto que el «yo» es «esto», «proclama obedientemente siguiendo a los seres vivos».⁶² Así, todos los seres vivos que viven sus vidas basándose en este lugar concreto son justamente «la proclamación de este sutra»,⁶³ y su morir sus muertes basándose en este lugar concreto es justamente «la proclamación de este sutra». Incluso los movimientos y comportamientos instantáneos son justamente «la proclamación de este sutra». «Enseñando a todos los seres vivos/haciendo que todos penetren en la verdad del Buddha»,⁶⁴ es justamente «proclamar este sutra». Estos «seres vivos» son «seguidores obedientes»⁶⁵ de «este Dharma mío de nueve partes».⁶⁶ Este «seguir obedientemente» es «seguir a otros completamente»,⁶⁷ seguirse a uno mismo completamente,⁶⁸ seguir a «los muchos seres» completamente, seguir a «los vivos»⁶⁹ completamente, seguir al «yo» completamente y seguir a «esto» completamente. Puesto que estos seres vivos, en todos los casos, son un «yo» que es «esto», son ramas particulares del «Dharma de nueve partes». «Entrar en el Gran Vehículo como base» significa experimentar el Gran Vehículo, significa practicar el Gran Vehículo, significa escuchar el Gran Vehículo y significa proclamar el Gran Vehículo. Siendo esto así, no decimos que «los seres vivos» hayan realizado la verdad inherentemente: son un pedazo de ella. «Entrar» es «la base» y «la base» es correcta de arriba abajo. Un *buddha* proclama el Dharma y el Dharma proclama a un *buddha*. El Dharma es proclamado [de manera natural] por un *buddha* y un *buddha* es [de manera natural] proclamado por el Dharma. La llama proclama a un *buddha* y proclama el Dharma. Un *buddha* proclama la llama y el Dharma proclama la llama.⁷⁰ En «este sutra» ya hay una buena «causa»⁷¹ para «la proclamación de la intención»⁷² y hay una buena «causa» para «la proclamación intencionada».⁷³ Incluso aunque [el Buddha] pretenda no proclamar «este sutra», eso es imposible. Por eso dice: «La intencionalidad proclama este sutra».⁷⁴ La «proclamación intencionada» cubre el cosmos, y el cosmos⁷⁵ es la «proclamación intencionada». Tanto este *buddha* como aquel *buddha*,⁷⁶ con una voz, proclaman «este sutra». Tanto nuestro mundo como otros mundos proclaman intencionalmente «este sutra». Por tanto, [el Buddha] «proclama este sutra» y «este sutra» en

sí es la enseñanza del Buddha. Recuerda, la enseñanza del Buddha como las arenas del Ganges⁷⁷ es un palo de bambú y un espantamoscas. Las arenas del Ganges como la enseñanza del Buddha son un bastón y un puño. Recuerda, en resumen, que los tres vehículos, las doce divisiones de las enseñanzas, etcétera, son el ojo de los patriarcas budistas. ¿Cómo podrían aquellos que no abren sus ojos a [estas] enseñanzas ser los descendientes de los patriarcas budistas? ¿Cómo podrían aquellos que no toman estas [enseñanzas] recibir la transmisión de uno-a-uno del verdadero ojo de los patriarcas budistas? Aquellos que no realizan físicamente el tesoro del verdadero ojo del Dharma no son los sucesores del Dharma de los Siete Buddhas.

SHOBOGENZO BUKKYO

Proclamado a la asamblea en el templo Kosho en Yoshu⁷⁸ en el décimo cuarto día del décimo primer mes lunar en el segundo año de Ninji.⁷⁹

1. «Pasar al nirvana», en este caso, quiere decir morir.
2. *Shibutsu-hibutsu*, «este *buddha* y aquel *buddha*», puede interpretarse como un *buddha* concreto en el presente y un *buddha* eterno, respectivamente.
3. *Bukkyo*, «*buddha*-enseñanza», es justamente *kyobutsu*, «enseñanza-*buddha*». La enseñanza eterna del Buddha y el hecho concreto de un ser budista a quien se le enseña en el presente son uno.
4. *Kyoge-betsuden* es la primera línea de un poema de cuatro versos atribuido al Maestro Bodhidharma. Las otras tres son: *furyu-monji*, «la independencia de las escrituras»; *jikishi-ninshin*, «señalar directamente al corazón humano», y *kensho-jobutsu*, «ver la naturaleza de uno y convertirse en un *buddha*».
5. *Daizo-shozo*, literalmente «gran tesoro y pequeño tesoro», se refiere a los tres almacenes (Tripiṭaka) de Sutra, Vinaya y Abhidharma que se conservan en el Gran Vehículo (budismo Mahayana) y el Pequeño Vehículo (budismo Hinayana).
6. *Ge*, «exterior», como descripción de una realidad concreta, describe lo que ya está presente fuera de la esfera intelectual.
7. Estas palabras tienen la forma de una cita de un texto chino, pero la fuente no ha sido localizada.
8. *Kobutsu-konbutsu*, «el *buddha* pasado y el *buddha* presente», se refiere a los *buddhas* a través del tiempo: los *buddhas* eternos.
9. El Maestro Haryo Kokan, un sucesor del Maestro Unmon Bu`nen.
10. *Keitokudentoroku*, capítulo 22.
11. El Maestro Gensha Shibi (835-907), sucesor del Maestro Seppo Gison.
12. «*Soshi-sairai* [no] i» es el título del capítulo 67 (volumen 3). En él, el Maestro Dogen asevera que la intención del maestro ancestral al venir del oeste es justamente la realidad en sí misma.
13. Los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas son la enseñanza budista en sí, que es la realidad en sí misma.
14. Por ejemplo, durante una lectura en un templo budista.
15. Por ejemplo, en un lugar solitario en las montañas.
16. Justo en el instante de la realidad.
17. *So-fuyo* significa «completamente innecesario», «estar completamente más allá de la necesidad» o «completa no-necesidad». El Maestro Dogen interpretó las palabras del Maestro Gensha como una expresión de la realidad en sí, en la cual no hay nada de lo que preocuparse.
18. La última vez que en esta frase aparece «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas» entre comillas, quiere decir que es un pensamiento abstracto. La primera vez, sin embargo, las comillas solamente indican que los caracteres están en chino. Así pues, el Maestro Dogen destacó que la idea de «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas» no es los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas concretos.

19. *Shomon*, literalmente «escuchador de voces». Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
20. *Shitai*, «las Cuatro Verdades», son *ku*, *shu*, *metsu* y *do*. Estas palabras derivan del sánscrito *duhkha-satya* (la verdad del sufrimiento), *samudaya-satya* (la verdad de la acumulación), *nirodha-satya* (la verdad de la disolución) y *mārga-satya* (la verdad de la vía correcta), respectivamente.
21. *Parinirvāṇa*, literalmente «completa extinción de la llama», sugiere aquí la realización de un estado de tranquilidad completo.
22. *Daiichi-gi*, literalmente «de un número significativo», representa a *dai-ichi-gi-tai*, literalmente «verdad de un número significativo» o «la verdad suprema». Esto hace referencia a la doctrina de *shinzoku-nitai*, «dos verdades, genuina y secular». En la secta Sanron (de la cual se dice que fue la primera escuela budista en llegar a Japón desde China), a la filosofía de la afirmación se la llama «verdad secular», mientras que a la filosofía de la negación se la denomina «verdad suprema».
23. *Engaku*, literalmente «perceptor de las circunstancias».
24. *Juni-innen*, «doce causas», del sánscrito *dvādaśāṅga-pratītyasamutpāda*. Véase, por ejemplo, SL 2.56. Estas son: *avidyā* (jp. *mumyo*), *samskāra* (jp. *gyo*), *vijñāna* (jp. *shiki*), *nāma-rūpa* (jp. *myoshiki*), *śaḍ-āyatana* (jp. *rokuju*), *sparsā* (jp. *shoku*), *vedanā* (jp. *ju*), *trṣṇā* (jp. *ai*), *upādāna* (jp. *shu*), *bhava* (jp. *u*), *jāti* (jp. *sho*) y *jarāmaraṇa* (jp. *roshi*).
25. *Sofuyo-rin*, «rueda de la completa no-necesidad», utilizado en lugar del compuesto común *horin*, «rueda del Dharma», sugiere que las palabras «completa no-necesidad» y «Dharma» son intercambiables: ambas representan la realidad en sí.
26. Los eslabones de la cadena de la causalidad no solo se extienden a lo largo del tiempo, sino que también aparecen y desaparecen en cada instante. Véase, por ejemplo, la explicación de la doctrina de «la aparición instantánea y la desaparición de todas las cosas» en el capítulo 70 (volumen 3), «Hotsu-bodaishin».
27. Esto es lo que el Maestro Seigen Gyoshi le dijo al Maestro Sekito Kisen cuando el último decidió abandonar la orden del primero en el templo Jogo, para ir a practicar a la orden del Maestro Nangaku Ejo. En este contexto, las palabras del Maestro Seigen pueden interpretarse como la representación sincera del estado de la realidad (deseaba dar a su discípulo medios concretos para erradicar los obstáculos). El presente episodio aparece registrado en el *Keitokudentoroku*, capítulo 5: «El Maestro [Seigen] ordenó [a Kisen] llevar una carta al Maestro Nangaku, y le dijo: "Después de que entregues la carta, regresa pronto. Tengo un zacho [y espero] vivir contigo en [esta] montaña". Al llegar allí [Kisen], antes de entregar la carta, preguntó de inmediato [a Ejo]: "¿Cómo es cuando no idolatramos a los santos y no le damos importancia a nuestro propio espíritu?". [Ejo] dijo: "El discípulo pregunta por una vida de un nivel tremendamente elevado. ¿Por qué no aspiras a una pregunta más humilde?". [Kisen] dijo: "¿Cómo podría aceptar ser siempre rebajado? Buscaré la liberación sin seguir a los sagrados". [Ejo] entonces desistió. [Kisen] regresó a Jogo. El Maestro [Seigen] dijo: "No ha pasado mucho desde que el discípulo partió.

¿Entregaste la carta, o no?". [Kisen] dijo: "Ninguna información se comunicó, ni carta alguna se entregó". El maestro dijo: "¿Qué ocurrió?". [Kisen] contó el relato de arriba, y luego dijo: "Al partir, tuve el permiso del maestro y ahora quisiera recibir el zacho". El maestro dejó una pierna colgando. [Kisen] le hizo postraciones [a la pierna]. Después, marchó hacia Nangaku.

28. Las palabras de Sekito al Maestro Seigen sugerían también el estado sincero de vivir en la realidad. Sekito no podía aceptar la manifestación del estado de equilibrio de ninguno de los dos maestros, ya que le parecían estar demasiado relajados. Sin embargo, continuó buscando la verdad, yendo y viniendo, hasta que pudo finalmente suceder al Dharma del Maestro Seigen.
29. En castellano las seis *pāramitās*, o perfecciones, son: generosidad (*dāna*), mantener los preceptos o la disciplina (*śīla*), paciencia (*kṣānti*), diligencia (*vīrya*), concentración (*dhyāna*) y sabiduría (*prajñā*). Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
30. *Raro*, «trampa», originalmente una red o caja para atrapar y guardar pequeños pájaros, sugiere en este caso una *pāramitā* como medio para atrapar y guardar la verdad.
31. *To*, «llegar», «haber llegado» o «estar ya presente», describe el estado presente. Véase el capítulo 11 (volumen 1), «Uji», párrafo 44.
32. *Senkyo*, literalmente «línea-sutras». «Línea» representa el significado original del término sánscrito *sūtra*: «hilo, línea, cordón». A partir de aquí, todo lo escrito entre paréntesis con una letra más pequeña, hasta finalizar la descripción de las doce divisiones de las enseñanzas, son comentarios añadidos sobre el texto original.
33. En China. Esta es una cita del *Daichidoron*, la traducción china del *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*.
34. *Kaikyo*. *Kai* significa «estar de acuerdo con». *Kaikyo* se refiere a los discursos del Buddha tal y como fueron comunicados por él.
35. *Juju*. *Ju* significa «añadir otra capa» o «ir de nuevo», y *ju*, «alabanza» o «elogio». Los *geyas* aparecen al final de un sutra y resumen en verso las enseñanzas contenidas en este.
36. *Juki*, confirmación o predicción futura del Buddha sobre un practicante budista. Véanse el capítulo 32, «Juki», y la nota 1 de dicho capítulo.
37. *Fuju*, poemas independientes tales como el de alabanza del *kaṣāya*. Véase el capítulo 12 (volumen 1), «Kesa-kudoku».
38. *Fujuju*, literalmente «no alabando de nuevo». *Geya* son poemas que resumen los contenidos en prosa de los sutras.
39. China, o China y Japón. Los comentarios entre paréntesis pueden haber sido añadidos en cualquiera de estas naciones. Al igual que el texto principal, están escritos solamente en chino.
40. *Mumon-jisetsu*.
41. *Inmen*, «causas y condiciones», se refiere a las causas concretas y las circunstancias pertinentes al incumplimiento de los preceptos.
42. *Hiyu*. Véanse, por ejemplo, los capítulos 3, 5 y 7 del Sutra del Loto.

43. El texto principal representa el término sánscrito *avadāna* como *ha-da-na*. La transliteración en el comentario es *a-ba-da-na*, una aproximación más precisa de dicho vocablo.
44. *Honji*. Historias de vidas pasadas de *bodhisattvas*.
45. *Nyozego*, literalmente «como estas palabras». La mayoría de los sutras comienzan con las palabras *nyoze-ga-mon*, «así he oído». Véase, por ejemplo, SL 1.8.
46. *Honsho*, las vidas pasadas del Buddha como *bodhisattva*.
47. *Hoko*, extensiones o aplicaciones de la filosofía budista. «Exacto y extenso» representa el significado original del término sánscrito *vaipulya*. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
48. *Mizo-u* quiere decir «maravillas». Véase, por ejemplo, la historia del *Mizoukyo* del dios Śakra y el zorro salvaje, citada en el capítulo 88 (volumen 4), «Kiesanbo».
49. *Rongi* significa «debate, discusión», es decir, «comentario» (como, por ejemplo, el *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*).
50. *Shitsudan* es la transliteración del término sánscrito *siddham*, que significa «logro», «cumplimiento» o «realización». Véase el Glosario de términos en sánscrito. El *Daichidoron* explica cuatro tipos de *siddham*, el primero de los cuales es la realización del mundo.
51. *Zenkon* representa el significado del término sánscrito *kuśala-mūla*. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
52. *Sui-issoku*. Proviene de una historia del *Keitokudentoroku*, capítulo 5 (véase también la nota 27). Al dejar una pierna colgando desde la silla de zazen del maestro, Seigen manifestó el estado de equilibrio de *samādhi*.
53. *Setsuji-ichimotsu-sokufichu*. Esta es una cita directa de las palabras del Maestro Nangaku Ejo al Maestro Daikan Eno, contenidas también en el *Keitokudentoroku*, capítulo 5. Véase, por ejemplo, el capítulo 62 (volumen 3), «Hensan».
54. *Bu* significa «una parte concreta». El comentario del Maestro Dogen destaca una parte como algo con una forma concreta distintiva, en contraposición a una mera abstracción.
55. La correspondencia entre el sonido de las transliteraciones y las traducciones del significado del sánscrito original aparece reflejada exactamente en el Sutra del Loto.
56. *Ichibu ichibu [ni] ki[suru]*, literalmente «una parte pertenece a una parte». El primer *ichibu* quiere decir «el todo», y el segundo se refiere a «cada una».
57. *Shibu. Shi*, «esto», quiere decir lo que existe de manera concreta aquí y ahora. Dicho carácter proviene de la cita de las palabras del Buddha que aparece en el párrafo siguiente (traducido allí como «este»). *Bu*, «parte», sugiere lo particular y lo concreto como opuesto a lo general y lo abstracto.
58. *Gabu. Ga*, «yo», «mi» o «mí», quiere decir el Buddha o el estado natural de *buddha* propio de todas las personas. El carácter proviene, de nuevo, de la cita de las palabras del Buddha que aparece en el párrafo siguiente (traducido allí como «mío»).
59. Capítulo «Hoben» del Sutra del Loto. Véase SL 1.104.

60. *Gashi*, «yo-esto», en el Sutra del Loto es «este... mío...». Aquí *gashi*, «el "yo" que es "esto"», quiere decir el estado del Buddha, o el sí mismo en la acción, que existe de manera concreta.
61. *Gashi*, «"yo" como "esto"», sugiere la realidad que es la combinación del sí mismo y la existencia concreta.
62. Puesto que el estado del Buddha es concreto, adapta su enseñanza conforme a las necesidades de su público.
63. *Setsu-zekyo*. *Setsu*, «proclamación», no solo quiere decir proclamación verbal, sino la manifestación real. *Zekyo*, «este sutra», significa el universo en sí como la enseñanza del Buddha.
64. Proveniente del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto: «Ahora, ¡Sāriputra!/Yo realicé un voto en el pasado,/esperando hacer que todas las criaturas/fueran iguales a mí y sin diferencias./De acuerdo con el voto que realicé en el pasado,/ya estoy ahora satisfecho./Enseñando a todos los seres vivos, /hago que todos ellos penetren en la verdad del Buddha». SL 1.108.
65. *Zuijun* funciona como una locución adverbial en el Sutra del Loto: «Yo enseño como corresponde a los seres vivos». En su comentario, el Maestro Dogen utiliza los dos caracteres como un sintagma nominal («seguidores obedientes» y «seguir obedientemente»). De ahí las leves modificaciones del texto original.
66. Los seres vivos, incluso aquellos que tienen libre albedrío, son dirigidos completamente por el Dharma.
67. *Zuitako*, «seguir a otros completamente», es una expresión tradicional del estado que se halla completamente armonizado con las circunstancias. La frase puede tener su origen en el Maestro Daizui Hoshin. Véase el capítulo 37, «Shinjin-gakudo».
68. *Zuijiko*, «seguirse a uno mismo completamente», es una variación del Maestro Dogen, como son los elementos siguientes en esta frase.
69. *Shu*, «los muchos» (una expresión de pluralidad), es la primera mitad del compuesto *shujo*, «seres vivos», y *sho* o *jo*, «vivos» o «seres vivos», la segunda mitad.
70. *Kaen*, «llama», quiere decir el estado vívido. Las cuatro frases precedentes aluden a la conversación entre el Maestro Seppo Gison y el Maestro Gensha Shibi, y al comentario del Maestro Engo Kokugon citado en el capítulo 23, «Gyobutsu-yuigi».
71. *Moi[te]* en el último verso de la cita funciona como una locución: «por eso». Aquí, sin embargo, el primer carácter de la expresión (pronunciado *i* cuando va solo) es utilizado como un sustantivo y quiere decir «la causa o razón concreta para hacer algo».
72. *Setsuko* significa «proclamar o enseñar la intención budista» (la cual, tal y como ha sido previamente señalado por el Buddha en el capítulo «Hoben» del Sutra del Loto, es hacer que los seres vivos revelen, muestren y realicen el estado de la sabiduría del Buddha, y penetren en él; véase SL 1.88-90). *Setsuko* enfatiza el lado teórico, motivacional o mental (la intención).
73. *Kosetsu*, «proclamación intencionada», quiere decir la proclamación hecha a propósito, es decir, con un esfuerzo determinado. Al mismo tiempo, *kosetsu*,

como «la proclamación que es la intención», sugiere la proclamación realizada como un fin en sí mismo. La expresión, por tanto, enfatiza el lado práctico o físico (la acción de proclamar).

74. *I-jo-ko-setsu-zekyo*, literalmente «mediante la intencionalidad este sutra es proclamado». Estos cinco caracteres forman la última frase de una cita del Sutra del Loto. En este contexto, sugieren que el estado natural del Buddha es la intencionalidad y que esta proclama la realidad, independientemente de su voluntad.
75. *Goten*, «cubre el cosmos» o «el cosmos», alude de nuevo a las palabras del Maestro Engo Kokugon citadas en el capítulo 23, «Gyobutsu-yuigi».
76. *Shibutsu-hibutsu*, «este *buddha* y aquel *buddha*», quiere decir un *buddha* en el presente y un *buddha* eterno, respectivamente.
77. *Goshi*, «las arenas del Ganges», representa aquello que no se puede calcular. Es decir, todos los objetos y los fenómenos.
78. Corresponde a la prefectura de Kioto de hoy en día.
79. Esto es, 1241.

Jinzu

El poder místico

Comentario: *jin* significa «místico» y *zu*, proveniente de *tsu*, «habilidad» o «poder». De modo que *jinzu* quiere decir «el poder místico». En el budismo se dice que una persona que ha realizado la verdad puede tener ciertos poderes místicos. Sin embargo, muchos budistas crearon fantasías exageradas sobre ellos con las que el Maestro Dogen no estaba de acuerdo. Él no negaba la existencia de los poderes místicos budistas, los cuales podemos obtener al convertirnos en *buddhas*, pero pensaba que lo místico no quiere decir lo sobrenatural sino lo real y que, por tanto, estos poderes son las habilidades que utilizamos en nuestra vida cotidiana. Así, cuando a un antiguo budista chino se le preguntó qué eran dichos poderes, respondió: «Llevar agua y cargar leña».

[183] El poder místico,¹ tal y como es, es el té y las comidas de los budistas, y los *buddhas*, hasta ahora, no se han cansado de él. En él, hay seis poderes místicos² y está el único poder místico; está el estado de estar sin el poder místico³ y está el supremamente ascendente poder místico.⁴ Su encarnación es tres mil acciones por la mañana y ochocientas acciones por la tarde.

Surge junto a *buddha* pero no es reconocido por *buddha*; desaparece junto a *buddha* pero no quebranta a *buddha*. Al ascender a los cielos, [*buddha* y el poder místico] son el mismo estado; al descender de los cielos, son el mismo estado; al instruirse y conseguir experiencia, siempre son el mismo estado. Son uno con las Montañas Nevadas.⁵ Son como los árboles y las rocas. Los *buddhas* del pasado son los discípulos del Buddha Śākyamuni, a quien vienen levantando el *kaṣāya* y [a quienes] vienen levantando estupas. En tales momentos, el Buddha Śākyamuni dice: «Los poderes místicos de los *buddhas* son impensables».⁶ En consecuencia, claramente [los *buddhas*] del presente y del futuro son «también así».

[186] El Maestro Zen Daii⁷ es el trigésimo séptimo patriarca en la línea de descendencia directa desde el Tathāgata Śākyamuni y es el sucesor del Dharma de Hyakujo Daichi.⁸ Los muchos patriarcas budistas de hoy que han florecido en las diez direcciones, [incluso aquellos] que no son los descendientes lejanos de Daii, son justamente los descendientes lejanos de Daii. Una vez, mientras Daii está acostado, Kyozan va a verle. Justo entonces Daii se gira para ponerse tumbado de cara a la pared. Kyozan dice: «Ejaku es el discípulo del maestro. ¡No le des la espalda!». Daii se dispone a levantarse. Kyozan entonces se marcha, pero Daii le llama: «¡Discípulo Jaku!». Kyozan regresa. Daii dice: «Permite a este viejo monje contarte su sueño». Kyozan agacha la cabeza dispuesto a escuchar. Daii dice: «Mira a ver si puedes interpretar el sueño por mí». Kyozan va a buscar un cuenco de agua y una toalla. Daii, al rato, se lava la cara. Tras lavarse la cara, se sienta un momento y entonces llega Kyogen. Daii dice: «Yo y el discípulo Jaku acabamos de practicar un poder místico que es un paso ascendente.⁹ No es lo mismo que los pequeños [poderes] del Pequeño [Vehículo]». Kyogen dice: «Chikan estaba en las alas.¹⁰ Pude atestiguar todo claramente». Daii dice: «[Entonces,] discípulo, ¡debes intentar decir algo!». Kyogen inmediatamente va a hacer y traer una taza de té. Daii los elogia diciendo: «Los poderes místicos y la sabiduría de vosotros dos, discípulos, es muy superior a aquellos de Śāriputra y Maudgalyāyana».¹¹

[187] Si queremos conocer el poder místico de los budistas, deberíamos aprender en la práctica las palabras de Daii. Puesto que «no es lo mismo que los pequeños [poderes] del Pequeño», «realizar este aprendizaje se llama aprendizaje budista, y aprender otro diferente de este no se llama aprendizaje budista».¹² Es el poder místico y la sabiduría transmitida de legítimo sucesor a legítimo sucesor. Nunca aprendas los poderes místicos de los no-budistas ni los dos vehículos de la India, o aquellos estudiados por los profesores de los comentarios y similares. Ahora, cuando estudiamos el poder místico de Daii, es supremo. Al mismo tiempo, hay una manera de observarlo que es «un paso ascendente»,¹³ es decir, desde «el momento de estar acostado»¹⁴ hay un «girarse para ponerse tumbado de cara a la pared», hay una «postura de levantarse», hay una «llamada de "¡Discípulo Jaku!"», hay un «contar un sueño» y hay un «tras lavarse la cara, sentarse un momento». En el caso de Kyozan, igualmente, hay un «agachar la cabeza para escuchar» y hay un «ir a buscar un cuenco de agua» e «ir a buscar una toalla». Y a pesar de todo, Daii dice: «Yo y el discípulo Jaku acabamos de practicar un poder místico que es un paso ascendente». Deberíamos aprender este poder místico. Los maestros ancestrales de la auténtica transmisión del Dharma del Buddha hablan así. No dejes de tratar «el contar el sueño» y «el lavarse la cara»: determina que son el poder místico que es un paso ascendente. Él ya ha dicho que «no es lo mismo que los pequeños [poderes] del Pequeño»: no puede ser lo mismo que los pequeños pensamientos y las pequeñas visiones del Pequeño Vehículo, y no debe equipararse con los mismos de [los *bodhisattvas* en] los diez estadios sagrados y los tres estadios hábiles. Todos estos aprenden los pequeños poderes místicos y logran solamente las capacidades del cuerpo pequeño; no llegan al gran poder místico de los patriarcas budistas. Este es el poder místico de *buddha* y el poder místico en el estado ascendente de *buddha*.¹⁵ Los estudiantes de este poder místico no deberían ser movidos por demonios y no-budistas. Los profesores de los sutras y los profesores de los comentarios nunca han oído hablar de [este poder místico], e incluso si oyeran hablar de él, sería para ellos difícil de creer. Los dos vehículos, los no-budistas, los profesores de los sutras, los profesores de los comentarios y similares aprenden los pequeños poderes místicos; no aprenden el gran poder místico. Los *buddhas* conservan el poder místico y

permanecen en él, y transmiten y reciben el gran poder místico. Este es el poder místico de *buddha*. Sin el poder místico de *buddha*, [Kyozan] no podría «ir a buscar un cuenco de agua» ni «ir a buscar una toalla», no podría haber «girarse para ponerse tumbado de cara a la pared» y no podría haber, «tras lavarse la cara», ningún «sentarse por un tiempo». Por medio de la influencia de este gran poder místico, los pequeños poderes místicos también existen. El gran poder místico considera a los pequeños poderes místicos, [pero] los pequeños poderes místicos no conocen el gran poder místico. «Los pequeños poderes místicos» son «un cabello tragándose el vasto océano» y «una semilla de amapola conteniendo el Sumeru». ¹⁶ Por otra parte, está «la parte superior del cuerpo emanando agua, la parte inferior del cuerpo emanando fuego» ¹⁷ y similares. Los cinco poderes ¹⁸ y los seis poderes también son todos pequeños poderes místicos. Sus devotos no han visto nunca el poder místico de *buddha* ni en sueños. La razón por la que los cinco poderes y los seis poderes son llamados pequeños poderes místicos es que los cinco poderes místicos y los seis poderes místicos son manchados por la práctica y la experiencia, ¹⁹ y son confinados y bloqueados por el tiempo y el lugar. Existen en la vida [pero] no se realizan después del cuerpo. Pertenecen al sí mismo [pero] están más allá de otras personas. Se realizan en esta tierra pero no se realizan en otras tierras. Se realizan en la irrealidad pero son incapaces de realizarse en el tiempo real. Este gran poder místico no es así: las enseñanzas, la práctica y la experiencia de los *buddhas* se realizan como uno en [este] poder místico. No solo se realizan en las inmediaciones de los «*buddhas*»: se realizan también en el estado ascendente de *buddha*. La enseñanza y las formas del místicamente poderoso *buddha* son verdaderamente impensables. Se realizan antes que el cuerpo existente; la realización no está conectada con los tres tiempos. Sin el poder místico de *buddha*, el establecimiento de la mente, la instrucción, el *bodhi* y el nirvana de todos los *buddhas*, nunca podría existir. Que el presente océano del ilimitado mundo del Dharma sea constante e inmutable es completamente el poder místico de *buddha*. No es solo que «un cabello se trague el vasto océano»: un cabello está manteniendo y conservando el vasto océano, un cabello está manifestando el vasto océano, un cabello está vomitando el vasto océano y un cabello está utilizando el vasto océano. Cuando en un solo cabello está el

tragar y el vomitar del mundo del Dharma al completo, no estudies que –si el mundo del Dharma al completo es así– entonces es imposible que exista el mundo del Dharma. «Una semilla de amapola conteniendo el Sumeru» y similares son también así. Una semilla de amapola está vomitando el Sumeru, y una semilla de amapola está manifestando el mundo del Dharma: el océano de capacidad ilimitada. Cuando un cabello vomita el vasto océano y una semilla de amapola vomita el vasto océano, vomitan en un solo instante de mente y vomitan durante diez mil *kalpas*. Dado que diez mil *kalpas* y un solo instante de mente son vomitados igualmente por un cabello y por una semilla de amapola, ¿desde dónde son engendrados entonces el cabello y la semilla de amapola? Son engendrados justamente desde el poder místico. Y este engendrar es el poder místico en sí mismo, de modo que es justamente el poder místico el que da a luz al poder místico: deberíamos estudiar que los tres tiempos no tienen aparición ni desaparición en absoluto. Los *buddhas* juegan²⁰ solos en este poder místico.

[194] El laico Houn²¹ es una gran persona en las órdenes de los patriarcas. No solo ha aprendido en la práctica tanto en la orden de Kozei²² como la de Sekito,²³ sino que ha conocido muchos maestros genuinos que poseen la verdad y se ha encontrado con ellos. En una ocasión dice:

*El poder místico y la maravillosa función
[es] llevar agua y cargar leña.²⁴*

[195] Debemos investigar esta verdad a fondo. «Llevar agua» significa cargar agua y traerla. Estando ahí nuestro propio trabajo y [nuestra propia] automotivación, y estando ahí el trabajo de otros y la motivación de otros, se hace que el agua se lleve. Esto es justamente el estado místicamente poderoso de *buddha*. Podemos decir que conocer es el tiempo existente, pero el poder místico es justamente el poder místico.²⁵ Incluso en el no conocer de una persona, ese estado del Dharma²⁶ no se apaga y ese estado del Dharma no muere. Aunque la persona no lo conozca, [ese] estado del Dharma es el Dharma en sí mismo. Aunque [la persona] no sepa que llevar agua es el poder místico, el estado de llevar agua como poder místico no regresa. «Cargar

leña» quiere decir llevar madera como combustible—como por ejemplo hizo el Sexto Patriarca en los días pasados—.²⁷ Aunque no reconozcamos que tres mil acciones por la mañana sean el poder místico, ni sintamos que ochocientas acciones por la tarde sean el poder místico, en ellas se realiza el poder místico. Verdaderamente, aquellos que ven y escuchan el poder místico y la maravillosa función de los *buddha-tathāgatas* pueden realizar sin falta la verdad. Por tanto, la realización de la verdad de todos los *buddhas* ha sido lograda, en todos los casos, a través de la fuerza de este poder místico. Así que deberíamos estudiar que si el presente «emanar agua» del Pequeño Vehículo es un pequeño poder místico, «llevar agua» es el gran poder místico. «Llevar agua y cargar leña» todavía no han sido nunca abandonados, y la gente no los ha negado. Por tanto, han llegado desde el pasado antiguo hasta el presente; y lo que se ha transmitido desde aquí a otros, sin un solo momento de retroceso o desviación, es el poder místico y la maravillosa función. Este es el gran poder místico. Nunca puede ser igual que los pequeños [poderes] del Pequeño [Vehículo].

[197] El Gran Maestro Tozan Gohon²⁸ en otros tiempos estaba como asistente de Ungan,²⁹ en cuyo momento Ungan [le] pregunta: «¿Qué es el poder místico y la maravillosa función del discípulo Kai?».³⁰ Entonces Tozan junta las manos,³¹ da un paso adelante y se queda allí de pie. De nuevo Ungan [le] pregunta: «¿Cómo podríamos describir el poder místico y la maravillosa función?». Tozan entonces le transmite sus mejores deseos³² y se marcha.

[198] En este episodio, el poder místico verdaderamente está presente como «comprender el principio fundamental al escuchar las palabras», y el poder místico está presente como «las cosas que existen en el estado donde la caja y la tapa encajan».³³ Recuerda, el poder místico y la maravillosa función tendrán seguramente hijos y nietos: no están sujetos al retroceso. Y deben tener apropiadamente sus patriarcas fundadores: no están sujetos a la evolución. No supongas inútilmente que pueden ser iguales que los nobudistas y los dos vehículos. En la verdad del Buddha hay transformaciones místicas y poderes místicos de la parte superior del cuerpo y la parte inferior del cuerpo: el universo al completo en las diez direcciones es ahora el cuerpo

real de un *śramaṇa*.³⁴ Todas las cosas, desde las nueve montañas y los ocho mares hasta el océano de la naturaleza [búdica] y las aguas del océano de *sarvajñā*,³⁵ están «emanando agua»³⁶ desde la parte superior del cuerpo, la parte inferior del cuerpo y la parte media del cuerpo, y están «emanando agua» desde la parte superior del no-cuerpo, la parte inferior del no-cuerpo y la parte media del no-cuerpo.³⁷ Esto también se extiende a «emanar fuego». No es un asunto de agua, fuego, viento, etcétera: la parte superior del cuerpo emite *buddha*, la parte inferior del cuerpo emite *buddha*, la parte superior del cuerpo emite patriarcas, la parte inferior del cuerpo emite patriarcas, la parte superior del cuerpo emite incontables *kalpas asaṃkheya*, la parte inferior del cuerpo emite incontables *kalpas asaṃkheya*, la parte superior del cuerpo sale del océano de los mundos del Dharma y la parte inferior del cuerpo penetra en el océano de los mundos del Dharma.³⁸ Por otra parte, el «vomitar siete u ocho»³⁹ y el «tragar dos o tres» tierras del mundo es también así. Los presentes cuatro elementos, cinco elementos, seis elementos,⁴⁰ todos los elementos e incontables elementos son todos el poder místico que es el aparecer y es el desaparecer, y son el poder místico que es el tragar y es el vomitar. Son la acción de vomitar y la acción de tragar como aspectos instantáneos de la Tierra y el vacío presentes. Ser girado por una semilla de amapola es una habilidad real, y estar suspendido por un cabello es una habilidad real. [Esta habilidad real] nace de y con aquello que está más allá de la conciencia, mantiene aquello que está más allá de la conciencia y permanece en ello, y confía como su verdadero refugio en aquello que está más allá de la conciencia. Verdaderamente, las formas cambiantes del poder místico de *buddha* no están relacionadas con lo corto ni lo largo. ¿Cómo podría ser [suficiente] acercarse a ellas solo con el parcial pensamiento intelectual?

[201] En los tiempos antiguos, un mago de los cinco poderes sirve bajo el Buddha, en cuyo momento el mago [le] pregunta: «El Buddha posee seis poderes y yo poseo cinco poderes. ¿Cuál es ese único poder?». El Buddha llama entonces al mago: «¡mago de los cinco poderes!». El mago atiende. El Buddha dice: «Ese es el único poder sobre el que deberías preguntarme».⁴¹

[202] Deberíamos investigar este episodio a fondo. ¿Cómo podría saber el mago que «el Buddha posee seis poderes»? «El Buddha posee incalculables poderes místicos y sabiduría»: está más allá de solamente seis poderes. Incluso aunque [el mago] solo vea seis poderes, no puede realizar ni los seis poderes. ¿Cuánto menos podría ver otros poderes místicos, ni en sueños? Ahora preguntémos: incluso aunque el mago esté mirando al Anciano Śākya, ¿se está encontrando con el Buddha, o no? Incluso aunque esté «encontrándose con el Buddha», ¿está mirando al Anciano Śākya, o no? Incluso aunque sea capaz de mirar al Anciano Śākya, incluso aunque se encuentre con el Buddha, debería cuestionar si se ha encontrado con el mago de los cinco poderes. En esta cuestión, debería aprender el uso de la maraña⁴² y debería aprender el cortar la maraña. ¿Cómo entonces podría «el Buddha posee seis poderes» alcanzar [incluso] el nivel de contar los tesoros del vecino de uno? ¿Cuál es el significado de las palabras ahora dichas por el Anciano Śākya «ese es el único poder sobre el que deberías preguntarme»? Él no dice que el mago posea «ese único poder», ni dice que el mago carezca de él.⁴³ Aunque [el mago] comente la penetración⁴⁴ y la no-penetración de «ese único poder», ¿cómo podría el mago penetrar «ese único poder»?⁴⁵ Pues, incluso si el mago posee cinco poderes, no son cinco poderes de entre «los seis poderes que el Buddha posee». Los poderes del mago son atravesados con la vista por el poder de la penetración del Buddha, pero ¿cómo podrían los poderes del mago penetrar el poder del Buddha? Si el mago fuera capaz de penetrar incluso uno [solo] de los poderes del Buddha, confiando en este poder podría penetrar *buddha*. Cuando miramos a los magos, tienen algo que recuerda a los poderes de un *buddha*, y cuando miramos las formas de conducta de un *buddha*, tienen algo que recuerda a los poderes de un mago; pero deberíamos saber que incluso si [lo que muestra un mago] es las formas de conducta de un *buddha*, eso no es el poder místico de *buddha*.⁴⁶ Sin penetración, los cinco poderes son todos distintos de *buddha*. [Las palabras del Buddha quieren decir:] «¿Qué utilidad tiene que preguntes abruptamente sobre "ese único poder"?». La idea del anciano Śākya es: «Deberías cuestionarte sobre cualquiera de los poderes», «deberías cuestionarte sobre ese único poder y [después] cuestionarte sobre ese único poder» y «no hay manera de que un mago logre ni siquiera uno de los poderes». Así, comparando

el poder místico del Buddha y los poderes de otros, las palabras «poder místico» son las mismas, pero las palabras «poder místico» son muy distintas.

[206] De ahí...

El Gran Maestro Esho del templo Rinzaï-in⁴⁷ dice:

Un hombre de edad dijo:

*Las manifestaciones del cuerpo entero del Tathāgata
tuvieron el propósito [de enseñar] de acuerdo con las situaciones del mundo.
[Pero] temiendo que la gente pudiera engendrar la visión nihilista,⁴⁸
estableció provisionalmente conceptos vacíos
y habló convenientemente de los treinta y dos [signos].⁴⁹
Los ochenta [signos] también son sonidos vacíos.
El cuerpo existente no es el cuerpo de la Verdad.
El estado sin forma es justamente la Configuración Verdadera.*

Dices que el Buddha posee seis poderes, los cuales son impensables. [Pero] todos los dioses, magos, *asuras*⁵⁰ y demonios poderosos también tienen poderes místicos. ¿Pueden ellos ser *buddhas*, o no? ¡Los seguidores de la Vía no cometen errores! Cuando Asura luchó con el dios-rey Indra y, al perder la batalla, llevó a ochenta y cuatro mil seguidores a que se escondieran dentro de los agujeros de las raíces de los lotos, esto no era sagrado, ¿verdad? En el ejemplo que yo⁵¹ acabo de citar, todo era debido a poderes kármicos⁵² y poderes dependientes.⁵³ Ahora, los seis poderes de un *buddha* no son así. Cuando [un *buddha*] penetra el mundo de las visiones, no es engañado por las visiones. Cuando penetra el mundo de los sonidos, no es engañado por los sonidos. Cuando penetra el mundo de los olores, no es engañado por los olores. Cuando penetra el mundo de los sabores, no es engañado por los sabores. Cuando penetra el mundo de las sensaciones, no es engañado por las sensaciones. Cuando penetra el mundo de los *dharmas*, no es engañado por los *dharmas*. Así, cuando [una persona] se da cuenta de que las seis categorías –visiones, sonidos, olores, sabores, sensaciones y

*dharmas*⁵⁴—son todas manifestaciones desnudas, entonces nada puede atar a esta persona no-dependiente de la verdad. Aunque este estado es la sustancia liberada de los cinco agregados, es justamente el poder místico caminando sobre el suelo. ¡Seguidores de la Vía! El Buddha no tiene una forma establecida y el verdadero Dharma no tiene una forma fija. Simplemente estáis configurando imágenes y dando la vuelta a situaciones basándoos en la transformación fantástica. Aunque podáis encontrar lo que buscáis, esas cosas son todas fantasmas de zorros salvajes —nunca el verdadero estado de *buddha*, sino solo las visiones y opiniones de los no-budistas.⁵⁵

[209] Por tanto, los seis poderes místicos de los *buddhas* no pueden ser obtenidos ni imaginados por todos los dioses y demonios ni por los dos vehículos y similares. Los seis poderes del estado de la verdad del Buddha son transmitidos de uno-a-uno solamente a los discípulos del Buddha que están en el estado de la verdad del Buddha; no son transmitidos a nadie más. Los seis poderes de un *buddha* son transmitidos de uno-a-uno en el estado de la verdad del Buddha. Aquellos que no han recibido la transmisión de uno-a-uno no pueden conocer los seis poderes de un *buddha*, y deberíamos aprender en la experiencia que aquellos que no han recibido la transmisión de uno-a-uno de los seis poderes de un *buddha* no pueden ser gente de la verdad del Buddha.

[210] El Maestro Zen Hyakujo Daichi⁵⁶ dice: «Los ojos, las orejas, la nariz, la lengua: cada uno de ellos está sin ser manchado por la codicia de todos los *dharmas* existentes e inexistentes.⁵⁷ Este estado es llamado "recibir y conservar un poema de cuatro versos", y también es llamado "el cuarto efecto".⁵⁸ Los seis sentidos estando sin rastro alguno también son llamados "los seis poderes místicos". Cuando, por ejemplo, justamente en el presente, el estado no es obstaculizado por todos los *dharmas* existentes e inexistentes, y está más allá de la no-dependencia en el saber y el comprender, esto es llamado "poder místico". No retener este poder místico es llamado "estar sin el poder místico". Los *bodhisattvas* sin poder místico, como ya se han descrito, son de rastros ilocalizables, son seres humanos en el estado ascendente de

buddha, son seres humanos absolutamente impensables y son justamente dioses de ellos mismos». ⁵⁹

[211] El poder místico transmitido al presente de *buddha* a *buddha* y de patriarca a patriarca es así. El poder místico de los *buddhas* es «un ser humano en el estado ascendente de *buddha*», es «un ser humano que es absolutamente impensable», es «un dios de justamente el sí mismo», «es un *bodhisattva* estando sin el poder místico», es «el conocimiento y la comprensión de la independencia», es «el poder místico sin retener esto» y es «todos los *dharma*s sin ser obstaculizados». Los seis poderes místicos están ahora presentes en el estado de la verdad del Buddha, y los *buddhas* han recibido su transmisión y los han conservado durante largas épocas. Ni un solo *buddha* ha dejado de recibirlos y conservarlos: aquellos que no los reciben y conservan no son *buddhas*. Esos seis poderes místicos clarifican los seis sentidos en el estado de «estar sin rastro alguno». En cuanto al significado de «estar sin rastro», un hombre de edad dijo:

Las seis clases de función mística son la vacuidad y están más allá de la vacuidad.

*Una bola de luminosidad trasciende el interior y el exterior.*⁶⁰

«Trascender el interior y el exterior» puede ser el «estar sin rastro». Cuando nos instruimos, aprendemos en la práctica y nos realizamos y penetramos en el estado sin rastro, no molestamos a los seis sentidos. En cuanto al significado de «no molestar», uno que molesta merece treinta [golpes] con el bastón.⁶¹ Así que deberíamos dominar los seis poderes místicos en el estado arriba descrito. Excepto los legítimos sucesores en la casa del Buddha, ¿quién puede siquiera escuchar que este principio existe? [Otros] simplemente han confundido una vana búsqueda exterior con la conducta de regresar al hogar.⁶² Por otra parte, «el cuarto efecto» es una herramienta de la verdad del Buddha, pero ningún erudito del Tripiṭaka⁶³ ha recibido su auténtica transmisión. ¿Cómo podrían obtener este verdadero efecto aquellos que cuentan granos de arena⁶⁴ o aquellos que vagan descarriados⁶⁵? Los que al «realizar lo pequeño están satisfechos»⁶⁶ nunca han llegado al dominio

del estado; solo los *buddhas* lo han recibido entre ellos. «El cuarto efecto» es, concretamente, el estado de «recibir y conservar un poema de cuatro versos». «Recibir y mantener un poema de cuatro versos» significa el estado en el cual, enfrentándose a todos «los *dharmas* existentes e inexistentes», «los ojos, las orejas, la nariz y la lengua» están cada uno «sin ser manchados por la codicia». «No ser manchado por la codicia es estar sin mancha». ⁶⁷ «Estar sin mancha» es «la mente de cada día», ⁶⁸ y es [el estado de] «siempre soy astuto en este lugar concreto». ⁶⁹ La auténtica transmisión de los seis poderes y el cuarto efecto en el budismo ha sido así. Si hubiera alguna [enseñanza] que fuera contra esto, deberíamos saber que no es el Dharma del Buddha. En resumen, la verdad del Buddha se domina, en todos los casos, a través del poder místico. En tal dominio, una gota de agua se traga y vomita al vasto océano, y una partícula de polvo levanta y deja marchar a la montaña más alta —¿quién podría dudarlo?—. Esto justamente es el poder místico en sí.

SHOBOGENZO JINZU

*Proclamado a la asamblea en Kannondorikos-hohorinji en el décimo sexto día del décimo primer mes lunar en el segundo año de Ninji.*⁷⁰

1. *Jinzu*, «poder místico», representa el término sánscrito *abhijñā*. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
2. *Rokujinzu*, «los seis poderes místicos», tradicionalmente se interpretan como el poder de la transmutación mística, el poder de conocer las mentes de otros (véase el capítulo 80 [volumen 4], «*Tashintsu*»), el poder de la visión sobrenatural, el poder del oído sobrenatural, el poder de conocer las vidas pasadas y el poder de detener el exceso.
3. *Mu-jinzu*. Véase el párrafo 210.
4. *Mujo-jinzu*. Véase la nota 13.
5. Setsuzan, «Montañas Nevadas», normalmente se refiere a los Himalayas. Véase también el capítulo 69 (volumen 3), «Hotsu-mujoshin».
6. Cita proveniente del capítulo «Nyorai-jinriki» («El poder místico del Tathāgata») del Sutra del Loto. Véase SL 3.158.
7. El Maestro Isan Reiyu (771-853), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai. Daii, abreviatura de Daiizan («Gran Montaña Isan»), es el nombre de la montaña donde vivía. Los dos discípulos suyos mencionados en la historia son el Maestro Kyozan Ejaku (807-883) y el Maestro Kyogen Chikan (?-898).
8. El Maestro Hyakujo Ekai (749-814), sucesor del Maestro Baso Doitsu. Maestro Zen Daichi es su título póstumo y Hyakujozan el nombre de la montaña donde vivía.
9. *Ichijo-jinzu*, literalmente «uno por encima del poder místico». El significado de *jo*, «por encima» o «ascendente», puede entenderse como en la frase *butsu-kojo-no-ji*. Véanse el capítulo 28, «*Butsu-kojo-no-ji*», y las notas 13 y 15.
10. En el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 61, donde aparece esta historia narrada de un modo ligeramente diferente por el Maestro Dogen, dice «estaba en la habitación de al lado».
11. Śāriputra y Maudgalyāyana eran dos de los diez grandes discípulos del Buddha. En los antiguos textos indios se los describe teniendo poderes sobrenaturales. Véase, como se ha dicho, el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 61, y el *Keitokudentoroku*, capítulo 9.
12. Cita no localizada de un texto chino.
13. *Mujo*, literalmente «con nada por encima» o «supremo» (es decir, ideal), es opuesto a *ichijo*, literalmente «uno por encima» o «un paso ascendente» (esto es, real). *Jo*, «ascender», representa el progreso desde la consideración (en la cual hay supremacía o perfección) hasta la realidad en sí (en la cual hay acciones concretas).
14. *Gaji*, literalmente «acostarse y después [...]» o «mientras está acostado [...]». En el párrafo anterior el Maestro Dogen relataba la historia principalmente en japonés, pero estos dos caracteres están tomados directamente de la historia china del *Shinji-shobogenzo*. Al utilizar aquí citas directas de caracteres chinos, el Maestro Dogen hace más objetiva la descripción.
15. *Butsu-kojo-jinzu*. *Butsu-kojo*, «[el estado] ascendente de *buddha*», se explica en el capítulo 28, «*Butsu-kojo-no-ji*».

16. Un cabello tragándose el vasto océano y una semilla de amapola conteniendo el monte Sumeru son ejemplos, tomados del Sutra de Vimalakīrti, de sucesos que parecen ser inverosímiles. Más tarde el Maestro Dogen los utiliza para representar la unicidad de la realidad.
17. Proviene del capítulo «*Myo-shogun-o-honji*» («La historia del Rey Resplandeciente») del Sutra del Loto: «Acto seguido, los dos hijos, puesto que se preocupaban por su padre, surgieron del vacío, hasta una altura de siete árboles *tāla*, y manifestaron muchas clases de transformación mística, caminar, levantarse, sentarse y tumbarse en el vacío. La parte superior del cuerpo emanando agua, la parte inferior del cuerpo emanando fuego [...]». Véase SL 3.292-294.
18. *Gotsu*, abreviatura de *go-jinzu*, los cinco poderes místicos. Estos son los seis poderes místicos menos el sexto: el poder de detener el exceso.
19. La práctica y la experiencia manchadas quiere decir la práctica-y-experiencia separada en el medio (la práctica) y el fin (la experiencia).
20. *Yuge suru* quiere decir «jugar» o «gozar». Los caracteres aparecen en la frase *yuge-zanmai*, «jugar en el *samādhi*» o «el *samādhi* como gozo». Véase el párrafo primero del capítulo 1 (volumen 1), «Bendowa».
21. El laico Houn se menciona varias veces en el *Shobogenzo* (por ejemplo, en el capítulo 73 [volumen 4], «Sanjushichi-bon-bodai-bunpo»). Se conservan más de trescientos de sus poemas.
22. El Maestro Baso Doitsu (709-788), sucesor del Maestro Nangaku Ejo. Kozei es el nombre del distrito donde vivía.
23. El Maestro Sekito Kisen (700-790). Fue un sucesor del Maestro Seigen Gyoshi, pero, al igual que el Maestro Baso, había estudiado también con el Maestro Nangaku Ejo.
24. *Keitokudentoroku*, capítulo 8.
25. En esta parte el Maestro Dogen quitó importancia a la conciencia subjetiva y enfatizó la importancia de actuar simplemente.
26. *Sono ho*, «ese Dharma», se refiere al estado real de la acción en el cual el poder místico es el poder místico.
27. El Maestro Daikan Eno era leñador antes de ir a la orden del Maestro Daiman Konin. Véase, por ejemplo, el capítulo 30, «Gyoji».
28. El Maestro Tozan Ryokai (807-869), un sucesor del Maestro Ungan Donjo. Gran Maestro Gohon es su título póstumo.
29. El Maestro Ungan Donjo (782-841), un sucesor del Maestro Yakusan Igen.
30. «Kai» quiere decir [Ryo]kai, el nombre de monje del Maestro Tozan.
31. *Shashu*. Las manos colocadas contra el pecho, los antebrazos horizontales, la mano izquierda en un puño con el pulgar dentro y la mano derecha con la palma hacia abajo rodeando la mano izquierda.
32. *Chincho*, o «por favor, cuídate», era una expresión utilizada entre los monjes al despedirse o al finalizar una charla. En este caso, el Maestro Tozan podría haber dicho «*chincho*» o haber transmitido el significado de esta expresión haciendo una reverencia.
33. Ambas cuestiones provienen del poema *Sandokai*, del Maestro Sekito Kisen.

34. *Shamon-isseki no shinjittai* es una alusión a las palabras *shamon-isseki-gen* del Maestro Chosha Keishin. Este dijo: «El universo al competo, en las diez direcciones, es el ojo de un *śramaṇa*» (véase el capítulo 60 [volumen 3], «Juppo»). La variación del Maestro Dogen sugiere que el ojo, o el estado de la experiencia, de un *śramaṇa* («aspirante» o «monje budista») es su cuerpo real.
35. El término sánscrito *sarvajñā* significa «omnisciencia». Las nueve montañas y los ocho mares (de los cuales se dice que rodean el monte Sumeru) representan el mundo físico. Los océanos de la naturaleza búdica y la omnisciencia representan el mundo mental.
36. *Shussui*, «emanar agua», alude a la cita previa del Sutra del Loto (SL 3.292-294). El Maestro Dogen utiliza esas palabras para sugerir la manifestación real de fenómenos concretos, la cual es mística en sí misma.
37. *Hishin*, «no-cuerpo», quiere decir mente o espíritu. La realidad no solo se manifiesta mediante fenómenos físicos sino también mediante fenómenos mentales. «La parte superior y la parte inferior del no-cuerpo» puede interpretarse como espíritus alegres y tristes, respectivamente, y «la parte media del no-cuerpo», como el equilibrio de la mente.
38. La parte superior del cuerpo saliendo y penetrando en el océano de los mundos del Dharma sugiere, desde dos puntos de vista, la parte superior del cuerpo perdiendo su identidad separada (como en *zazen*).
39. *Tokyaku-shichi-hachi-ko* alude a la descripción de la luna citada en el capítulo 42 (volumen 3), «Tsuki». En dicho capítulo, vomitar representa la función de la manifestación concreta como opuesto a tragar que representa la inclusión dentro de una generalización abstracta. Al mismo tiempo, el Maestro Dogen interpreta vomitar y tragar como acciones.
40. Los cuatro elementos (del sánscrito *catvāri mahābhūtāni*) son la tierra, el agua, el fuego y el viento. Los cinco elementos (del sánscrito *pañca mahābhūtāni*) son la tierra, el agua, el fuego, el viento y el vacío. Los seis elementos (del sánscrito *ṣaḍ dhātavaḥ*) son la tierra, el agua, el fuego, el viento, el vacío y la conciencia. Véase *mahābhūta* en el Glosario de términos en sánscrito.
41. *Gotoegen*, capítulo 1.
42. *Katto*, literalmente «arruruz y glicinia». Véase el capítulo 46 (volumen 3), «Katto».
43. Una reflexión sobre la naturaleza búdica del Maestro Dogen. Véase el capítulo 22, «Bussho».
44. *Tsu*, como verbo, quiere decir «atravesar», «penetrar» o «dominar». Como nombre sugiere el poder o habilidad de hacer algo a fondo.
45. *Na-itsu-tsu*, literalmente «ese uno poder», en palabras del mago quiere decir un poder místico especial, pero para el Buddha significa el estado práctico de cada día.
46. Un farsante puede imitar las formas de un *buddha* pero no puede imitar el estado de *buddha*.
47. El Maestro Rinzai Gigen (815?-867), un sucesor del Maestro Obaku Kiun.
48. *Danken*, literalmente «visión sesgada», «nihilismo» o «materialismo», representa el término sánscrito *uccheda-dṛṣṭi*, una de las dos visiones extremas

- (*antagrāha-dṛṣṭi*). La otra es *joken*, «visión de la eternidad» o «idealismo», proveniente del sánscrito *śāśvata-dṛṣṭi*. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
49. Treinta y dos características que se decía que distinguían al Buddha. Los ochenta signos son una variación de los treinta y dos.
 50. Los *asuras* son demonios o espíritus opuestos a los dioses. En este párrafo la palabra se utiliza primero de modo colectivo y después como nombre propio (Asura). La historia de Asura vencido por el dios Indra y escondiéndose en las raíces de los lotos aparece registrada en el *Kambutsuzanmaikyo* (Sutra de la Reflexión sobre el *Samādhi* del Buddha)
 51. *Sanso*, «monje montaña», un término que manifiesta humildad utilizado por el Maestro Rinzai para referirse a sí mismo.
 52. *Gotsu* quiere decir los poderes adquiridos como resultado de una práctica pasada (por ejemplo, los de un practicante excepcional de artes marciales), para diferenciarlos del poder intuitivo que emerge instantáneamente del estado de equilibrio.
 53. *Etsu* quiere decir los poderes obtenidos mediante fármacos, fórmulas tántricas, etcétera, como opuestos al poder que surge de manera natural.
 54. *Shiki, sho, ko, mi, shoku* y *ho* son los objetos de los seis órganos sensoriales. Véase el capítulo 2 (volumen 1), «Maka-hannya-haramitsu».
 55. Citado del *Rinzaizenjigoroku* (Crónica de las palabras del Maestro Zen Rinzai Gigen).
 56. El Maestro Hyakujo Ekai (749-814), un sucesor del Maestro Baso Doitsu. Dai-chi es su título póstumo.
 57. *Issai-umu-shoho* quiere decir «todas las cosas materiales e inmateriales».
 58. *Shika* significa el estado de un *arhat*. Véase también el capítulo 34, «Arakan».
 59. *Tenshokotoroku*, capítulo 9.
 60. Citado del poema *Shodoka*, del Maestro Yoka Genkaku.
 61. Alude al verso de un poema del fascículo 6 del *Hekiganroku* (Crónicas del Acantilado Azul).
 62. *Kike*, «regresar al hogar», quiere decir regresar a nuestro sí mismo en *zazen*. En el *Fukanzazengi*, el Maestro Dogen describe *zazen* como *taiho*, «un paso atrás [hacia nuestro estado original]».
 63. *Sanzo*, literalmente «tres almacenes», que representa el término sánscrito *Tripiṭaka* (tres cestas), era utilizado en China como un título para un erudito experto en el estudio de este.
 64. *Sansa*, «contar arena», alude a otro verso del poema *Shodoka*: «No tienen tregua a la hora de analizar conceptos y formas; habiendo entrado en el océano, vanamente se quedan exhaustos por contar granos de arena».
 65. *Reihe*, «vagar descarriado» o «dar un traspie», puede aludir a la historia del Sutra del Loto del hijo del hombre rico que vaga en la pobreza por tierras extranjeras. Estos caracteres aparecen con el mismo significado y pronunciación en el capítulo «Shinge» («Confianza y comprensión») del Sutra del Loto.
 66. «Lo pequeño» sugiere el Pequeño Vehículo, el budismo Hinayana, como opuesto al Mahayana. La fuente de esta cita de un texto chino no ha sido localizada.

67. *Fuzenna*. El Maestro Daikan Eno pregunta al Maestro Nangaku Ejo: «¿Confías en la práctica y experiencia, o no?». Nagaku dice: «La práctica-y-experiencia no es inexistente, pero para ella es imposible mancharse». El Sexto Patriarca dice: «Justamente el estar sin mancha es aquello que los *buddhas* custodian y desean. Tú también eres así, yo también soy así y los maestros ancestrales de la India eran también así» (*Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº1). Véase también el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo», y el capítulo 62 (volumen 3), «Hensan».
68. *Byojoshin*. El Maestro Joshu le pregunta al Maestro Nansen: «¿Cuál es la verdad?». Nansen dice: «La mente de cada día es la verdad». Véase el *Shiji-shobogenzo*, parte 1, nº 19.
69. Las palabras del Maestro Tozan Ryokai. Véase el *Shiji-shobogenzo*, parte 1, nº 55.
70. Es decir, 1241.



Daigo

La gran realización

Comentario: *dai* quiere decir «grande» y *go*, «realización». De modo que *daigo* significa «la gran realización». Muchos eruditos budistas, como por ejemplo el doctor Daisetsu Suzuki, han traducido *go* como «iluminación», pero el sentido de esta palabra es ambiguo y durante muchos años ha sido una traba para la comprensión del budismo. El significado de «realización» en el marco teórico del Maestro Dogen tampoco es fácil de determinar. En cualquier caso, puede decirse que no se trata tan solo de un entendimiento intelectual sino de uno más concreto de los hechos de la realidad. Así, la realización en la filosofía del Maestro Dogen, tal y como expuso en este capítulo, es la realización en la vida real.

[217] La gran verdad de los *buddhas*, habiendo sido transmitida, es una línea continua de inmediatez; y la conducta meritoria de los patriarcas, habiendo sido revelada, es una extensión equilibrada. Por tanto, efectuar la gran realización, llegar a la verdad sin darse cuenta, reflexionar sobre la realización y jugar con la realización, y olvidar la realización, dejarla marchar y actuar: estos son justamente el estado de cada día de los patriarcas

budistas. [Los patriarcas budistas] experimentan la utilización de las doce horas, en las cuales toman cosas, y experimentan el ser utilizados por las doce horas, en las cuales tiran cosas. Brotando además desde este punto de inflexión, también experimentan el jugar con bolas de barro¹ y jugar con el alma.² Desde su gran realización en adelante, los patriarcas budistas dominan inevitablemente el aprender en la práctica que se efectúa así. Al mismo tiempo, la gran realización que es totalmente la realización no se ve como un «patriarca budista» y un patriarca budista que es totalmente un patriarca budista no es la «gran realización total». Un patriarca budista brota más allá de los límites de la «gran realización», y la gran realización es una cara y unos ojos brotando en el estado que asciende sobre «los patriarcas budistas». Con todo, las habilidades humanas son de muchas clases. Esto es, están los «inteligentes innatos»,³ quienes, viviendo, penetran la vida y se liberan de ella —esto, en otras palabras, [si] al comienzo, a la mitad o al final de la vida hay una realización física—. Están las [personas de] «inteligencia aprendida»,⁴ quienes, a través del aprendizaje, dominan el estado de sí mismas —en otras palabras, realizan físicamente la piel, la carne, los huesos y la médula del aprendizaje—. Están las «personas de inteligencia búdica», quienes están más allá de la inteligencia innata y más allá de la inteligencia aprendida; trascendiendo las fronteras de sí mismas y de otros, son ilimitadas en este lugar y están liberadas de los grilletes de la inteligencia subjetiva u objetiva. Están las «personas de la inteligencia que no tiene profesor»; estas no se fían ni de los buenos consejeros ni se fían de los sutras; no se fían de la naturaleza ni se fían de las formas y tampoco se niegan o cambian a sí mismas, ni convierten a otros; pero aun así revelan una presencia dominante. De estas distintas clases, no vemos una como sagaz y una segunda como torpe. Las diversas clases efectúan muchos tipos correspondientes de conducta meritoria. Entonces, ¿qué clase de ser, sintiente o no-sintiente, podría no poseer la inteligencia innata? —debemos estudiar esto en la práctica—. Cuando hay inteligencia innata, hay realización innata, hay verificación innata y hay instrucción innata. Así, el Patriarca Budista, aunque sea ya el Controlador de los Humanos,⁵ ha sido elogiado como «[el hombre de] la realización innata»; él es la vida que trajo la realización a la existencia y por ello es descrito así. El estar satisfecho con el estado de la gran realización

puede ser [llamado] «realización innata»; eso es haber aprendido a producir la realización y por ello es descrito así.⁶ Siendo esto así, realizamos la gran realización produciendo el triple mundo, realizamos la gran realización produciendo los cuatro elementos, realizamos la gran realización produciendo los cientos de malas hierbas, realizamos la gran realización produciendo los patriarcas budistas y realizamos la gran realización produciendo el universo.⁷ Todos estos son ejemplos de producir la gran realización y de ese modo realizar otra vez el estado de la gran realización. El tiempo que es justamente el instante de esta [realización] es el ahora.

[221] El Gran Maestro Esho⁸ del templo Rinzai-in dice: «Si buscamos a lo largo del gran reino de Tang a alguien que no se realice, es difícil encontrar a una sola persona».⁹

[222] Lo que el Gran Maestro Esho expresa ahora es la piel, la carne, los huesos y la médula auténticamente propagados, en los cuales no puede haber equivocación. «A lo largo del gran reino de Tang» quiere decir dentro¹⁰ de nuestro propio ojo: no está conectado con «todo el universo» y no está atrapado en las «tierras de polvo». Si buscamos dentro de este lugar concreto una persona que no se realice, es difícil de encontrar. El sí mismo de ayer que es el sí mismo subjetivo no es uno que no se realice, y el sí mismo de hoy que es el sí mismo objetivo no es uno que no se realice. Si buscamos entre la gente de las montañas y la gente de las aguas, del pasado y el presente, buscando la no-realización, nunca la encontraremos. Los discípulos que estudien las palabras de Rinzai así no pasarán el tiempo en vano. Incluso así, deberíamos además estudiar, en la experiencia, qué comportamiento tiene en mente el fundador ancestral. En resumen, me gustaría preguntar a Rinzai ahora: si solo sabes que alguien que no se realice es difícil de encontrar, y no sabes que alguien que se realice es difícil de encontrar, eso nunca es suficiente para afirmarlo, y es difícil decir que hayas comprendido completamente que alguien que no se realice es difícil de encontrar. Si buscamos a alguien que no se realice, es difícil encontrar a «una persona», pero ¿has encontrado alguna vez a «media persona»¹¹ que esté más allá de la realización y cuyo rostro y ojos y cuyos modales sencillos sean imponentes y

majestuosos, o no? Si buscamos en el gran reino de Tang a alguien que no se realice, es difícil encontrar a una persona, pero no pienses que tener dificultad al buscar es el estado definitivo. Deberíamos intentar buscar dos o tres grandes reinos de Tang en una persona o media persona. ¿Es eso difícil? ¿No es difícil? Cuando estamos dotados con estos ojos, podemos ser confirmados como patriarcas budistas que experimentan la satisfacción.

[224] Un monje pregunta en una ocasión al Gran Maestro Hochi¹² de Kegonji en Keicho (sucedió a Tozan; su nombre de monje era Kyujo): «¿Como qué es el momento en el que una persona en el estado de la gran realización regresa a la ilusión?». El maestro dice: «Un espejo roto no vuelve a reflejar. Las flores caídas no pueden regresar a los árboles».¹³

[225] La presente pregunta, si bien es una pregunta, es como enseñar a la asamblea –[una enseñanza] no proclamada excepto en la orden de Kegon, e imposible de comunicar por nadie excepto por un legítimo sucesor de Tozan–. Verdaderamente esta puede ser la orden directamente regulada de un patriarca budista que experimenta la satisfacción. «Una persona en el estado de la gran realización» no está intrínsecamente en la gran realización y no acumula una gran realización producida externamente. No es que, en la vejez, [la persona] se encuentre con una gran realización [ya] presente en el mundo público. [Las personas de la gran realización] no la desplazan forzosamente fuera de sí mismas, sino que indefectiblemente realizan la gran realización. Nosotros no vemos «no estar engañados» como la gran realización. Tampoco deberíamos tener por meta, con el fin de plantar la semilla de la gran realización, el convertirnos desde el principio en un ser engañado. La gente de la gran realización realiza con todo la gran realización y la gente de la gran ilusión realiza con todo la gran realización. Si hay una persona en la gran realización, en consecuencia hay *buddha* en la gran realización, hay tierra, agua, fuego, viento y aire en la gran realización, y hay pilares exteriores y linternas de piedra en la gran realización. Ahora hemos indagado en una persona en el estado de la gran realización. La pregunta «¿como qué es el momento en el que una persona en el estado de la gran realización regresa a la ilusión?» verdaderamente realiza una pregunta que merece ser

realizada. Y Kegon no detesta [la pregunta]: venera las antiguas maneras de las órdenes del bosque –[su conducta] podría ser la conducta meritoria de un patriarca budista–. Consideremos por un momento: ¿es exactamente lo mismo el regreso a la ilusión de una persona en el estado de la gran realización que una persona que está en el estado de la no-realización? En el instante en el que una persona en el estado de la gran realización regresa a la ilusión, ¿toma [esa persona] la gran realización y la convierte en una ilusión?¹⁴ ¿Regresa [la persona] a la ilusión al traer la ilusión de un lugar lejano y al ocultar la gran realización?¹⁵ ¿O la persona en el estado de la gran realización, mientras permanece como una persona completa y no rompe la gran realización, participa en cambio de un regreso a la ilusión?¹⁶ Además, ¿«el regreso a la ilusión de una persona en el estado de la gran realización» describe como «regreso a la ilusión» el producir de un nuevo ejemplo de gran realización?¹⁷ Debemos dominar [estas cuestiones] una por una. En su defecto, ¿es que la gran realización es una mano y regresar a la ilusión es una mano?¹⁸ En cualquier caso, deberíamos saber que la última conclusión de nuestro estudio hasta ahora es escuchar que una persona en el estado de la gran realización experimenta el regreso a la ilusión. Deberíamos saber que hay una gran realización que hace del regreso a la ilusión una experiencia conocida. Así, reconocer a un bandido como un niño no define el regresar a la ilusión, y reconocer a un niño como un bandido no define el regresar a la ilusión.¹⁹ La gran realización puede ser el reconocer a un bandido como un bandido, y regresar a la ilusión es reconocer a un niño como «un niño». Vemos la gran realización como «un poco que se añade en el estado de la abundancia». Cuando «un poco se quita en el estado de la escasez», eso es regresar a la ilusión. En resumen, cuando vamos a tientas y tenemos completamente el control sobre alguien que regresa a la ilusión, podemos encontrar a una persona en el estado de la gran realización. ¿Está ahora regresando el sí mismo a la ilusión? ¿Está más allá de la ilusión? Debemos examinarlo detalladamente, trayéndolo aquí. Esto es encontrarse en la experiencia con los patriarcas budistas.

[229] El maestro dice: «Un espejo roto no vuelve a reflejar. Las flores caídas no pueden regresar a los árboles». Esta enseñanza para la multitud expresa

el mismo instante de un espejo rompiéndose. Siendo esto así, ocupar la mente con el momento antes de que el espejo se rompa y luego estudiar las palabras «espejo roto» no es correcto. [Alguien] podría entender que el asunto de las palabras ahora dichas por Kegon, «un espejo roto no vuelve a reflejar. Las flores caídas no pueden regresar a los árboles», quiere decir que una persona en el estado de la gran realización «no refleja de nuevo», y que [decir] que una persona en el estado de la gran realización «no puede regresar a los árboles» [es] asegurar que una persona en el estado de la gran realización jamás regresará de nuevo a la ilusión. Pero [el asunto de Kegon] está más allá de tal estudio. Si fuera tal y como dice la gente, [la pregunta del monje] estaría cuestionando, por ejemplo, «¿cómo es la vida diaria de una persona en el estado de la gran realización?». Y la respuesta a esto sería algo como: «Hay momentos de regresar a la ilusión». El episodio presente no es así. [El monje está preguntando] como qué es «el momento» en el que una persona en el estado de la gran realización regresa a la ilusión; por tanto, está poniendo en cuestión²⁰ el mismo instante en sí de regresar a la ilusión. La realización de una expresión del instante así es «un espejo roto no vuelve a reflejar. Las flores caídas no pueden regresar a los árboles». Cuando las flores caídas son justamente flores caídas, incluso aunque suban hasta la parte superior de un poste de treinta metros, todavía son flores caídas.²¹ Puesto que un espejo roto es un espejo roto justamente aquí y ahora, aunque realice muchas situaciones vívidas, es de manera similar un reflejo que «no vuelve a reflejar».²² Captando el asunto que es expresado como «un espejo roto»²³ y es expresado como «las flores caídas», deberíamos asir en la experiencia el instante que es «el momento en el que una persona en el estado de la gran realización regresa a la ilusión». En este [instante], la gran realización es semejante a haberse convertido en un *buddha* y regresar a la ilusión es semejante al [estado de] los seres ordinarios. No deberíamos estudiar [las palabras de Kegon] como si estuvieran tratando cosas tales como «volver a un ser ordinario» o «huellas dependiendo de un origen».²⁴ Otros hablan de quebrantar el gran estado de la iluminación y convertirse en un ser ordinario. Aquí, no decimos que la gran realización se quebrante, no decimos que la gran realización se pierda y no decimos que la ilusión llegue.²⁵ Nunca deberíamos permitirnos ser como esos otros. Verdaderamente,

la gran realización es ilimitada y el regreso a la ilusión es ilimitado. No hay ilusión que obstaculice la gran realización, [pero] habiendo producido tres clases de gran realización, creamos la mitad de un ejemplo de una pequeña ilusión.²⁶ En esta situación, están [las Montañas Nevadas] realizando la gran realización por el bien de las Montañas Nevadas, los árboles y las rocas están realizando la gran realización confiando en los árboles y las rocas, la gran realización de los *buddhas* está realizando la gran realización por el bien de los seres vivos y la gran realización de los seres vivos está realizando enormemente la gran realización de los *buddhas*: no puede relacionarse con delante ni con detrás.²⁷ La gran realización está ahora más allá del sí mismo y los otros. No llega. Al mismo tiempo, «llena zanjas y llena valles». No se va. Al mismo tiempo, «detestamos profundamente aquello que sigue a un objeto externo».²⁸ ¿Por qué es así? [Porque] «seguimos a los objetos perfectamente».²⁹

[232] El Maestro Keicho Beiyu³⁰ hace a un monje preguntar a Kyozan:³¹ «¿Depende de la realización incluso una persona del instante presente, o no?». Kyozan dice: «La realización no es inexistente, pero ¿cómo puede ella ayudar a caer en la segunda conciencia?».³² El monje informa de esto a Beiyu. Beiyu lo confirma profundamente.³³

[233] «El instante presente» del cual habla es el ahora de toda persona. Aunque [ejemplos de] «hacer que nosotros pensemos en el pasado, el presente y el futuro» sucedan por miles y decenas de miles, ahora son instantes presentes. El estado de cada persona es inevitablemente el instante presente. A veces los ojos se han descrito como el instante presente, y a veces los agujeros de la nariz se han descrito como el instante presente. «¿Dependemos de la realización, o no?». Debemos investigar estas palabras tranquilamente; deberíamos reemplazar nuestro corazón con ellas y reemplazar nuestro cerebro con ellas. Los jóvenes recientes del gran reino de Song dicen: «Realizar la verdad es la meta original», y, diciendo esto, esperan en vano la realización. Pero parecen no estar iluminados por la luminosidad de los patriarcas budistas. De manera indolente, ignoran la necesidad de comprender solamente en la experiencia bajo un verdadero buen consejero. Incluso durante

la aparición en el mundo de los antiguos *buddhas*, podrían no haber logrado la salvación. Las presentes palabras «¿dependemos de la realización, o no?» no dicen que la realización no exista, ni dicen que exista, ni dicen que llegue: dicen «¿dependemos de ella, o no?». Son similares a aseverar que la realización de una persona del instante presente, de algún modo, ya ha sido realizada. Si hablamos, por ejemplo, de lograr la realización, suena como si [la realización] no soliera existir. Si hablamos de la realización llegando, suena como si esa realización soliera existir en otra parte. Si hablamos de haber cumplido la realización, suena como si la realización tuviera un comienzo. No lo tratamos así y no es así; con todo, cuando tratamos como qué es la realización, preguntamos si necesitamos basarnos en la realización. Luego, en relación con «la realización», [Kyozan] ha dicho: «¿Qué puede hacer ella para caer en la segunda conciencia?». Por tanto, está diciendo que la segunda conciencia es también la realización. Con «la segunda conciencia» parece querer decir «he cumplido la realización», o «he logrado la realización», o «la realización ha llegado». Está diciendo que incluso «he cumplido» y «ha llegado» son la realización. Por tanto, mientras se arrepiente del hecho de caer en la segunda conciencia, ¡parece estar negando que exista la segunda conciencia! La segunda conciencia producida por la realización, al mismo tiempo, puede ser tomada por la verdadera segunda conciencia. En ese caso, incluso aunque sea la segunda conciencia, e incluso aunque sea la segunda conciencia [dividida en] cientos o miles, puede ser el estado de realización. No es cierto que para que exista la segunda conciencia, esta deba ser desechada desde la conciencia primaria previamente existente. Por ejemplo, mientras veo al «yo» de ayer como a mí mismo, ayer llamaba [al «yo» de] hoy una segunda persona.³⁴ No decimos que la realización presente no estuviera ahí ayer; tampoco ha comenzado ahora. Deberíamos asirlo en la experiencia así. En resumen, las cabezas de la gran realización son negras y las cabezas de la gran realización son blancas.³⁵

SHOBOGENZO DAIGO

Daigo

Proclamado a la asamblea en Kannondori-in-koshohorinji en el vigésimo octavo día del primer mes lunar en el tercer año de Ninji.³⁶

Escrito y proclamado a una gran congregación de seres humanos y dioses, durante una estancia en el antiguo templo Kippo, en Etsu,³⁷ en el vigésimo séptimo día del primer mes lunar en el segundo año de Kangen.³⁸

Copié esto en el vigésimo día del tercer mes lunar, en la primavera del mismo segundo año [de Kangen], mientras servía como asistente [del maestro] en los santuarios interiores del templo Kippo, en Etsu-Ejo.

Notas

1. *Ro-teiden* sugiere la realización de tareas mundanas en el estado de equilibrio.
2. *Ro-zeikon*. En el capítulo 68 (volumen 3), «Udonge», el Maestro Dogen describe zazen como jugar con el alma.
3. *Shochi*, que generalmente significa «inteligencia innata» o «sabio natural» (véase el *Fukanzazengi* [Apéndice II, volumen 1]), puede interpretarse también como «que conoce a través de la vida». En su explicación, el Maestro Dogen juega con la ambigüedad de *sho*, que como adjetivo quiere decir «innato» o «instintivo», como nombre «nacimiento» o «vida», y como verbo «vivir» o «nacer». «Innato», pues, no se refiere aquí al sentido naturalista de la palabra; quiere decir presente de manera natural, pero al mismo tiempo realizado mediante un esfuerzo en la vida. Véase también el capítulo 90 (volumen 4), «Shiken-biku», párrafo 54: «En la enseñanza del Buddha, no hay gente que posea la inteligencia innata».
4. *Gakujichi*, como *shochi*, es originalmente un concepto confuciano. Véase el capítulo 90 (volumen 4), «Shizen-biku», párrafo 56.
5. *Hogo-jōbu*, que representa el término sánscrito *puruṣa-dāmya-sārathi*, es uno de los diez epítetos del Buddha (véase el Glosario de términos en sánscrito). Estos están enumerados en el capítulo 87 (volumen 4), «Kuyo-shobutsu».
6. La realización, tanto si es innata como natural, tiene que lograrse mediante el esfuerzo en la vida, y de este modo se describe como *shogo*, que significa tanto «realización innata» como «realización a través de la vida». Véase la nota 3.
7. *Koan*. Véase el capítulo 3 (volumen 1), «Genjo-koan».
8. El Maestro Rinzai Gigen (815?-867), un sucesor del Maestro Obaku Kiun. Gran Maestro Esho es su título póstumo.
9. Una versión ligeramente diferente de las palabras del Maestro Rinzai se cita en el capítulo 5 del *Kosonshukugoroku*: «Incluso aunque irrumpamos en el reino de Tang buscando a alguien que no comprenda, no podemos encontrar ni a una sola persona».
10. *Ri*, literalmente «parte trasera» o «interior», aparece en las palabras del Maestro Rinzai como «a lo largo del».
11. *Hannin*, «media persona», es el opuesto de *ichinin*, literalmente «una persona», en las palabras del Maestro Rinzai. El Maestro Dogen a menudo utiliza *han*, «media» o «medio», para representar la realidad concreta.
12. El Maestro Kegon Kyujo, sucesor del Maestro Tozan Ryokai. Gran Maestro Hochi es su título póstumo.
13. *Keitokudentoroku*, capítulo 17. «Las flores caídas no regresan a sus ramas; un espejo roto no vuelve a reflejar» (*rakuge eda ni kaerazu; hakyō futatabi terasazu*) es un proverbio que todavía se oye en Japón.
14. Por ejemplo, haciendo un problema del deseo natural (fase idealista).
15. Por ejemplo, bebiendo alcohol y malgastando el esfuerzo budista (fase materialista).

16. Por ejemplo, leyendo ficciones (comportamiento en la vida diaria).
17. Sugiere que en el fondo es difícil discriminar entre ilusión y realización.
18. *Ichi-seki-shu*, «una mano», representa una cosa concreta. El Maestro Dogen re-condujo el tema, por tanto, hacia lo concreto.
19. *Zoku*, «bandido», puede interpretarse como un enemigo de la enseñanza del Buddha y *shi*, «niño», como un discípulo de este. La frase sugiere que la ilusión es un estado inclusivo, y por tanto no solo una cuestión de reconocimiento erróneo.
20. *Mishin*, o *ibukashi*, quiere decir «todavía no aclarado detalladamente». En las historias del *Shinji-shobogenzo*, la palabra *ibukashi*, «no comprendo», es pronunciada por los monjes para solicitar a un maestro más explicaciones. Aquí el Maestro Dogen utiliza el compuesto como verbo de una manera poco convencional: *mishin suru*.
21. *Rakuge*, «flores caídas», describe el verdadero estado instantáneo de las flores, el cual es irrelevante respecto a su posición relativa.
22. *Fu-ju-sho*, «no vuelve a reflejar», describe el estado en un instante del presente sin relación con el futuro.
23. *Hakyo*, «un espejo roto» o «un espejo siendo roto», y *rakuge*, «flores caídas» o «flores que se caen», representan aquí el estado instantáneo de la acción de las cosas concretas.
24. «Volver a un ser ordinario» describe un proceso y «huellas dependiendo de un origen» se refiere a una separación en el tiempo o el espacio, pero las palabras del Maestro Kegon indican un estado instantáneo.
25. De nuevo, «que la ilusión llegue» describe un proceso, pero el Maestro Dogen vio la ilusión como un estado instantáneo.
26. Por ejemplo, tomándonos una bebida alcohólica mientras ingerimos la comida que previamente hemos preparado.
27. La gran realización no está relacionada con el pasado ni el futuro puesto que es un estado instantáneo.
28. Ya que buscar la verdad es regresar a nosotros mismos.
29. *Zuitako*, «seguir a los objetos perfectamente» o «seguir a otros», es una expresión del *Shobogenzo* que señala el estado que se halla completamente armonizado con las circunstancias.
30. El Maestro Keicho Beiyu, un sucesor del Maestro Isan Reiyu.
31. El Maestro Kyozan Ejaku (807-883), también un sucesor del Maestro Isan Reiyu.
32. *Dai-ni-to*, literalmente «cabeza número dos», quiere decir la conciencia dividida.
33. *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 7; *Rentoeyo*, capítulo 8; *Wanshijuko*, nº 62.
34. Puesto que solo existe la realidad en el instante presente, incluso la conciencia dividida es también la realización. Pero la consideración basada en la suposición del pasado, el presente y el futuro da lugar a la distinción entre la realización y la segunda conciencia, o el sí mismo y una segunda persona.

35. «Cabezas negras» y «cabezas blancas» sugieren las cabezas de los jóvenes y los ancianos, respectivamente. La frase da a entender que toda la gente se encuentra en el estado de la gran realización, tanto si lo sabe como si no.
36. Esto es, 1242.
37. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
38. Es decir, 1244.

Zazenshin

Una aguja para zazen

Comentario: el término *shin* hacía referencia a una aguja de bambú utilizada en la antigua China para la acupuntura, indicando así un método de sanación de cuerpo y mente. La palabra, en consecuencia, llegó a representar ciertas máximas que tenían la facultad de curar el malestar físico y mental de un ser humano. Posteriormente, acabó denominando pequeños poemas que mostraban los puntos importantes de un método de enseñanza. En este capítulo, el Maestro Dogen explicó primero el verdadero significado de zazen, citando y comentando una célebre charla entre el Maestro Nan-gaku y el Maestro Baso. Después, elogió un *zazenshin* escrito por el Maestro Wanshi Shogaku y, por último, escribió el suyo propio.

[3] Mientras el Gran Maestro Yakusan Kodo¹ está sentado, un monje le pregunta: «¿Qué piensas en el estado tranquilo-tranquilo?».² El maestro dice: «Pienso el estado de no pensar». El monje dice: «¿Cómo puede pensarse el estado de no pensar?». El maestro dice: «Es el no-pensamiento».³

[4] Experimentando el estado en el que las palabras del gran maestro son así, deberíamos aprender en la práctica el «asiento de la montaña tranquila»⁴ y deberíamos recibir la auténtica transmisión del «asiento de la montaña tranquila»: esta es la investigación del «asiento de la montaña tranquila» que ha sido transmitida en el budismo. «El pensamiento en el estado tranquilo-tranquilo» no es de un solo tipo, pero las palabras de Yakusan son un ejemplo de él. Esas palabras son «pienso el estado de no pensar». Incluyen «el pensar» como la piel, la carne, los huesos y la médula, y «el no pensar» como la piel, la carne, los huesos y la médula. El monje dice: «¿Cómo puede pensarse el estado de no pensar?». Verdaderamente, aunque «el estado de no pensar» sea antiguo, es, sin embargo, «¿cómo puede pensarse!».⁵ «En el estado tranquilo-tranquilo», ¿cómo podría ser imposible que existiera «el pensamiento»? ¿Y por qué [la gente] no comprende la ascendencia⁶ del «estado tranquilo-tranquilo»? Si no fuera la gente ignorante de los recientes tiempos vulgares, podría poseer el poder y podría poseer el pensamiento para preguntar por el «estado tranquilo-tranquilo». El gran maestro dice: «Es el no-pensamiento». Este uso del «no-pensamiento» es brillante. Al mismo tiempo, cuando «pensamos en el estado de no pensar», inevitablemente estamos utilizando el «no-pensamiento». En el «no-pensamiento» hay alguien, y [ese] alguien se apoya y mantiene sobre mí. «El estado tranquilo-tranquilo», aunque sea yo, no solo es «pensar»: es sostener la cabeza del «estado tranquilo-tranquilo». Incluso aunque el «estado tranquilo-tranquilo» sea el «estado tranquilo-tranquilo», ¿cómo puede el «estado tranquilo-tranquilo» pensar el «estado tranquilo-tranquilo»? Así, el «estado tranquilo-tranquilo» está más allá de la capacidad intelectual del Buddha, más allá de la capacidad intelectual del Dharma, más allá de la capacidad intelectual del estado de realización y más allá de la capacidad intelectual del entendimiento en sí. La transmisión de uno-a-uno de Yakusan en el estado así es ya la trigésimo sexta en una línea de descendencia directa desde el Buddha Śākyamuni; y cuando la seguimos hacia arriba desde Yakusan, después de treinta y seis generaciones está el Buddha Śākyamuni. Habiendo sido auténticamente transmitido así, ya está presente el «pensar en el estado de no pensar». En los últimos años, en cambio, gente ignorante poco fiable⁷ ha dicho: «En el esfuerzo de zazen, lograr la paz de la mente⁸ es todo. Justamente este es el

estado de la quietud». Esta opinión está incluso por debajo de los eruditos del Pequeño Vehículo. Es incluso inferior a los vehículos de los seres humanos y los dioses. ¿Cómo podemos llamar a tal gente estudiantes del Dharma del Buddha? En el gran reino de Song de hoy, la gente de tal esfuerzo es mucha. Es lamentable que la verdad del Patriarca se haya arruinado. Hay otro grupo de gente [que dice]: «Sentarse en zazen para buscar la verdad es un centro esencial⁹ para principiantes y aprendices avanzados, pero no es necesariamente la acción de los patriarcas budistas. Para ellos, "caminar también es zen, y sentarse también es zen. En el habla y el silencio, el movimiento y el descanso, el cuerpo está cómodo".¹⁰ No asocies [a los patriarcas budistas] exclusivamente con este esfuerzo [de zazen]». Muchos que se llaman a sí mismos seguidores de Rinzai son de esta opinión. Hablan así porque han sido negligentes al recibir la transmisión de la verdadera vida del Dharma del Buddha. ¿Qué es un «principiante»? ¿Qué [tipo de gente] no es un principiante? ¿En qué lugar ubican ellos a un principiante¹¹? Recuerda, nosotros buscamos el estado de la verdad en zazen como [método de] investigación para aprender la verdad. El asunto, de forma manifiesta, es que hay un *buddha* en acción que no espera convertirse en un *buddha*. Puesto que el *buddha* en acción está absolutamente más allá de convertirse en un *buddha*, el universo se realiza. El cuerpo del *buddha* está absolutamente más allá de convertirse en un *buddha*, [pero] cuando las redes y las jaulas se rompen, el *buddha* sentado no obstaculiza el convertirse en un *buddha* en absoluto. Justo en este instante, el poder está originalmente presente, a través de mil eras y diez mil eras, para penetrar [el estado de] *buddha* o para penetrar [el estado de] los demonios. Y los pasos hacia delante y los pasos hacia atrás poseen íntimamente la capacidad de llenar zanjas y llenar valles.

[9] El Maestro Zen Daijaku de Kozei,¹² después de recibir la transmisión inmediata del sello de la mente¹³ mientras aprende en la práctica bajo el Maestro Zen Daie de Nangaku,¹⁴ se sienta constantemente en zazen. Nangaku en una ocasión va al lugar de Daijaku y le pregunta: «¡Monje virtuoso! ¿Qué pretendes sentado en zazen?». ¹⁵ Deberíamos considerar e investigar tranquilamente esta cuestión. Es decir, deberíamos considerar detalladamente si [Nangaku] está preguntando: ¿hay algún propósito que pueda ser superior

a sentarse en zazen? Más allá del marco de sentarse en zazen, ¿no ha habido todavía un estado de la verdad al que aspirar? ¿No deberíamos aspirar a nada en absoluto? Justamente en el instante de sentarse en zazen, ¿qué tipo de propósito se realiza? Más que gustarnos un dragón tallado, debería gustarnos el verdadero dragón.¹⁶ Deberíamos aprender que tanto el dragón tallado como el verdadero dragón poseen la potencia de las nubes y la lluvia. No tengas lo lejano¹⁷ en alta estima y no tengas lo lejano en baja estima: acostúmbrate a ello como lo lejano. No tengas lo cercano¹⁸ en alta estima y no tengas lo cercano en baja estima: acostúmbrate a ello como lo cercano. No les des poca importancia a los ojos y no les des importancia a los ojos. No les des importancia a los oídos y no les des poca importancia a los oídos. Haz los oídos y los ojos nítidos y claros.¹⁹

[11] Kozei dice: «Pretendo convertirme en un *buddha*».²⁰ Deberíamos clarificar y dominar estas palabras. Cuando dice «convertirme en un *buddha*», ¿justamente qué quiere decir? ¿Describe el «convertirse en un *buddha*» el convertirse en un *buddha* de un *buddha*? ¿Describe el «convertirse en un *buddha*» el convertirse en un *buddha* para un *buddha*? ¿Describe el «convertirse en un *buddha*» la manifestación de un ejemplo y la manifestación de dos ejemplos de «*buddha*»? ¿Es «pretender convertirse en un *buddha*», estando el dejar caer [cuerpo-y-mente], «pretender convertirse en un *buddha*» como dejar caer? ¿Describe «el propósito de convertirse en un *buddha*» que incluso aunque haya miríadas de modos de «convertirse en un *buddha*», continúa enmarañado²¹ en su «pretensión»? Recuerda, las palabras de Daijaku son que sentarse en zazen es, en todos los casos, «convertirse en un *buddha*» como «pretensión». La «pretensión» puede estar antes de «convertirse en un *buddha*», puede estar después de «convertirse en un *buddha*» y puede estar justo en el mismo instante de «convertirse en un *buddha*». Preguntémosnos por un momento: ¿cuántos tipos de «convertirse en un *buddha*» enmaraña un ejemplo tal de «pretensión»? Esta maraña se entrelaza aún más con la maraña. En este momento, todos los ejemplos de maraña—como «convertirse en un *buddha*» completamente en ejemplos separados y como «convertirse en un *buddha*» siendo exactamente siempre él mismo—son ejemplos particulares de «pretensión». No podemos escapar de un solo ejemplo de

«pretensión». En el momento en el que huíamos de un solo ejemplo de «pretensión» perdemos el cuerpo y la vida. [Pero incluso] el momento en el que perdemos el cuerpo y la vida es un ejemplo de maraña como «pretensión».

[13] Nangaku toma después una teja y comienza a pulirla sobre una piedra. Daijaku finalmente pregunta: «¿Qué está haciendo el maestro?». Verdaderamente, ¿quién podría no ver que está puliendo una teja? Pero ¿quién puede verlo como pulir una teja? Más bien, el pulir una teja [siempre] se ha preguntado así: «¿Qué estás haciendo?». El «hacer» del «qué» siempre es el pulir una teja. En esta tierra y otros mundos, aunque sean diferentes, pulir una teja puede tener un significado que nunca haya cesado. No es simplemente una cuestión de no aferrarse a nuestras propias visiones como nuestras propias visiones: comprobamos perfectamente que en la miríada de tipos de actividad hay un significado que aprender en la práctica. Recuerda, presenciamos *buddha* sin conocer o comprender a *buddha*, justamente tal y como vemos las aguas sin conocerlas y vemos las montañas sin conocerlas. [Sin embargo,] si concluimos precipitadamente que no puede haber un camino de penetración del Dharma ante nuestros ojos, ese no es el estudio budista.

[14] Nangaku dice: «Puliéndola para hacer²² un espejo». Deberíamos clarificar el significado de estas palabras. En «puliéndola para hacer un espejo» las verdades budistas siempre están presentes y el universo realizado está presente: nunca es una pretensión vacía. Aunque las tejas sean tejas y los espejos sean espejos, deberíamos saber que cuando nos esforzamos en dominar la verdad del pulir, [el pulir] posee una abundancia ilimitada de características distintivas. Podría ser que incluso el espejo eterno y el espejo claro²³ fueran convertidos en un espejo al pulir una teja. Si no sabemos que los espejos derivan del pulir una teja, estamos sin una expresión de la verdad de un patriarca budista, no hemos experimentado la apertura de la boca de un patriarca budista y no hemos visto ni escuchado una exhalación de un patriarca budista.

[15] Daijaku dice: «¿Cómo puede el pulir una teja realizar un espejo?». Verdaderamente, el pulir una teja, como [el trabajo de] un hombre de hierro, no

se basa en los recursos de otros. Incluso así, «el pulir una teja» no es «realizar un espejo». La realización de un espejo –aunque no sea otra cosa que él mismo– puede [describirse como] instantánea.

[16] Nangaku dice: «¿Cómo puedes convertirte en un *buddha* sentándote en zazen?». Claramente, es cierto que zazen no espera convertirse en un *buddha*. Es evidente el principio de que convertirse en un *buddha* es irrelevante para zazen.

[16] Daijaku dice: «¿Justamente qué es correcto aquí y ahora?». Estas palabras parecen una pregunta sobre solo este lugar concreto, pero también están preguntando sobre lo correcto aquí y ahora en cualquier otro lugar. Recuerda, por ejemplo, el momento en el que un amigo cercano se encuentra con un amigo cercano: [su] ser mi amigo cercano es [mi] ser su amigo cercano. «Justamente qué es correcto aquí y ahora» es la manifestación directa [de ambos lados] de una vez.

[17] Nangaku dice: «Si cuando una persona se está montando en un carro, el carro no se mueve, ¿es correcto empujar el carro o es correcto empujar al buey?». Ahora, en cuanto al significado de «si el carro no se mueve», ¿qué es un carro moviéndose y qué es un carro sin moverse? Por ejemplo, ¿es el agua que fluye un carro moviéndose? ¿Es el agua que no fluye un carro moviéndose?²⁴ Podríamos decir que el fluir es el agua sin moverse.²⁵ También podría ser que el agua moviéndose estuviera más allá del «fluir». Por tanto, cuando investigamos las palabras «si el carro no se mueve», podemos encontrar que hay «no moverse» y podemos encontrar que no hay «no moverse» –puesto que [el carro] debe estar en el tiempo–.²⁶ Las palabras «si no se mueve» no han expresado parcialmente solo el no moverse. [Nangaku] dice: «¿Es correcto empujar el carro o es correcto empujar al buey?». ¿Puede allí haber tanto empujar el carro como empujar al buey? ¿Deben ser equivalentes el empujar el carro y el empujar al buey, o podrían no ser equivalentes? En el mundo secular no hay método alguno de empujar el carro.²⁷ Aunque la persona común no tenga ningún método para empujar el carro, nosotros hemos visto que en el budismo hay un método para empujar el carro: este

es los ojos mismos de aprender en la práctica. Y aunque aprendamos que hay un método para empujar el carro, [empujar el carro] no puede ser exactamente lo mismo que empujar al buey. Deberíamos considerar esto detalladamente. Aunque los métodos de empujar al buey estén presentes en el mundo ordinario,²⁸ deberíamos investigar aún más y aprender en la práctica el empujar al buey en el budismo. ¿Es el empujar a un búfalo de agua?²⁹ ¿Es el empujar a un buey de hierro?³⁰ ¿Es el empujar a un buey de barro?³¹ ¿Debería empujar un látigo?³² ¿Debería empujar todo el universo? ¿Debería empujar toda la mente? ¿Debería ser aplastada la médula? ¿Debería golpear un puño?³³ Debería haber un puño golpeando a un puño y debería haber un buey golpeando a un buey.³⁴

[20] Daijaku no responde: un estado que no deberíamos pasar por alto inútilmente. Es «tirar una teja y extraer una gema»;³⁵ es «girar la cabeza y cambiar las características». ³⁶ Nada en absoluto puede hurtar este estado sin respuesta.

[21] Nangaku además enseña: «Tu aprender a sentarte en *dhyāna*³⁷ es aprender el *buddha* sentado». Investigando estas palabras, deberíamos asirlas justamente como la esencia central³⁸ de los patriarcas ancestrales. No éramos conscientes de una definición exacta de «aprender zazen», pero [ahora] hemos visto que eso es «aprender el *buddha* sentado». ¿Cómo podría alguien aseverar que «aprender zazen» es «aprender el *buddha* sentado» excepto los hijos y los nietos de los legítimos sucesores? Verdaderamente, deberíamos saber que el zazen de un principiante es el primer zazen; y el primer zazen es el primer *buddha* sentado.

[21] Al describir zazen, dice: «Cuando estamos aprendiendo a sentarnos en *dhyāna*, ese *dhyāna* está más allá de sentarse y tumbarse». Lo que está diciendo ahora es que zazen es zazen, no sentarse ni tumbarse. Después de que hayamos recibido la transmisión de uno-a-uno de [la enseñanza] de que [zazen] está más allá de sentarse y tumbarse, los ejemplos ilimitados de sentarse y tumbarse somos nosotros mismos. ¿Por qué deberíamos buscar el elemento vital en lo que es conocido o desconocido? ¿Por qué deberíamos

discutir la ilusión y la realización? ¿Quién desea buscar una conclusión intelectual?

[22] Nangaku dice: «Cuando estás aprendiendo el *buddha* sentado, el *buddha* está más allá de cualquier forma establecida». Cuando queremos decir lo que cuentan esas palabras, [la expresión] es así. La razón por la que el *buddha* sentado aparece como un *buddha* y un segundo *buddha* es que está adornado con la «trascendencia de cualquier forma establecida». Diciendo ahora [Nangaku] que «el *buddha* está más allá de cualquier forma establecida», expresa la forma del *buddha*; y puesto que es el *buddha* más allá de cualquier forma establecida, es absolutamente imposible que escape [de la forma del] *buddha* sentado. En resumen, puesto que el *buddha* está adornado con la trascendencia de cualquier forma establecida, cuando está aprendiendo a sentarse en *dhyāna* es justamente el *buddha* sentado.

[23] ¿Quién podría tener preferencia o aversión por no ser un *buddha* o preferencia o aversión por ser un *buddha* en el Dharma impermanente³⁹? Puesto que ha dejado caer [la preferencia y la aversión] antes del momento de la preferencia y la aversión, el *buddha* sentado es el *buddha* sentado.

[24] Nangaku dice: «Cuando estás [practicando] el *buddha* sentado, eso es justamente matar a *buddha*». Esto, además, dice que cuando estamos investigando el *buddha* sentado, la virtud de matar a *buddha* está presente. El mismo momento del *buddha* sentado es la muerte de «*buddha*». Si queremos explorar las características buenas y la luminosidad de matar a *buddha*, ellas siempre están presentes en el *buddha* sentado. La palabra «matar» [se utiliza como lo hace] la persona común, pero no deberíamos comparar ciegamente [su uso aquí] con el de la persona común. Además, deberíamos investigar el estado en el cual el *buddha* sentado está matando a *buddha*, [preguntando:] «¿Qué formas y grados tiene?». Tomando [el hecho] de que, entre las virtudes de un *buddha*, ya está presente el matar a *buddha*, deberíamos aprender en la práctica si nosotros mismos estamos matando a una persona o aún no estamos matando a una persona.

[25] «Aferrarse a la forma sentada no es haber realizado el principio de ese [sentarse]». Este «aferrarse a la forma sentada» significa rechazar la forma sentada y profanar la forma sentada. Aquí el principio fundamental es que cuando ya estamos practicando el *buddha* sentado, es imposible no aferrarse a la forma sentada. Puesto que es imposible no aferrarse a la forma sentada, aunque el aferrarse a la forma sentada sea algo brillante, podría ser el «no haber realizado el principio de ese [sentarse]». El esfuerzo como este se llama «dejar caer cuerpo y mente». Aquellos que nunca se han sentado no poseen este estado de la verdad. Existe en el momento de sentarse, existe en la persona que se está sentando, existe en el *buddha* que se está sentando y existe en el *buddha* que está aprendiendo a sentarse. El sentarse que es realizado únicamente como el sentarse y reclinarsse de seres humanos no es este estado del *buddha* sentado. Incluso aunque el sentarse parezca ser de manera natural el *buddha* sentado, o un *buddha* sentándose, podría darse el caso de un ser humano convirtiéndose en un *buddha*,⁴⁰ o podría ser el caso de un ser humano de convertirse en un *buddha*.⁴¹ Hay seres humanos de convertirse en un *buddha*, pero no todos los seres humanos son de convertirse en un *buddha*. *Buddha* no es el estado de todos los seres humanos. Todos los *buddhas* no son simplemente toda la humanidad. Por tanto, un ser humano no siempre es un *buddha* y un *buddha* no siempre es un ser humano. El *buddha* sentado es también así, y Nangaku y Kozei, maestro excelente y gran discípulo, son así. El *buddha* sentado realiza la experiencia de convertirse en un *buddha*: este es el caso de Kozei. Por el beneficio de convertirse en un *buddha*, se demuestra el *buddha* sentado: este es el caso de Nangaku. En la orden de Nangaku hay un esfuerzo así. En la orden de Yakusan están las aseveraciones [citadas] previamente. Recuerda, lo que se ha descrito como «la esencia central de cada *buddha* y cada patriarca» es justamente el *buddha* sentado. Aquellos que ya son los *buddhas* y los patriarcas utilizaron esta esencia central. Aquellos que nunca [la han utilizado] simplemente nunca la han visto ni en sueños.

[28] En general, en los Cielos del Oeste y las Tierras del Este, que el Dharma del Buddha se haya transmitido ha significado siempre que el *buddha* sentado se ha transmitido. Esto se debe a que [el *buddha* sentado] es la esencia

central. Cuando el Dharma del Buddha no ha sido transmitido, sentarse en *dhyāna* (*zazen*) no ha sido transmitido. Lo que ha sido transmitido y recibido de legítimo sucesor a legítimo sucesor es solo este principio de *zazen*. Aquellos que no han recibido la transmisión de uno-a-uno de este principio no son patriarcas budistas. Sin iluminar este único *dharma*, no iluminamos la mirada de *dharmas* y no iluminamos la mirada de hechos. Aquellos que no han iluminado cada *dharma*, *dharma* por *dharma*, no pueden ser llamados de ojos clarificados y no son la realización de la verdad: ¿cómo podrían ser los patriarcas budistas del pasado eterno y del presente? Por tanto, deberíamos estar completamente seguros de que los patriarcas budistas, en todos los casos, han recibido la transmisión de uno-a-uno de *zazen*. Ser iluminado por la presencia de la luminosidad de los patriarcas budistas es esforzarse uno mismo en la investigación de este sentarse en *zazen*. La gente ignorante cree erróneamente que el estado de luminosidad del Buddha puede ser como el brillo del sol y la luna, o la luminosidad de una perla o una llama. El brillo del sol y la luna es solamente la manifestación kármica del girar de la rueda a través de los seis mundos: no se puede comparar en absoluto con el estado de luminosidad del Buddha. «La luminosidad del Buddha» significa aceptar, mantener y escuchar una sola frase; mantener y defender un solo *dharma*, y confiar en él y recibir la transmisión de uno-a-uno de *zazen*. Si [las personas] no son capaces de ser iluminadas por la luminosidad, carecen de este estado de mantenimiento y confianza, y carecen de esta convicción y aceptación. Siendo esto así, incluso desde los tiempos antiguos, poca gente ha sabido que *zazen* es *zazen*. En las montañas del gran reino de Song de hoy, son muchos los líderes de los templos más prestigiosos que desconocen *zazen* y no aprenden de él; hay algunos que conocen [zazen] claramente, pero son pocos. En muchos templos, por supuesto, los momentos para *zazen* están establecidos, y cada uno de ellos, desde el abad hasta los monjes, considera que sentarse en *zazen* [es] la tarea principal. Cuando se alistán estudiantes, también se apresuran a sentarse en *zazen*. Incluso así, aquellos abades que conocen [zazen] son poco comunes. Por este motivo, aunque ha habido, desde los tiempos antiguos a generaciones recientes, uno o dos viejos veteranos que han escrito *zazenmeis* («lemas de *zazen*»), uno o dos viejos veteranos que han escrito *zazengis*⁴² («métodos estándar de *zazen*»)

y uno o dos viejos veteranos que han escrito *zazenshins*⁴³ («máximas de zazen»), los «lemas de zazen» están desprovistos de cualquier característica redentora y los «métodos estándar de zazen» siguen sin estar claros en cuanto a su desempeño actual. Fueron escritos por gente que no conoce zazen y que no ha recibido la transmisión de uno-a-uno de zazen. [Me refiero a] las «máximas de zazen» del *Keitokudentoroku*,⁴⁴ los «lemas de zazen» del *Kataifutoroku*,⁴⁵ etcétera. Es lamentable que [tales personas] malgasten una vida pasando sucesivamente por los monasterios de las diez direcciones, y aun así no hayan experimentado el esfuerzo de una sentada. Sentarse no está en ellos; su esfuerzo no se encuentra con ellos mismos en absoluto. Esto no se debe a que zazen deteste su propio cuerpo y mente, sino a que no aspiran al esfuerzo genuino [de zazen] y son rápidamente engañados. Sus recopilaciones parecen tratar solo sobre volver a la fuente y regresar al origen; sobre empeñarse vanamente en cesar el pensamiento y ser absorbidos por la serenidad. Eso no es lo mismo que los estadios de reflexión, instrucción, adquisición de la fragancia y cultivo de [*dhyāna*];⁴⁶ no es lo mismo que las visiones en los diez estadios y el estado de equilibrio de la verdad:⁴⁷ ¿cómo podría [esa gente] haber recibido la transmisión de uno-a-uno del zazen de los *buddhas* y los patriarcas? Los cronistas de la dinastía Song se equivocaron al haber registrado [sus escritos], y los estudiantes de épocas posteriores deberían desecharlos y no deberían leerlos. Como una máxima para zazen, la escrita por el Maestro Zen Wanshi Shogaku⁴⁸ de Tendokeitokuji, en la montaña Daibyakumyozan,⁴⁹ en la ciudad de Kuogenfu,⁵⁰ del gran reino de Song, y solo esta, es los patriarcas, es una [verdadera] aguja para zazen y es una expresión ajustada de la verdad. Solo suyo es el brillo [que ilumina tanto] el exterior como el interior del mundo del Dharma. Es un patriarca budista entre los patriarcas budistas del pasado eterno y el presente. Los antiguos *buddhas* y los *buddhas* posteriores continúan estimulándose con esta aguja. A través de esta aguja, los patriarcas del presente y los patriarcas de edad se realizan. El *zazenshin* en cuestión es el siguiente:

[34] Zazenshin

*Escrito por Shogaku, quien, por orden imperial,
obtuvo póstumamente el título de Maestro Zen Wanshi*

*Esencia central de todo buddha,
centro esencial de todo patriarca.
Sin tocar las cosas, pese a sentir,
sin oponerse a las circunstancias, pese a estar iluminado.*

*Sin tocar las cosas, pese a sentir:
el sentir es sutil de manera natural.
Sin oponerse a las circunstancias, pese a estar iluminado:
la iluminación es pura de manera natural.*

*El sentir es sutil de manera natural:
no ha habido ningún pensamiento discriminatorio.
La iluminación es pura de manera natural:
no ha habido el más mínimo comienzo.*

*No ha habido ningún pensamiento discriminatorio:
el sentir, sin dualidad alguna, es singular.
No ha habido el más mínimo comienzo:
la iluminación, sin asir nada, está completa.*

*El agua es clara justo en el fondo,
los peces están nadando lentamente, lentamente.
El cielo es vasto más allá del límite,
y los pájaros están volando muy muy lejos.*

[35] El asunto⁵¹ de esta aguja para zazen es que «la Gran Función que se manifiesta ya ante nosotros» es «la digna conducta que es ascendente al sonido y a la forma»,⁵² es vislumbrar «el tiempo antes de que nuestros padres nacieran»,⁵³ es que «el no insultar a los patriarcas budistas es bueno», es «nunca haber evitado perder el cuerpo y la vida» y es «la cabeza de un metro de largo y el cuello de cinco centímetros».⁵⁴

[37] «Esencia central de todo *buddha*». «Todo *buddha*» sin excepción ve «*buddha* en todo momento»⁵⁵ como «la esencia central». Esa «esencia central» se ha realizado: es zazen.

[37] «Centro esencial de todo patriarca». «El difunto maestro hizo sin tales palabras»⁵⁶ –este principio en sí mismo es «todo patriarca»–. La transmisión del Dharma y la transmisión del manto existen. En general, cada ejemplo⁵⁷ de «girar la cabeza y cambiar las características» es la esencia central de todo *buddha*. Y cada caso individual⁵⁸ de cambiar las características y girar la cabeza es el centro esencial de cada patriarca.

[38] «Sin tocar las cosas, pese a sentir». «Sentir» no es la percepción de los sentidos: la percepción de los sentidos está en una escala pequeña. Tampoco es el reconocimiento intelectual: el reconocimiento intelectual es hacer intencionalmente. Por tanto, «sentir» está «más allá de tocar las cosas» y eso que está «más allá de tocar las cosas» es «sentir». No deberíamos considerar especulativamente que eso es la conciencia universal y no deberíamos pensar de manera obtusa que es la autoconciencia. Este «sin tocar las cosas» significa «cuando una cabeza despejada llega, una cabeza despejada hace. Cuando una cabeza torpe llega, una cabeza torpe hace»;⁵⁹ quiere decir «romper, sentándose, la piel que nuestras madres dieron a luz».

[39] «Sin oponerse a las circunstancias, pese a estar iluminado». Este «estar iluminado» no es la iluminación del entendimiento iluminado y no es la iluminación espiritual. «Sin oponerse a las circunstancias» es descrito como «estar iluminado». La iluminación no se funde con las circunstancias –puesto que las circunstancias son justamente la iluminación–. El significado de «no-oposición» es «todo el universo sin haberse escondido jamás», es «un mundo quebrado sin mostrar su cabeza», es «lo sutil», es «lo puro» y es «[el estado más allá] de lo complejo y lo sencillo».

[40] «El sentir es sutil de manera natural: no ha habido ningún pensamiento discriminatorio». El estado en el cual «el pensamiento» es «el sentir» no siempre depende de la ayuda exterior. «El sentir» es la forma concreta, y

la forma concreta es las montañas y los ríos. Estas montañas y ríos son la «sutileza». Esta «sutileza»⁶⁰ es «lo puro».⁶¹ Cuando usamos [este estado], es completamente vigoroso. Cuando nos convertimos en un dragón, tanto si estamos dentro como fuera de la Puerta del Dragón⁶² es irrelevante. Usar incluso un mero instante del presente «sentir» es recolectar las montañas y los ríos de todo el universo y, ejerciendo el esfuerzo completo, «sentirlos». A menos que nuestro propio «sentir» esté en el estado de conocimiento directo de las montañas y los ríos, no puede haber un solo ejemplo de sentir ni medio ejemplo de comprensión. No deberíamos afligirnos porque el «pensamiento discriminatorio» llegue tarde. «Cada *buddha*», en el estado de poseer ya la discriminación, ya se ha realizado. La «inexistencia de lo que ha sucedido»⁶³ está habiendo sucedido «ya», y «ya habiendo sucedido»⁶⁴ es la realización. En resumen, «no habiendo ninguna discriminación» es [el estado de] «no encontrarse a una sola persona».⁶⁵

[41] «La iluminación es pura de manera natural: no ha habido el más mínimo comienzo». «El más mínimo»⁶⁶ significa todo el universo. Con todo, [la iluminación] es lo puro en sí de manera natural y es la iluminación en sí de manera natural, y por este motivo parece no haber atraído nada hacia sí misma. No dudes de los ojos, pero no confíes necesariamente en los oídos.⁶⁷ El estado de «debes clarificar directamente el exterior fundamental de los principios; no captas normas en las palabras»⁶⁸ es la iluminación. Por este motivo «no hay dualidad» y por este motivo «no hay captación». Mientras se haya conservado estado como «singularidad» y se haya morado en él, y se haya apoyado y mantenido en él como «lo completo», aún dudo [de esas descripciones].

[42] «El agua es clara justo en el fondo; los peces están nadando lentamente, lentamente». En cuanto al significado de «el agua es clara»,⁶⁹ el agua suspendida en el vacío⁷⁰ no es «agua clara» rigurosamente.⁷¹ Aún menos el agua de «el agua es clara» es agua que se vuelve profunda y clara en el mundo recipiente.⁷² [El agua] que no está limitada por ninguna orilla ni costa: esta es «el agua que es clara justo en el fondo». Cuando el pez se mueve por esta agua, el «nadar» no es inexistente.⁷³ El «nadar», por muchas decenas

de miles de distancias que avance, es insondable y es ilimitado. No hay una orilla desde la que se le pueda inspeccionar, no hay aire del que pudiera emerger y no hay fondo alguno donde pudiera hundirse. Por tanto, no hay nadie que pueda desentrañarlo. Si queremos comentar sus medidas, tan solo [decimos] que «el agua es clara justo en el fondo». La virtud de sentarse en zazen es como este nadar de los peces: ¿quién puede estimarlo en una medida de miles o decenas de miles? El curso de la acción que penetra hasta el fondo es el cuerpo entero que no sigue la vía de los pájaros.⁷⁴

[44] «El cielo es vasto más allá del límite, y los pájaros están volando muy muy lejos». «El cielo es vasto» no describe lo que se suspende en el firmamento.⁷⁵ El cielo suspendido en el firmamento no es «el vasto cielo». Todavía menos es que aquello que impregna ese lugar y este lugar universalmente⁷⁶ [sea] «el vasto cielo». [El cielo] ni oculto ni revelado por ningún exterior ni interior: esto es «el vasto cielo». Cuando los pájaros vuelan por este cielo, volar por el cielo es el Dharma íntegro. Su acción de volar por el cielo no puede medirse. Volar por el cielo es todo el universo —puesto que todo el universo está volando en el cielo—. No conocemos el alcance de este «volar», pero al expresarlo con palabras que están más allá del campo de la estimación, lo describimos como «muy muy lejos». «Directamente, no debería haber cuerdas bajo los pies».⁷⁷ Cuando el cielo está volando, los pájaros están volando también; y cuando los pájaros están volando, el cielo está volando también. Las palabras que expresan el dominio del volar son «solo existe en este lugar concreto». Esto es una aguja para el estado tranquilo-tranquilo. Decenas de miles de distancias recorridas compiten por decimos: «Solo existe en este lugar concreto».

[46] Tal es el *zazenshin* del Maestro Zen Wanshi. Entre [las máximas de] los veteranos patriarcas a lo largo de las épocas, nunca ha habido un *zazenshin* como este. Si los apestosos sacos de piel en todas las direcciones quisieran expresar lo mismo que este *zazenshin*, incluso aunque agotaran el esfuerzo de una vida o dos vidas, no podrían expresarlo. Hoy, en todas las direcciones, no encontramos [ninguna otra]: está solo esta máxima. Cuando mi difunto maestro realizaba la enseñanza formal en la sala del Dharma, decía

constantemente: «¡El *buddha* eterno Wanshi!». Nunca hablaba así de otro hombre en absoluto. Cuando tenemos los ojos para conocer a una persona, podemos conocer también el sonido de un patriarca budista. Verdaderamente hemos visto que [en el linaje de] Tozan existe un patriarca budista.⁷⁸ Ahora han pasado ochenta años más o menos desde [la muerte del] Maestro Zen Wanshi. Admirando su *zazenshin*, he escrito el siguiente *zazenshin*. Ahora es el décimo octavo día del tercer mes lunar en el tercer año de Ninji.⁷⁹ Cuando cuento [los años] entre este año y el octavo día del décimo mes lunar en el vigésimo séptimo año de Shoko,⁸⁰ han pasado solo ochenta y cinco años. El *zazenshin* que ahora he escrito es el siguiente:

[47] *Zazenshin*

*Esencia central de todo buddha,
centro esencial de todo patriarca.
Más allá del pensamiento, realizarse,
más allá de la complicación, la realización.*

*Más allá del pensamiento, realizarse:
el realizarse es inmediato de manera natural.
Más allá de la complicación, la realización:
la realización es un estado de la experiencia de manera natural.*

*El realizarse es inmediato de manera natural:
no ha habido mancha.
La realización es un estado de la experiencia de manera natural:
no ha habido acierto ni divergencia.*

*No ha habido mancha de la inmediatez:
esa inmediatez está sin dependencia, pese a que se libera.
No ha habido acierto ni divergencia en la experiencia:
ese estado de la experiencia está sin planificación,
pese a que se hace el esfuerzo.*

*El agua es clara, justo abajo en el fondo;
los peces están nadando como peces.
El cielo es vasto, claro a través de los cielos,
y los pájaros están volando como pájaros.*

[49] El *zazenshin* del Maestro Zen Wanshi jamás es imperfecto en su expresión, pero adicionalmente me gustaría expresar eso así. En resumen, los hijos y los nietos de los patriarcas budistas deberían aprender en la práctica indefectiblemente que sentarse en *zazen* es el único gran asunto. Este es el auténtico sello que es recibido y transmitido de uno-a-uno.

SHOBOGENZO ZAZENSHIN

Escrito en Koshohorinji en el décimo octavo día del tercer mes lunar en el tercer año de la era Ninji.⁸¹

Proclamado a la asamblea en el templo Kippo, en el distrito Yoshida, de Esshu,⁸² en el décimo primer mes lunar, durante el invierno del cuarto año de la misma época.⁸³

Notas

1. El Maestro Yakusan Igen (745-828), sucesor del Maestro Sekito Kisen.
2. *Gotsu-gotsu-chi*. *Gotsu*, repetido para enfatizar, quiere decir «elevado y equilibrado», «noble» o «inmóvil». Esta palabra sugiere originalmente una montaña de cima plana y, por tanto, algo majestuoso y equilibrado.
3. *Keitokudentoroku*, capítulo 14; *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 24.
4. *Gotsu-za*. Véase la nota 2.
5. El estado es impensable en cada instante.
6. *Kojo* significa «ascendente» o «que está más allá» (véase el capítulo 28, «Butsukojo-no-ji»). Sentarse en la quietud es ascendente o está más allá del pensamiento y el no-pensamiento.
7. *Zusan*, literalmente «compuesto por Zu o To», quiere decir «poco correcto», «descuidado» o «poco fiable». Zu, To representa a To Moku, un poeta chino que ignoraba las convenciones literarias.
8. *Kyokin* [*no*] *buji*. *Kyokin* significa «seno», «corazón» o «mente». *Buji* quiere decir «tranquilidad» o «ausencia de suceso». Estas palabras implican una negación radical del pensamiento basada en la visión idealista.
9. *Yoki*, «centro esencial». Los mismos caracteres aparecen más tarde en este capítulo en los *zazenshins* del Maestro Wanshi y el Maestro Dogen. Véase también la nota 38.
10. Estas frases entre comillas provienen del poema *Shodoka*, del Maestro Yoka Genkaku.
11. «Principiante» es *shoshin*, literalmente «mente que comienza» o «mente de principiante», y es un término muy común para dicha clase de estudiantes.
12. El Maestro Baso Doitsu (704-788), sucesor del Maestro Nangaku Ejo. Kosei (Jiangxi) es el nombre de una provincia al sureste de China donde vivía. Maestro Zen Daijaku es su título póstumo.
13. *Shin-in*. En el capítulo 72 (volumen 3), «Zanmai-o-zanmai», el Maestro Dogen identifica el sello de la mente de *buddha* con la postura del loto.
14. El Maestro Nangaku Ejo (677-744), sucesor del Maestro Daikan Eno. Nangaku es el nombre de la montaña en la cual tenía su orden. Maestro Zen Daie es su título póstumo.
15. La historia original aparece en el capítulo 5 del *Keitokudentoroku* y en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 8. El Maestro Dogen citó la primera mitad de la historia al final del capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo».
16. *Choryu*, «dragón tallado», simboliza la representación o explicación de *zazen* y *shiiiryu*, «verdadero dragón», *zazen* en sí. El maestro Dogen enfatiza la necesidad de ambos.
17. *On*, «lejano» o «distante», sugiere, por ejemplo, los sutras de la India escritos hace siglos.
18. *kin*, «cercano», quiere decir, por ejemplo, nuestra propia experiencia en *zazen*.

19. En general, los ojos sugieren ver cosas concretas, o la función perceptiva, y los oídos, escuchar las palabras, o la función intelectual.
20. *Sabutsu* [o] *haka[ru]*, o *totabutsu*. *To, hara[ku]* significa, por un lado, «aspirar» o «planear hacer algo», y por otro, «hacer un esfuerzo en relación con una meta». *Sa, tsuku[ru]*, *na[su]* quiere decir «convertir algo en algo», «llegar a ser» o «hacer».
21. *Katto suru*. *Katto*, que significa literalmente «[la maraña de] arruiz y glicina», y por tanto «complicaciones» o «lo complejo», es el título del capítulo 46 (volumen 3). Pensando de manera simple, nos convertimos en un *buddha* cuando estamos libres de intención. Sin embargo, en este párrafo el Maestro Dogen sugiere que la verdadera relación entre la intención (la pretensión) y la acción liberada (convertirse en un *buddha*) es compleja.
22. *Sa, na[su]*, como en *sabutsu*, «convertirse en un *buddha*», y *sa-somo*, «hacer qué».
23. *Kokyo*, «espejo eterno», y *meikyo*, «espejo claro», aluden a la historia tratada extensamente en el capítulo 20 (volumen 1), «*Kokyo*».
24. Por ejemplo, tanto si un río fluye cerca de un carro como si es el carro el que se desplaza cerca del río, no es posible decir que uno se mueva y el otro no, puesto que ambos están en relación mutua.
25. La acción (*fluir*) trasciende el movimiento relativo.
26. El tiempo es una serie de instantes (véase el capítulo 11 [volumen 1], «Uji»). En cada uno de los instantes no hay movimiento, pero el progreso de instante a instante es el movimiento continuo.
27. Un método de empujar el carro quiere decir un modo de regular el estado físico, como, por ejemplo, *zazen*.
28. Un método de empujar al buey quiere decir una manera para motivar la mente, como, por ejemplo, ofrecer una recompensa.
29. El Maestro Enchi Daian dijo: «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 [...]». *Keitokudentoroku*, capítulo 10. Véase el capítulo 64 (volumen 3), «Kajo».
30. El Maestro Fuketsu Ensho dijo: «El sello de la mente de los maestros ancestrales es como la materia de un buey de hierro esculpido». *Hekiganroku* (Crónicas del Acantilado Azul), nº 38.
31. El Maestro Ryuzan dijo: «He visto dos bueyes de barro. Lucharon y se adentraron en el mar. No ha habido noticias de ellos desde entonces». Citado en el *Ryuzanoku* (Crónica de Ryuzan).
32. Para el comentario sobre el significado de un látigo, véase el capítulo 85 (volumen 4), «Shime».
33. *Kento*, un símbolo de acción.
34. *Gyu-ta-gyu*, «un buey golpeando a un buey», quiere decir que el buey existe tal y como es. *Ta* significa literalmente «agredir», «golpear», «pinchar», etcétera, pero este carácter representa a menudo la acción en sí, como, por ejemplo, en la palabra *shikantaza*, «simplemente sentarse», del Maestro Baso.
35. El Maestro Joshu Jushin dice: «Esta noche he dado una respuesta. Cualquiera que comprenda la cuestión debería dar un paso hacia delante». Un monje da

un paso y se postra. El maestro dice: «Justo antes tiré una teja para extraer una gema, pero en su lugar he sacado un trozo de arcilla» (*Keitokudentoroku*, capítulo 10). El Maestro Dogen sugiere que el Maestro Baso no está diciendo que cualquier cosa sea un valioso esfuerzo, como aquel del Maestro Joshu.

36. *Koube* [o] *megura*[shite] *omote* [o] *ka*[*riku*] simboliza un comportamiento normal.
37. *Zazen*, literalmente «sentarse en *dhyāna*», está traducido en el comentario del Maestro Dogen (y en el título del capítulo) como «*zazen*».
38. *Yoki*. *Yo*, *kaname*, como nombre significa «centro» o «asunto principal», y como adjetivo, «central» o «esencial». *Ki* quiere decir «mecanismo» (de una máquina) o «potencialidad» (humana), «elementos», etcétera. También «oportunidad» u «ocasión» y, por tanto, tiene la connotación de un estado en el instante presente.
39. *Muju* [no] *ho*, o «Dharma impermanente», quiere decir la realidad que solo existe en el instante presente.
40. *Nin-sabutsu*, «un ser humano convirtiéndose en un *buddha*». Negando la visión naturalista, el Maestro Dogen sugiere que si nos hallamos en el estado de *buddha* o no, depende de nuestro propio esfuerzo.
41. *Sabutsu-nin*, «un ser humano de convertirse en un *buddha*». Es decir, un hombre o mujer de *zazen*.
42. El Maestro Dogen escribió su propio *zazengi* en el capítulo 58 (volumen 3), del mismo nombre. Véase también el *Fukanzazengi* (Apéndice II del volumen 1).
43. *Zazenshin*, como el título del presente capítulo. *Shin* quiere decir una aguja, y por extensión, un dicho, máxima o poema que proporciona un estímulo, una advertencia o una exhortación. Este carácter se ha traducido como «aguja» y como «máxima».
44. El *Keitokudentoroku* (Crónicas de la transmisión de la antorcha de la era Keitoku), es decir, el primer libro del *Gotoroku* (Cinco crónicas de la antorcha), recopilado durante la era Song (960-1279). Contiene escritos de mil setenta y un practicantes budistas que van desde los siete antiguos *buddhas* hasta el Maestro Hogen Bun'eki. La edición la completó el monje Sodo Gen en el primer año de la era Keitoku (1004-1008).
45. *Kataifutoroku* (Crónicas de la antorcha universal de la era Katai), el último libro del *Gotoroku*, que contiene treinta capítulos incluyendo historias de budistas laicos y monjes. Fue completado por el Maestro Raian Kochu en el primer año de la era Katai (1201-1205).
46. *Kan-ren-kun-ju* hace referencia a los cuatro estadios de *zazen* que se enseñan en la secta Tendai: *kanzen*, reflexión sobre *dhyāna*; *renzen*, instrucción en *dhyāna*; *kunzen*, adquisición de la fragancia de *dhyāna*, y *shuzen*, cultivo de *dhyāna*.
47. Se refiere a los estadios realizados por un *bodhisattva* en la vía de la budeidad.
48. El Maestro Wanshi Shogaku (1091-1157), sucesor del Maestro Tanka Shijun. Su apellido era Li. Se hizo monje a los once años y se convirtió en un discípulo del Maestro Tanka Shijun por recomendación del Maestro Koboku Hojo. Fue monje principal a los treinta y un años, y a los treinta y nueve llegó a ser el maestro de Keitokuji en el monte Tendo, donde permaneció hasta su muerte

a los sesenta y seis. Maestro Zen Wanshi es su título póstumo. El *Wanshizenji-goroku*, una crónica en nueve volúmenes de sus palabras, incluye cien elogios a antiguos maestros. Estos se publicaron como el *Shoyoroku* (Crónica de la relajación).

49. Daibyakumyozan, literalmente «Célebre Gran Montaña Blanca», es otro nombre para el Tendozan. Keitokuji es el templo ubicado en dicha montaña, donde el Maestro Dogen finalmente encontró al Maestro Tendo Nyojo.
50. Ningbo de hoy en día, al norte de Zhekiang.
51. *Shin*. Véase la nota 43.
52. Una variación de las palabras del Maestro Kyogen Chikan. Véase el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki».
53. *Fubo-misho-zen*, una expresión recurrente para referirse al pasado eterno.
54. Legendariamente se dice que el cuerpo del Buddha tenía cinco metros. Estas medidas derivan de dicha leyenda: cinco centímetros es la distancia entre la barbilla del Buddha y la clavícula.
55. *Butsu-butsu*, traducido en el *zazenshin* como «todo buddha».
56. Tesshi Kaku, un discípulo del Maestro Joshu, dijo al Maestro Hogen Bun'eki: «El difunto maestro [Joshu] hizo sin tales palabras [abstractas]». Esto quiere decir que la enseñanza de los patriarcas no son únicamente conceptos.
57. *Men-men*. *Men*, *omote* significa «cara» o «características». Al mismo tiempo, en japonés se utiliza como contador para finos objetos planos (como, por ejemplo, espejos) y para patriarcas budistas.
58. *To-to*. *To*, *kaube* significa «cabeza». Asimismo, se utiliza como contador para objetos individuales y criaturas.
59. *Meitorai-meitoda*, *antorai-antoda*. El Maestro Chinshu Fuke (Hotei, el llamado Buddha Feliz) pronunciaba estas palabras mientras vagaba de un lugar a otro con su saco sobre la espalda. Véase *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 22. «Hace» es *ta*, *da* (véase la nota 34). *Meitoda* quiere decir dejar la lucidez tal y como está, y simplemente actuar. Al mismo tiempo, *da* contrasta con *fushoku*, «no tocar».
60. *Bi* significa «ligero», «fino», «infinitesimal», «delicado», «tenue» o «sutil».
61. *Myo* también quiere decir «sutil», y al mismo tiempo «misterioso», «maravilloso», «puro» o «formidable» (como en *Myohorengkyo*, el título completo del Sutra del Loto). Estos dos caracteres, *bi* y *myo*, frecuentemente forman el compuesto *bimyo*, que significa «sutil», «puro» o «exquisito». En el contexto del poema, *bi* puede interpretarse como una descripción de la parte mental de zazen, y *myo* como la parte física no separada de la mental. El mismo modelo se repite en el *zazenshin* del Maestro Dogen con la separación del compuesto *genjo*, «realización», en *gen*, «realizar», y *jo*, «estar realizado» o «realización».
62. Umon (Puerta U), también conocido como Ryumon (Puerta del Dragón), es el nombre de un conjunto de rápidos del río Amarillo de China. La leyenda cuenta que un pez que nada allí contra la corriente se convierte en un dragón.
63. *So-mu*. El poema dice *ka[tsute] na[shi]*, «no ha habido» o «nunca ha habido». Individualmente, sin embargo, el carácter *so*, *ka[tsute]* quiere decir «lo que ha sucedido antes» y *mu* expresa la inexistencia. Por tanto, *so-mu* sugiere «la inexistencia de lo que ha sucedido antes», es decir, la inexistencia del pasado.

64. *Iso*. *I* significa «ya». *So*, *ka[tsute]* quiere decir «pasado», «anteriormente» o «que ha sucedido». Gramaticalmente representa el presente perfecto (esto es, el pretérito perfecto compuesto en castellano). *Iso*, por tanto, sugiere lo que ya está presente, es decir, la realidad del instante.
65. En otras palabras, el estado de una persona independiente que vive en la realidad.
66. *Gokotsu*, literalmente «una milésima o una cien milésima», quiere decir una parte infinitesimal.
67. En general, los ojos sugieren ver cosas concretas, o la función perceptiva, y los oídos sugieren escuchar las palabras, o la función intelectual.
68. La fuente de la cita no se ha localizado.
69. *Sui-sei*. *Sei*, *kiyo[i]* quiere decir pura espiritualidad, físicamente limpio y limpio en el sentido de estar vacío, transparente o sin nada.
70. Es decir, el agua entendida como sustancia material.
71. *Seisui ni futettei*, o «no justamente en el fondo como agua clara». *Tettei*, literalmente «ir justamente al fondo», es el término común en japonés para «rigor».
72. *Kikai*, «mundo recipiente», sugiere el mundo como un todo espiritual o inclusivo.
73. En otras palabras, la realidad de la acción existe. En el poema, «nadar» es *gyo*, que no solo quiere decir «ir» sino también «actuar» (como por ejemplo en el título del capítulo 23, «Gyobutsu-yuigi»).
74. *Chodo*, «la vía de los pájaros», sugiere generalmente el estado trascendente, pero en este caso el Maestro Dogen lo contrastó con el estado concreto del fondo.
75. Es decir, el cielo desde el punto de vista materialista.
76. Es decir, el espacio abstracto.
77. Las palabras del Maestro Tozan Ryokai, citadas en el *Keitokudentoroku*, capítulo 15 (también en el capítulo 62 [volumen 3] del *Shobogenzo*, «Hensan»). En China los pájaros que se atrapaban llevaban una cuerda atada a sus patas para que no escaparan. No tener cuerdas bajo los pies quiere decir estar liberado de todos los obstáculos.
78. El Maestro Wanshi era un sucesor del Dharma del Maestro Tanka Shijun (1064- 1117), quien a su vez era un descendiente de octava generación del Maestro Tozan Ryokai (807-869). El linaje del Maestro Dogen y el Maestro Tendo Nyojo, en cambio, pasa a través de otro de los sucesores del Maestro Tanka Shijun: el Maestro Shinketsu Seiryō. Véase el capítulo 15 (volumen 1), «Busso».
79. Es decir, 1242.
80. Esto es, 1157.
81. Es decir, 1242.
82. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
83. Esto es, 1243.

Butsu-kojo-no-ji

El asunto del estado ascendente de *buddha*

Comentario: *butsu* significa «*buddha*»; *kojo*, «ascender» o «estar más allá», y *ji*, «asunto». De modo que *butsu-kojo-no-ji* quiere decir «el asunto del estado ascendente de *buddha*» o «el asunto que está más allá de *buddha*». Dichas palabras describen a los *buddhas* que continúan su práctica después de realizar la verdad (es decir, después de reconocer que han sido *buddhas* desde el pasado eterno). A partir de ese momento, no cambian distintivamente su pensamiento, su condición física o su manera de vivir; simplemente prosiguen con su vida tal y como era antes de su realización, practicando *zazen* todos los días. Por ello, puesto que no parecen ser *buddhas*, se los llama «más allá de *buddha*» o «*buddhas* ascendentes». Ellos son los únicos *buddhas* verdaderos. En este capítulo, el Maestro Dogen se refirió a ellos con veneración y explicó su condición citando las palabras de diversos maestros.

[51] El patriarca fundador, el Gran Maestro Gohon¹ de la montaña Tozan, en Inshu,² es el estrecho legítimo sucesor del Gran Maestro Muju³ de la montaña Unganzan, en Tanshu.⁴ Es el trigésimo octavo patriarca ascendiendo⁵

desde el Tathāgata; y [el Tathāgata] es el trigésimo octavo patriarca ascendiendo desde él.

«En una ocasión, el gran maestro proclama a la asamblea: "Si realizáis físicamente el asunto del estado ascendente de *buddha*, verdaderamente poseeréis los medios para hablar un poco". Un monje pregunta entonces: "¿Cuál es ese habla?". El gran maestro dice: "[Por ejemplo], *ācārya*, al hablar, no estás escuchando". El monje dice: "¿Escucha el maestro [mientras habla], o no?". El gran maestro dice: "Cuando no estoy hablando yo, justamente entonces escucho"». ⁶

[53] Las palabras ahora dichas sobre «el asunto del estado ascendente de *buddha*» tienen al gran maestro [Tozan] como su patriarca original. Otros patriarcas budistas, habiendo aprendido en la práctica las palabras del gran maestro, realizan físicamente «el asunto del estado ascendente de *buddha*». Recuerda, «el asunto del estado ascendente de *buddha*» está más allá de las causas latentes y está más allá del cumplimiento de los efectos; incluso así, podemos experimentarlo plenamente, realizando físicamente el estado de «al hablar, no escuchar». Sin llegar al estado ascendente de *buddha*, no hay «realización física» del estado ascendente de *buddha*. Sin «hablar»,⁷ no realizamos físicamente el asunto del estado ascendente de *buddha*. [«Hablar»] está más allá de la revelación mutua y más allá del ocultamiento mutuo, y está más allá del dar y recibir mutuo. Por este motivo, cuando el «hablar» se realiza, este [«hablar»] es el asunto del estado ascendente de *buddha*. Cuando el asunto del estado ascendente de *buddha* es realizado, «el *ācārya* está más allá del escuchar».⁸ «El *ācārya* no está escuchando» quiere decir que «el asunto del estado ascendente de *buddha*» en sí mismo es el «no escuchar». En consecuencia, «al hablar, el *ācārya* no está escuchando». Recuerda, el hablar no es manchado por el escuchar ni es manchado por el no escuchar; por tanto, es irrelevante el escuchar o el no escuchar. El interior del «no escuchar» contiene al *ācārya*, y el interior del «hablar» contiene al *ācārya*. Al mismo tiempo, [el estado] está «más allá de encontrarse con una persona o no encontrarse con una persona»⁹ y «más allá de ser así o no ser así».¹⁰ En «el momento en el que» el *ācārya* habla, justamente entonces el *ācārya* no está escuchando. El sentido de esta situación del no escuchar es

que [el estado] está más allá del escuchar porque es restringido por la lengua misma,¹¹ está más allá del escuchar porque es restringido por los oídos mismos,¹² está más allá del escuchar porque es atravesado por la luminosidad del ojo y está más allá del escuchar porque es tapado por el cuerpo-y-mente. Puesto que esto es así, está «más allá del escuchar». Nunca deberíamos tratar estos estados como el «hablar». El «estar más allá del escuchar» no es exactamente lo mismo que el «hablar»: simplemente es que «en el momento de hablar» [el estado está] «más allá del escuchar». En las palabras del patriarca fundador, «en el momento de hablar, el *ācārya* no está escuchando», toda la expresión del «hablar», de principio a fin, es como la glicina adhiriéndose a la glicina. Al mismo tiempo, puede ser el «hablar» entrelazándose con el «hablar» o [el «hablar»] siendo restringido por el «hablar» mismo. El monje dice: «¿Escucha el maestro [mientras habla], o no?». Estas palabras no indican que el maestro pueda escuchar [su propio] hablar, pues el que realiza la pregunta no es el maestro en absoluto y [la pregunta] no trata sobre el hablar. Más bien, el propósito de este monje es preguntar si debe aprender en la práctica, o no, escuchando mientras habla simultáneamente. Por ejemplo, tiene como objetivo escuchar si hablar es simplemente hablar y tiene como objetivo escuchar si escuchar en sí es escuchar en sí. Y aunque yo lo exprese así, [la expresión] está más allá de la lengua de ese mismo monje. Deberíamos investigar definitivamente las palabras del patriarca fundador Tozan «en el momento en que no estoy hablando yo, entonces escucho».¹³ En otras palabras, justo en el instante de «hablar», no hay «escucha simultánea»¹⁴ en absoluto. La realización de «justamente escuchar» debe ser en el momento de «no hablar». No es que [Tozan] pase inútilmente por alto por «el momento» de «no hablar», esperando [que suceda] el «no hablar». Justamente en el instante de escuchar no considera el «hablar» como un espectador, pues [el «hablar»] verdaderamente es [solo] un espectador.¹⁵ No es que, en el instante de «justamente escuchar», el «hablar» se haya ido y permanezca en un lado. No es que, en el instante de «hablar», el «justamente escuchar» esté íntimamente escondiendo su cuerpo dentro de los ojos del «hablar», para luego golpear como un rayo. Por tanto, cuando, en el caso del *ācārya*, «el momento de hablar» es el «no escuchar» y, en el caso de «yo», «el momento de no hablar» es «justamente escuchar», este estado es «poseer

verdaderamente los medios para hablar un poco» y es «realizar físicamente el asunto del estado ascendente de *buddha*». Eso es, por ejemplo, realizar físicamente el estado de «en el momento de hablar, justamente escuchar». ¹⁶ Por esta razón [Tozan dice:] «Cuando no estoy hablando yo, justamente entonces escucho». Aunque se describa así, el asunto del estado ascendente de *buddha* no es un asunto anterior a los Siete Buddhas: es el asunto del estado ascendente de los Siete Buddhas.

[58] El patriarca fundador, el Gran Maestro Gohon, proclama a la asamblea: «Deberíais saber que hay seres humanos en el estado ascendente de *buddha*». Luego un monje pregunta: «¿Qué es un ser humano en el estado ascendente de *buddha*?». El gran maestro dice: «Un no-*buddha*». Unmon ¹⁷ dice: «No podemos nombrarlo y no podemos describirlo, por eso lo llamamos "no"». Hofuku ¹⁸ dice: «*Buddha* es "no"». Hogen ¹⁹ dice: «Como medio hábil, ²⁰ lo llamamos "*buddha*"». ²¹

[59] En general, uno que es un patriarca budista más allá de los patriarcas budistas es el patriarca fundador Tozan. La razón por la cual [lo digo] es que aunque otros *buddhas* y patriarcas particulares sean numerosos, ni siquiera ellos han soñado con las palabras [de Tozan] sobre el estado ascendente de *buddha*. Incluso aunque él se lo explicara a los mismos Tokusan y Rinzi, no serían capaces de realizarlo en su propia experiencia. Los mismos Ganto y Seppo, ²² aunque pulverizaron sus propios cuerpos, ²³ fueron incapaces de probar el puño [de un profesor práctico]. Los dichos del patriarca fundador, tales como «si realizáis físicamente el asunto del estado ascendente de *buddha*, verdaderamente poseeréis los medios para hablar un poco» y «deberíais saber que hay seres humanos en el estado ascendente de *buddha*», no pueden dominarse en la verdadera experiencia solo a través de la práctica-y-experiencia de uno, dos, tres, cuatro o cinco ²⁴ triple-*asamkheyas* de cien grandiosos *kalpas*. Los medios [solamente] están presentes en aquellos que verdaderamente han experimentado el aprendizaje en la práctica del camino profundamente secreto. Deberíamos saber que «hay seres humanos en el estado ascendente de *buddha*». [El estado] es, en otras palabras, la actividad vigorosa de jugar con el alma. ²⁵ Siendo esto así, podemos conocerlo

tomando [el estudio de los] *buddhas* eternos, y podemos conocerlo levantando un puño. Habiendo ganado intuición así, conocemos a «un ser humano en el estado ascendente de tener *buddha*»,²⁶ y conocemos a «un ser humano en el estado ascendente de estar sin *buddha*».²⁷ La presente proclamación a la asamblea no es que debiéramos convertirnos en un ser humano en el estado ascendente de *buddha*, y no es que debiéramos encontrarnos con un ser humano en el estado ascendente de *buddha*: simplemente es que, por ahora, deberíamos saber que hay seres humanos en el estado ascendente de *buddha*. Cuando adquirimos el dominio de este punto de inflexión, «no conocemos»²⁸ a un ser humano en el estado ascendente de *buddha*, y «no conocemos» a un ser humano en el estado ascendente de estar sin *buddha*. Un ser humano en esos estados ascendentes de *buddha* es un «no-*buddha*». Cuando seamos propensos a dudar sobre qué es [un] «no-*buddha*», deberíamos considerar [lo siguiente]: [un «no-*buddha*»] no es llamado «no-*buddha*» porque sea anterior al estado de *buddha*, no es llamado «no-*buddha*» porque sea posterior al estado de *buddha* y no es [llamado] «no-*buddha*» porque supere el estado de *buddha*. Solamente es un «no-*buddha*» porque es el estado ascendente de *buddha* en sí mismo. Lo llamamos «no-*buddha*» porque ha dejado caer el rostro y los ojos de un *buddha* y ha dejado caer el cuerpo-ymente de un *buddha*.

[63] El Maestro Zen Join Koboku²⁹ de Tokei³⁰ (un sucesor de Fuyo,³¹ su nombre de monje era Hojo) proclama a la asamblea: «Una vez que conocáis que está el asunto del estado ascendente de un patriarca budista, verdaderamente poseeréis los medios para hablar. ¡Amigos zen! Decidme ahora, ¿cuál es el asunto del estado ascendente de un patriarca budista? Hay un niño, de una familia humana [común], cuyos seis órganos de los sentidos³² son incompletos y cuyos siete tipos de conciencia³³ son imperfectos. Es un gran *icchantika*,³⁴ sin las semillas de la naturaleza búdica. Cuando se encuentra con *buddha*, mata a *buddha*. Cuando se encuentra con los patriarcas, mata a los patriarcas. El cielo no puede aceptarlo, e incluso el infierno no tiene puerta alguna que lo admita. ¡Monjes! ¿Conocéis a esta persona, o no?». Después de un buen rato, dice: «Quien está frente a vosotros ahora no es [un hombre de] *saindhava*.³⁵ Él duerme mucho y habla mucho en sueños».³⁶

[65] Este «seis órganos de los sentidos estando incompletos» describe a «alguien que ha cambiado los ojos por perlas negras,³⁷ a alguien que ha cambiado los agujeros de la nariz por palos de bambú y a alguien que ha tomado prestado el cráneo para hacer un recogedor de mierda [...] ¿Cuál es la verdad de este estado de cambio?».³⁸ Por esta razón, «los seis órganos de los sentidos están incompletos». Debido a la no completitud de sus seis órganos de los sentidos, después de atravesar el interior de un horno se ha convertido en un *buddha* de oro, después de atravesar las profundidades del gran océano se ha convertido en un *buddha* de barro y después de atravesar el interior de una llama se ha convertido en un *buddha* de madera.³⁹ «Los siete tipos de conciencia siendo imperfectos» describe un cazo de madera roto. Aunque mata a *buddha*, se encuentra con *buddha*; debido a que se ha encontrado con *buddha*, mata a *buddha*. Si él se propusiera entrar en el cielo, el cielo se derrumbaría inmediatamente. Si se dirigiera al infierno, el infierno se despedazaría instantáneamente. Por este motivo, cuando se coloca frente [a otros], su rostro [simplemente] se ilumina [con una sonrisa], sin rastro alguno de *saindhava*. Él duerme mucho y también habla mucho en sueños. Recuerda, la verdad de esto es que «todas las montañas y toda la Tierra son amigas que lo conocen bien, y todo su cuerpo de joyas y piedras se quiebra en cientos de pedazos».⁴⁰ Deberíamos investigar y considerar tranquilamente la proclamación a la asamblea del Maestro Zen Koboku. No tengas prisa en hacerlo.

[67] El Gran Maestro Kokaku⁴¹ de la montaña Ungozan visita al Patriarca Fundador Tozan. [To]zan le pregunta: «¿Cuál es el nombre del *ācārya*?». Ungo dice: «Doyo». El patriarca fundador le pide de nuevo: «Dilo otra vez en el estado ascendente». Ungo dice: «Cuando lo expreso en el estado ascendente, no se llama Doyo». Tozan dice: «Cuando estaba en la orden de Ungan,⁴² nuestro intercambio no era distinto».⁴³

[68] No deberíamos dejar de examinar detalladamente las presentes palabras de maestro y discípulo. Este «en el estado ascendente no se llama Doyo» es el estado ascendente de Doyo. Deberíamos aprender en la práctica que en lo que hasta ahora ha sido [llamado] «Doyo» existe un estado ascendente de «no llamarse Doyo». Habiendo realizado el principio de «no

ser llamado Doyo en el estado ascendente», él es realmente Doyo. Pero no digas que incluso en el estado ascendente podría ser «Doyo». Incluso aunque [el Maestro Ungo Doyo], al escuchar las palabras del maestro fundador «dilo otra vez en el estado ascendente», facilitara [otra] explicación de su comprensión, la cual él comunicara perfectamente como «aún en el estado ascendente me llamo Doyo», esas [también] serían palabras en el estado ascendente. ¿Por qué digo esto? Porque, en un instante, Doyo salta a su cerebro y se oculta en su cuerpo. Y mientras permanece oculto en su cuerpo, manifiestamente revela su figura.

[69] El Maestro Zen Sozan Honjaku⁴⁴ visita al Patriarca Fundador Tozan. [To]zan le pregunta: «¿Cuál es el nombre del *ācārya*?». Sozan dice: «Honjaku». El patriarca fundador dice: «Dilo otra vez en el estado ascendente». Sozan dice: «No lo digo». El patriarca fundador dice: «¿Por qué no lo dices?». El maestro dice: «No se llama Honjaku». El patriarca fundador confirma esto.⁴⁵

[70] Para comentarlo, en el estado ascendente las palabras no son inexistentes: simplemente son «no lo digo».⁴⁶ «¿Por qué no lo dice?». Porque está «más allá del nombre Honjaku». Así que las palabras en el estado ascendente son «no lo digo», y «no decir» en el estado ascendente es «lo innombrable».⁴⁷ Honjaku, «innombrable», es la expresión del estado ascendente. Por este motivo Honjaku es «lo innombrable». De modo que hay no-Honjaku,⁴⁸ hay «lo innombrable» que ha dejado caer [todas las cosas] y hay Honjaku que ha dejado caer [todas las cosas].

[71] El Maestro Zen Banzan Hoshaku⁴⁹ dice: «Ni siquiera mil santos transmiten el único camino ascendente».⁵⁰

[71] Estas palabras «el único camino ascendente» son solo las palabras de Banzan. Él ni habla del asunto del estado ascendente ni habla de los seres humanos en el estado ascendente: habla de «un único camino» como el estado ascendente. El asunto aquí es que incluso aunque vinieran mil santos compitiendo cabeza con cabeza, el único camino ascendente está «más allá

de la transmisión». Que esté «más allá de la transmisión» quiere decir que [cada uno de] los mil santos conserva una posición particular que está más allá de la transmisión. Podemos estudiarlo así. Con todo, hay algo más que decir: esto es, mil santos y mil sabios no son inexistentes y a pesar de todo, aunque puedan ser santos y sabios, «el único camino ascendente» está más allá de la esfera de los santos y los sabios.

[72] En una ocasión, al Maestro Zen Koso⁵¹ de la montaña Chimonzan le pregunta un monje: «¿Cuál es el asunto del estado ascendente de *buddha*?». El maestro dice: «La cabeza del bastón elevando el sol y la luna».⁵²

[73] Para comentario, el bastón que está inextricablemente ligado al sol y a la luna es el asunto del estado ascendente de *buddha*. Cuando aprendemos en la práctica el sol y la luna como un bastón, todo el cosmos se desvanece:⁵³ este es el asunto del estado ascendente de *buddha*. No es que el sol y la luna sean un bastón. «La [concreción de la] cabeza del bastón»⁵⁴ es todo el bastón.

[74] En la orden del Gran Maestro Musai de Sekito,⁵⁵ el Maestro Zen Dogo de Tennoji⁵⁶ pregunta: «¿Cuál es el Gran Propósito del Dharma del Buddha?». El maestro dice: «Está más allá del logro, más allá de conocer». Dogo dice: «En el estado ascendente, ¿hay alguna variación más, o no?». El maestro dice: «El vasto cielo no obstaculiza el vuelo de la nube blanca».⁵⁷

[75] Para comentario, Sekito es el descendiente de segunda generación de Sokei.⁵⁸ El Maestro Dogo de Tennoji es el hermano más joven de Yakusan⁵⁹ [en la orden de Sekito]. En una ocasión pregunta: «¿Cuál es el Gran Propósito del Dharma del Buddha?». Esta pregunta no es una a la que los principiantes y aprendices tardíos puedan hacer frente. Cuando [la gente] pregunta sobre «el Gran Propósito», habla en un momento en el cual ya podría haber asido «el Gran Propósito». Sekito dice: «Está más allá del logro, más allá de conocer». Recuerda, en el Dharma del Buddha «el Gran Propósito» existe en el mismísimo primer momento de mente sincera, y «el Gran Propósito» existe en el último estado. Este Gran Propósito está «más allá del logro». El

establecimiento de la mente, el aprendizaje y la adquisición de la experiencia no son inexistentes: «están más allá del logro». Este Gran Propósito está «más allá de conocer». La práctica-y-experiencia no es la inexistencia y la práctica-y-experiencia no es la existencia: está «más allá de conocer» y está «más allá del logro». De nuevo, este Gran Propósito está «más allá del logro, más allá de conocer». Las nobles verdades y la práctica-y-experiencia no son inexistentes: están «más allá del logro, más allá de conocer». Las nobles verdades y la práctica-y-experiencia no son existentes: están «más allá del logro, más allá de conocer». Dogo dice: «En el estado ascendente, ¿hay alguna variación más, o no?». Si es posible que esta «variación» se realice, el estado ascendente se realiza. Una «variación» quiere decir un medio hábil.⁶⁰ Un medio hábil quiere decir los *buddhas* y los patriarcas. Al expresar tal [medio hábil], el estado debería ser «haber [algo] más».⁶¹ Aunque pueda ser «haber algo más», al mismo tiempo a «no haber nada más»⁶² no debería permitírsele escapar sino que debería ser expresado. Las palabras de Sekito son «el vasto cielo no obstaculiza el vuelo de la nube blanca». «El vasto cielo»⁶³ está absolutamente más allá de obstaculizar el vasto cielo, y el vasto cielo está más allá de obstaculizar el vuelo del vasto cielo. Al mismo tiempo, «la nube blanca»⁶⁴ está absolutamente más allá de obstaculizarse a sí misma, la nube blanca. «El vuelo»⁶⁵ de la nube blanca está más allá de los obstáculos, y el vuelo de la nube blanca no obstaculiza el vuelo del vasto cielo en absoluto. Lo que está más allá de obstaculizar a otros está más allá de obstaculizarse a sí mismo. No es necesario que los individuos «no se obstaculicen» los unos a los otros, y no puede ser que los objetos particulares «no se obstaculicen» los unos a los otros. Por esta razón, [cada uno] está más allá de los obstáculos y [cada uno] muestra la esencia y la forma de «el vasto cielo sin obstaculizar el vuelo de la nube blanca». Justo en ese instante, subimos las cejas de estos ojos de aprender en la práctica y vislumbramos un *buddha* llegando o nos encontramos con un patriarca llegando. Nos encontramos a nosotros mismos llegando y nos encontramos a los otros llegando. Este estado ha sido llamado la verdad de «preguntar una vez, siendo respondido diez veces». En el «preguntar una vez, siendo respondido diez veces» del que hablo ahora, [el que] pregunta una vez debe ser una verdadera persona y [el que] responde diez veces debe ser una verdadera persona.

[78] Obaku⁶⁶ dice: «La gente que ha abandonado la vida familiar debería saber que hay un estado que es el asunto que ha llegado [a nosotros] desde el pasado. Por ejemplo, el Gran Maestro Hoyu⁶⁷ de Gozu, que era un estudiante del Cuarto Patriarca,⁶⁸ pensaba que su proclamación era fluida en todas las direcciones, y sin embargo nunca conoció el asunto esencial del estado ascendente. Si tienes los ojos y el cerebro de este estado, serás capaz de distinguir lo falso de lo verdadero entre los grupos religiosos».⁶⁹

[79] El asunto que ha llegado desde el pasado, el cual Obaku expresa así, es el asunto que ha sido auténticamente transmitido desde el pasado por los *buddhas* y los patriarcas, de *buddha* a *buddha* y de patriarca a patriarca. Es llamado «el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana». Aunque está presente en el sí mismo, puede ser «necesario conocerlo».⁷⁰ Aunque está presente en el sí mismo, «sin embargo nunca es conocido».⁷¹ Para aquellos que no han recibido la auténtica transmisión de *buddha* a *buddha*, nunca se realiza ni en sueños. Obaku, como hijo del Dharma de Hyakujo,⁷² es incluso más excelente que Hyakujo y, como nieto del Dharma de Baso,⁷³ es incluso más excelente que Baso. En general, entre los patriarcas ancestrales de [esas] tres o cuatro generaciones no hay ninguno que pueda compararse hombro con hombro con Obaku. Obaku es el único que ha dejado claro que Gozu estaba perdiendo un par de cuernos;⁷⁴ otros patriarcas budistas nunca lo han sabido. El Maestro Zen Hoyu de Gozusan era un venerable maestro bajo el Cuarto Patriarca. «Su enseñanza era fluida en las cuatro direcciones». Verdaderamente, cuando lo comparamos con los profesores de los sutras y los profesores de los comentarios, entre los Cielos del Oeste y las Tierras del Este, no puede ser visto como incompetente. Sin embargo, lamentablemente nunca conoció el asunto esencial del estado ascendente y nunca habló del asunto central del estado ascendente. Si [una persona] no conoce el asunto esencial que ha llegado [a nosotros] desde el pasado, ¿cómo podría discernir lo verdadero de lo falso en el Dharma del Buddha? No es más que un hombre que estudia palabras. En consecuencia, conocer el asunto esencial del estado ascendente, practicar el asunto esencial del estado ascendente y experimentar el asunto esencial del estado ascendente están fuera del alcance de la gente común. Dondequiera que esté presente

el verdadero esfuerzo, [el estado] se realiza inevitablemente. Lo que se llama «el asunto del estado ascendente de *buddha*» significa haber llegado al estado de *buddha*, avanzar y encontrarse con *buddha*⁷⁵ de nuevo. Es justamente el mismo estado que aquel en el que la gente ordinaria se encuentra con *buddha*. Siendo esto así, si encontrarse con *buddha* está en el nivel de encontrarse con *buddha* de la gente ordinaria,⁷⁶ [esto] no es encontrarse con *buddha*. Si encontrarse con *buddha* es como el encontrarse con *buddha* de la gente ordinaria, encontrarse con *buddha* es una ilusión. ¿Cuánto menos podría ser el asunto del estado ascendente de *buddha*? Recuerda, el asunto del estado ascendente del que habla Obaku está más allá de la comprensión de la gente poco fiable de hoy. Para asegurarse, están aquellos cuyas expresiones del Dharma están por debajo del nivel de Hoyu y están los pocos ocasionales cuyas expresiones del Dharma se igualan a Hoyu, pero [todos] pueden ser los hermanos mayores y menores de Hoyu en el Dharma. ¿Cómo podrían conocer el asunto esencial del estado ascendente? Otros, tales como [los *bodhisattvas* en] los diez estadios sagrados y los tres estadios hábiles, no conocen el asunto esencial del estado ascendente en absoluto. ¿Cuánto menos podrían abrir y cerrar el asunto esencial del estado ascendente? Este asunto es los ojos mismos de aprender en la práctica. Aquellos que conocen el asunto esencial del estado ascendente son llamados seres humanos en el estado ascendente de *buddha*; físicamente realizan el asunto del estado ascendente de *buddha*.

SHOBOGENZO BUTSU-KOJO-NO-JI

*Proclamado a la asamblea en Kannondorikos-hohorinji en el trigésimo tercer día del tercer mes lunar en el tercer año de Ninji.*⁷⁷

Notas

1. El Maestro Tozan Ryokai (807-869). Gran Maestro Gohon es su título póstumo.
2. Un distrito de la provincia de Jiangxi, al sureste de China.
3. El Maestro Ugan Donjo (782-841), sucesor del Maestro Yakusan Igen. Gran Maestro Muju es su título póstumo.
4. Un distrito en la provincia de Hunan, al sureste de China.
5. *Kojo*, como en el título del presente capítulo.
6. *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº12; *Keitodentoroku*, capítulo 15. Las palabras del Maestro Tozan también se comentan en el capítulo titulado «Butsu-kojo-no-ji» contenido en el *Himitsu-shobogenzo*, la versión de veintiocho capítulos del *Shobogenzo* (véanse los apéndices I y II del volumen 4 de la presente edición).
7. *Gowa* representa la acción concreta.
8. *Fumon*, «no escuchar» o «estar más allá del escuchar», es una expresión del estado de *buddha* en sí.
9. *Hojin*, «encontrarse con una persona», y *fuhojin*, «no encontrarse con una persona» (véase el final del párrafo 40 en el capítulo 27, «Zazenshin»), son descripciones del estado de realización. La forma «A no A» sugiere la trascendencia tanto de las expresiones afirmativas como de las negativas.
10. *Inmo-fu-inmo* alude a las palabras del Maestro Sekito Kisen. Véase el capítulo 29, «Inmo».
11. *Zetsu-kotsu*, literalmente «lengua-hueso».
12. *Jiri*, literalmente «el interior de los oídos».
13. *Waga-fugowa* [no] ji [o] ma[tsu], *sunawa[chi] ki[nan]*, literalmente «esperando mi momento de no hablar, entonces escucharé». El uso de *matsu* se discute en el capítulo 35, «Hakujushi». Véase la nota 38 de dicho capítulo.
14. *Sokumon*. *Soku*, *sunawa[chi]* puede funcionar como un adjetivo («simultáneo» o «instantáneo») o como un adverbio («inmediatamente» o «justamente»). En las palabras del Maestro Tozan, *sunawa[chi]*, como locución adverbial, quiere decir «justamente entonces».
15. *Bokan*, «espectador», quiere decir un individuo que no está implicado en la acción o que es irrelevante. El Maestro Tozan está viviendo en el momento presente y, por tanto, justamente cuando escucha, olvida su propio discurso.
16. Hasta aquí el Maestro Dogen ha descrito el estado en el instante presente en términos de la independencia entre el hablar y el escuchar. Aquí su exposición es la opuesta: el hablar y el escuchar sucediendo en el mismo instante. Esta inversión del discurso sugiere la dificultad de describir el estado con palabras.
17. El Maestro Unmon Bun'en (864-949), un sucesor del Maestro Seppo Gison.
18. El Maestro Hofuku Juten (?-928), también un sucesor del Maestro Seppo Gison.
19. El Maestro Hogen Bun'eki (885-958), sucesor del Maestro Rekan Keichin.
20. *Hoben*, del sánscrito *upāya*, como en el título del segundo capítulo del Sutra del Loto. El capítulo explica que el Buddha utilizaba métodos o medios hábiles

–por ejemplo, parábolas– para enseñar lo que es imposible enseñar directamente.

21. Una versión ligeramente distinta aparece en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 72.
22. Tanto el Maestro Ganto Zenkatsu (828-887) como el Maestro Seppo Gison (822-907) fueron sucesores del Maestro Tokusan Senkan (780-865). Aunque el Maestro Dogen a menudo elogiaba al Maestro Seppo, a veces era crítico con el Maestro Tokusan Senkan (véanse, por ejemplo, los capítulos 18 y 19 [volumen 1] del mismo nombre, «Shin-fukatoku»). En general, como es normal, el Maestro Dogen veneraba su propio linaje (el cual pasó del Maestro Sekito Kisen al Maestro Tozan Ryokai) más que a otros como los que transmitieron el Maestro Sekito y el Maestro Nangaku Ejo al Maestro Tokusan y al Maestro Rinzaï, respectivamente.
23. Esta expresión simboliza el esfuerzo obstinado en buscar la verdad.
24. En el *Tenzokyokun* (Instrucciones para el cocinero), el Maestro Dogen cuenta la historia de cómo preguntó al cocinero jefe del templo en el monte Ikuo: «¿Qué son los caracteres escritos?». El cocinero respondió: «Uno, dos, tres, cuatro, cinco». La pregunta invitaba a una respuesta más compleja, pero el cocinero simplemente dio los ejemplos más básicos de escritura en caracteres chinos.
25. *Rozeikon* quiere decir la acción en el estado libre del cuerpo-y-mente. En el capítulo 68 (volumen 3), «Udonge», el Maestro Dogen dice que *rozeikon* se refiere a sentarse simplemente en *zazen* y dejar caer cuerpo-y-mente.
26. *U-butsu-kojo-nin*. Los mismos cinco caracteres aparecen en las palabras del Maestro Tozan, pero al utilizar la partícula de objeto «o» en lugar de la partícula de cita «to» antes del verbo *shiru* («conocer»), el Maestro Dogen cambió el significado de *u*, a[ru]. En las palabras del Maestro Tozan, a[ru] significa «hay». Aquí *u*, «tener» o «existencia», forma un compuesto con *butsu*. El concepto *u-butsu*, «tener [la naturaleza] búdica» o «el estado real de *buddha*, que es la existencia», se explica en el capítulo 22, «Bussho».
27. *Mubutsu-kojo-nin*. *Mubutsu*, «estar sin [la naturaleza] búdica» o «el estado real de *buddha*, el cual es estar sin», también se explica detalladamente en el capítulo 22, «Bussho». En el contexto de este capítulo, «estar sin *buddha*» describe a un *buddha* que no tiene autoconciencia de serlo.
28. *Fu-chi suru* significa no conocer intelectualmente o trascender el entendimiento intelectual.
29. El Maestro Koboku Hojo (1071-1128).
30. Situado en la provincia de Hunan de hoy en día, al este del centro de China.
31. El Maestro Fuyo Dokai (1043-1118), sucesor del Maestro Tosu Gisei y el cuatragésimo quinto patriarca en el linaje del Maestro Dogen (el Décimo Octavo Patriarca de China).
32. *Rokkon*: ojos, oídos, nariz, lengua, piel y mente.
33. *Shichi-shiki*. Los primeros cinco tipos de conciencia corresponden a la conciencia de los ojos, los oídos, la nariz, la lengua y la piel. El sexto y el séptimo pueden interpretarse como los centros de propiocepción (sentido motor) y pensamiento intelectual, respectivamente.

34. La palabra sánscrita *icchantika* significa «uno que persigue deseos hasta el final» y, por tanto, aquel que no tiene interés en buscar la verdad (véase el Glosario de términos en sánscrito). Aquí el Maestro Koboku sugiere la trascendencia de la búsqueda intencional o intelectual de la verdad.
35. La palabra sánscrita *saindhava* quiere decir «producto del valle del Indo». Una parábola en el *Mahāparinirvāṇa-sūtra* habla de un sirviente que podía averiguar lo que el rey quería (sal, un bol, agua o un caballo), con tan solo escuchar la petición de «*saindhava*» de este. Por tanto, una persona de *saindhava* se refiere a alguien rápido y sensible. Véase el capítulo 81 (volumen 4), «O-sakusendaba».
36. *Kataifutoroku*, capítulo 5; *Rentoeyo*, capítulo 29.
37. «Haber cambiado los ojos por perlas negras» representa el estado no-emocional. «Perlas negras» se refiere a los frutos del *Aphananthe aspera* (llamado *muku no ki* en japonés y conocido como «árbol muku» en castellano). Estos, de color negro y muy resistentes, se utilizaban como cuentas de rosario. El *Aphananthe aspera* es un árbol de copa ancha cuyas grandes hojas recuerdan a las de la glicina. En verano produce flores amarillas y blancas.
38. Las frases entre comillas tienen la forma de una cita, pero la fuente original no se ha podido localizar.
39. Un *buddha* de oro, un *buddha* de barro y un *buddha* de madera se refieren a una imagen idealizada, deteriorada y común, respectivamente.
40. *Gyokuseki-zenshin*, «todo su cuerpo de joyas y piedras», sugiere el estado ascendente de *buddha* como la combinación de un valor incalculable de la naturaleza búdica (las joyas) y la materia física (las piedras). *Hyaku-zassai*, «quebrado en cientos de pedazos», es la descripción del Maestro Gensha del espejo eterno manifestando las formas reales concretas tal y como son (véase el capítulo 20 [volumen 1], «Kokyo»).
41. El Maestro Ungo Doyo (?-902), sucesor del Maestro Tozan y el trigésimo noveno patriarca en el linaje del Maestro Dogen. Gran Maestro Kokaku es su título póstumo.
42. El Maestro Ungan Donjo (782-841), sucesor del Maestro Yakusan Igen y el trigésimo séptimo patriarca en el linaje del Maestro Dogen.
43. *Keitokudentoroku*, capítulo 17.
44. El Maestro Sozan Honjaku (840-901), un sucesor del Maestro Tozan. Su título póstumo es Gran Maestro Gensho.
45. *Keitokudentoroku*, capítulo 17.
46. *Fudo*, *i[wa]zu*. Las palabras originales no tienen sujeto. Pueden interpretarse como «no lo digo», «no lo diré» o «está más allá de las palabras».
47. *Fumyo*, *nazu[ke]zu* en la historia quiere decir «no se llama», pero aquí sugiere aquello que no puede ser nombrado: lo inefable. No decir nada, en el caso de *buddha*, es el estado inefable.
48. *Hi-honjaku*, como en *hi-butsu*, «no-*buddha*», en el párrafo 58.
49. El Maestro Banzan Hoshaku (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Baso Doitsu (709-788). Su título póstumo es Gran Maestro Gyojaku.
50. *Keitokudentoroku*, capítulo 7.

51. El Maestro Chimon Koso (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Kyorin Choon y un descendiente de séptima generación del Maestro Seigen Gyoshi. El Maestro Setcho Juken fue un maestro posterior en el linaje del Maestro Chimon.
52. *Bukkagekisetsuroku*, último volumen, capítulo 4, nº 7. Este escrito contiene los comentarios del Maestro Engo Kokugon a los elogios a maestros pasados del Maestro Setcho Juken.
53. *Jinkenkon kurashi*. *Jin* significa «completo» o «todo»; *kenkon*, «noreste y suroeste» (representando todos los puntos cardinales), y *kurashi*, «estar oscuro». Al encontrar la realidad de las cosas concretas, los conceptos abstractos inclusivos (tales como «todo el cosmos») se desvanecen.
54. *Shujo-tojo*. *Shujo* significa «bastón»; *to*, «cabeza» (a la vez que es un símbolo para una cosa concreta), y *jo*, «superior» y «sobre la base de». De modo que *Shujo-tojo* sugiere la parte superior concreta del bastón, o el bastón sobre la base de la concreción.
55. El Maestro Sekito Kisen (700-790), sucesor del Maestro Seigen Gyoshi y el trigésimo quinto patriarca en el linaje del Maestro Dogen. Gran Maestro Musai es su título póstumo. Sekito (literalmente «en la cima de la roca») es el lugar donde construyó su choza.
56. El Maestro Tenno Dogo (748-807), un sucesor del Maestro Sekito. Se hizo monje a los veinticinco años. Antes de entrar en la orden de este, fue primero discípulo del Maestro Kinzan Kokuitsu y después del Maestro Baso Doitsu.
57. *Keitokudentoroku*, capítulo 14; *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 91.
58. El Maestro Daikan Eno (638-713), quien transmitió el Dharma al Maestro Seigen Gyoshi (660-740), quien a su vez lo transmitió al Maestro Sekito.
59. El Maestro Yakusan Igen (745-828) era, como el Maestro Dogo, un sucesor del Maestro Sekito Kisen.
60. *Hoben*. Véase también la nota 20.
61. *Ko-u*. En las palabras del Maestro Dogo, estos caracteres quieren decir «hay... más».
62. *Ko-mu*. En las palabras del Maestro Dogo, estos caracteres quieren decir «más, o no». El Maestro Dogen describió el mismo estado desde ambos lados.
63. *Choku*, literalmente «largo cielo», representa el sujeto.
64. *Hakuun*, «nube blanca», representa el objeto.
65. *Hi*, «vuelo», representa la acción.
66. El Maestro Obaku Kiun (muerto alrededor del 855), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai. Escribió un libro llamado *Denshinhoyo* (El núcleo del Dharma sobre la transmisión de la mente). Su título póstumo es Maestro Zen Dansai.
67. El Maestro Gozu Hoyu (594-657). Vivió y practicó zazen en Gozusan, y se dice que realizó la verdad al visitarle el Cuarto Patriarca, el Maestro Daii Doshin.
68. El Maestro Daii Doshin (580-651), sucesor del Maestro Kanchi Sosan.
69. *Keitokudentoroku*, capítulo 9.
70. *Suchi*. En las palabras del Maestro Obaku, leídas como *subekara[ku] shi[rubeshi]*, estos caracteres significan «debería saber». Expresan un estado que ha de realizarse a través del esfuerzo.

71. En otras palabras, está más allá del reconocimiento intelectual.
72. El Maestro Hyakujo Ekai (749-814), sucesor del Maestro Baso Doitsu.
73. El Maestro Baso Doitsu (709-788), sucesor del Maestro Nangaku Ejo.
74. *Gozu* significa literalmente «cabeza de toro».
75. *Kenbutsu*, «encontrarse con *buddha*», es descrito en el capítulo 61 (volumen 3), «*Kenbutsu*», como el estado de vivir en la realidad.
76. La gente ordinaria vive en la realidad, pero entiende encontrarse con *buddha* como algo distinto de simplemente vivir en ella. En ese sentido, no viven en la realidad. En otras palabras, su encuentro con *buddha* no es verdaderamente encontrarse con *buddha*.
77. Es decir, 1242.

Inmo

Lo inefable

Comentario: *inmo* es un vocablo coloquial chino que quiere decir «ello», «eso» o «qué». Puesto que estos términos habitualmente se emplean para indicar algo que no necesita explicación, los filósofos budistas de China utilizaron *inmo* para sugerir lo inefable, que es la condición original de la verdad o realidad según el budismo. En este capítulo, el Maestro Dogen explicó su significado citando las palabras del Maestro Ungo Doyo, el Maestro Samghanandi, el Maestro Daikan Eno y el Maestro Sekito Kisen, entre otros.

[85] El Gran Maestro Kokaku¹ de la montaña Ungozan es el legítimo heredero de Tozan,² es el descendiente del Dharma de trigésima novena generación del Buddha Śākyamuni y es el auténtico patriarca del linaje de Tozan. «Un día proclama a la asamblea: "Si queréis realizar la materia de lo inefable,³ debéis ser una persona que sea lo inefable. Siendo ya una persona que es lo inefable, ¿por qué preocuparse por la materia de lo inefable?"».⁴

[86] En otras palabras, aquellos que quieran realizar «la materia de lo inefable» deben ser «gente que sea lo inefable». Ya son «gente que es lo inefable»:

¿por qué deberían preocuparse por [lograr] «la materia de lo inefable»?⁵ El asunto de esto es que «dirigirse directamente hacia la suprema verdad del *bodhi*» es descrito, por ahora, como «lo inefable».⁶ La situación de esta suprema verdad del *bodhi* es tal que incluso todo el universo en las diez direcciones es solo una pequeña parte de la suprema verdad del *bodhi*: puede ser que la verdad del *bodhi* abunde más allá del universo. Nosotros mismos somos herramientas que posee dentro de este universo en las diez direcciones. ¿Cómo sabemos que existe «lo inefable»? Sabemos que es así porque tanto el cuerpo como la mente aparecen en el universo, a pesar de que ninguno seamos nosotros. El cuerpo, ya, no es «yo». Su vida pasa por los días y las noches, y no podemos pararlo ni siquiera por un momento. ¿Adónde han ido los rostros enrojecidos [de nuestra juventud]? Cuando los buscamos, han desaparecido sin dejar huella. Cuando reflexionamos cuidadosamente, hay muchas cosas del pasado con las que nunca volveremos a encontrarnos. La mente sincera⁷ tampoco para, pero va y viene de instante a instante. Aunque el estado de la sinceridad existe, no es algo que persista en las inmediaciones del sí mismo. Incluso así, hay algo que, en lo ilimitado, establece la mente [del *bodhi*]. Una vez que esta mente se ha establecido, esperamos escuchar lo que no hemos oído antes y buscamos experimentar lo que no hemos experimentado antes, abandonando nuestros antiguos juguetes: esto no es solamente de nuestro propio hacer. Recuerda, sucede así porque somos «gente que es lo inefable». ¿Cómo sabemos que somos «gente que es lo inefable»? Sabemos que somos «gente que es lo inefable» justamente por el hecho de que queremos realizar «la materia de lo inefable». Poseemos ya las características de una «persona que es lo inefable»: no deberíamos preocuparnos sobre «la materia de lo inefable» ya presente. Incluso preocuparse en sí es «la materia de lo inefable» y, por tanto, está más allá del preocuparse. Además, no debería sorprendernos que «la materia de lo inefable» esté presente en tal estado. Incluso si «lo inefable» es el objeto de la sorpresa y la admiración, todavía es justamente «lo inefable», y hay un «lo inefable» sobre el que no deberíamos sorprendernos. Este estado no puede ser comprendido por la consideración de un *buddha*, no puede ser comprendido por la consideración de la mente, no puede ser comprendido por la consideración del mundo del Dharma y no puede ser comprendido por la consideración de todo el

universo. Solo puede describirse [como] «ya sois "gente que es lo inefable": ¿por qué preocuparse por [realizar] "la materia de lo inefable"?». Por tanto, la «talidad» del sonido y la forma puede ser «lo inefable»; la «talidad» del cuerpo-y-mente puede ser «lo inefable» y la «talidad» de los *buddhas* puede ser «lo inefable». Por ejemplo, el momento de «caer al suelo»⁸ lo entendemos, tal y como es, como «lo inefable»; y en el mismo momento en el que «nos levantamos, inevitablemente apoyándonos en el suelo», no nos preguntamos si «la caída» fue «en el suelo». Hay palabras que han sido dichas desde los tiempos antiguos, que han sido dichas desde los Cielos del Oeste y que han sido dichas desde los cielos. Son: «Si caemos al suelo, nos levantamos otra vez en el suelo. Si queremos levantarnos separados del suelo, esto es al final imposible».⁹ En otras palabras, aquellos que caen al suelo inevitablemente se levantan en el suelo, y si quieren levantarse sin apoyarse en el suelo, nunca pueden hacerlo en absoluto. Tomando lo que así se ha descrito, lo hemos visto como el comienzo del logro de la gran realización, y lo hemos convertido en el estado de la verdad que se despoja del cuerpo y la mente. Por tanto, si alguien pregunta «¿cuál es el principio de la realización de la verdad de los *buddhas*?», decimos «es como alguien que cae al suelo levantándose en el suelo». Dominando este [principio], deberíamos penetrar y clarificar el pasado, deberíamos penetrar y clarificar el futuro y deberíamos penetrar y clarificar el mismo momento del presente.¹⁰ «La gran realización y la no-realización, regresar a la ilusión y perder el estado de la ilusión, ser restringido por la realización misma y ser restringido por la ilusión misma»: cada uno de estos es la verdad de que uno que cae al suelo se levanta apoyándose en el suelo. Es una expresión de la verdad en los cielos y en cualquier lugar bajo los cielos, es una expresión de la verdad en los Cielos del Oeste y las Tierras del Este, es una expresión de la verdad en el pasado, presente y futuro, y es una expresión de la verdad de los antiguos *buddhas* y los nuevos *buddhas*. Esta expresión de la verdad nunca es imperfecta en su expresión y no carece de nada en su expresión. Sin embargo, [me] parece que comprender las palabras solamente así, sin también comprenderlas de una manera que no sea así, no es dominar estas palabras. Aunque la expresión de la verdad de un *buddha* eterno se haya transmitido así, aun cuando [el *buddha* eterno] escuche como *buddha* eterno las palabras del *buddha* eterno, debería

haber un estado ascendente de escuchar. Aunque nunca se haya dicho en los Cielos del Oeste y nunca se haya dicho en los cielos, hay otra verdad que expresar. Ella es que si aquellos que se caen al suelo pretenden levantarse apoyándose en el suelo, incluso aunque pasen incontables *kalpas*, nunca serán capaces de levantarse. Pueden levantarse por medio de un solo camino vigoroso. Es decir, aquellos que se caen al apoyarse en el suelo inevitablemente se levantan apoyándose en el vacío,¹¹ y aquellos que se caen al apoyarse en el vacío inevitablemente se levantan apoyándose en el suelo. A menos que así sea, levantarse al final será imposible. Los *buddhas* y los patriarcas eran todos así. Supón que una persona hace una pregunta como esta: «¿Cómo de lejos están el vacío y el suelo?». Si alguien hiciera la pregunta así, deberíamos responder a esa persona de la siguiente forma: «¡El vacío y el suelo están a ciento ochenta mil *ri*!¹² el uno del otro! Cuando caemos al apoyarnos en el suelo, inevitablemente nos levantamos apoyándonos en el vacío, y si pretendemos levantarnos separados del vacío, al final será imposible. Cuando nos caemos al apoyarnos en el vacío, inevitablemente nos levantamos apoyándonos en el suelo, y si pretendemos levantarnos separados del suelo, al final será imposible». Alguien que nunca haya dicho tales palabras nunca ha conocido y nunca ha visto las dimensiones del suelo y el vacío en el budismo.

[93] El décimo séptimo patriarca ancestral, el Venerable Samghanandi,¹³ cuyo sucesor del Dharma a su debido momento es Geyāsata,¹⁴ en una ocasión escucha unas campanas colgadas en una sala que suenan al ser tocadas por el viento, y pregunta a Geyāsata: «¿Es el sonido del viento? ¿Es el sonido de las campanas?». Geyāsata dice: «Está más allá del sonido del viento y más allá del sonido de las campanas: es el sonido de mi mente». El venerable Samghanandi dice: «Entonces, ¿qué es la mente?». Geyāsata dice: «El motivo [por el que suena] es que todo está en calma». El venerable Samghanandi dice: «¡Excelente! ¡Excelente! Quién más sino tú, discípulo, podría heredar mi verdad». Finalmente, transmite [a Geyāsata] el tesoro del verdadero ojo del Dharma.¹⁵

[94] Aquí, en el estado más allá del sonido del viento, aprendemos «mi mente sonando». En el momento más allá del sonido de las campanas,

aprendemos «mi mente sonando». «Mi mente sonando» es «lo inefable». Al mismo tiempo, «todo está en calma». Transmitida desde los Cielos del Oeste a las Tierras del Este, desde los tiempos antiguos hasta el presente actual, esta historia se ha visto como una norma para el aprendizaje de la verdad, pero muchas personas la han malinterpretado [de la siguiente manera]: «Las palabras de Geyāśata "no es el sonido del viento ni el sonido de las campanas: es el sonido de la mente" significan que el suceso de la atención plena, justamente en el instante presente, está en el que escucha, y este suceso de atención plena es llamado "la mente". Si esta atención plena no existiera, ¿cómo podría reconocerse el sonido del sonar como una circunstancia? El escuchar se realiza a través de esta atención plena, la cual puede llamarse raíz del escuchar, y por ello él dice "la mente está sonando" [...]. Esta es la comprensión errónea. Es así porque está desprovista de la influencia de un verdadero profesor. Por ejemplo, es como las interpretaciones de los profesores de los comentarios sobre el «subjetivismo»¹⁶ y la «proximidad».¹⁷ [La interpretación] así no es el profundo aprendizaje de la verdad del Buddha. Entre aquellos que han aprendido bajo los legítimos sucesores de la verdad del Buddha, por otro lado, el estado supremo del *bodhi* y el tesoro del verdadero ojo del Dharma son llamados «calma», son llamados «ser libre de hacer», son llamados «*samādhi*» y son llamados «*dhāraṇī*». El principio es que si un solo *dharma* está en calma, entonces los diez mil *dharma*s están todos en calma. Estando en calma el soplar del viento, el sonido de las campanas está en calma, y por este motivo dice «todo está en calma». Está diciendo que «la mente sonando» está más allá del sonar del viento, «la mente sonando» está más allá del sonar de las campanas y «la mente sonando» está más allá del sonar de la mente.¹⁸ Habiendo buscado hasta el final el estado cercano y directo como este, podemos entonces continuar diciendo que él es «el viento sonando», es «las campanas sonando», es «el soplar sonando» y es «el sonar sonando». El estado así no existe sobre la base de «¿por qué deberíamos preocuparnos por la materia de lo inefable?». Ello es así porque «¿cómo puede la materia de lo inefable relacionarse [con algo]?».¹⁹

[97] El trigésimo tercer patriarca, el Maestro Zen Daikan,²⁰ antes de tener la cabeza afeitada, se aloja en Hosshoji, en Kosshu. Allí dos monjes están

teniendo una discusión. Un monje dice: «La bandera se mueve». El otro monje dice: «El viento se mueve». Como la discusión va y viene así interminablemente, el Sexto Patriarca dice: «Está más allá de que el viento se mueva y más allá de que la bandera se mueva. Sois la mente que se mueve».²¹ Escuchando esto, los dos monjes se convencen al instante.²²

[98] Estos dos monjes habían llegado de la India. Con estas palabras, entonces, el Sexto Patriarca está diciendo que «el viento» y «la bandera», y «el movimiento», existen todos como «la mente». Incluso hoy, aunque [la gente] escuche las palabras del Sexto Patriarca, no conoce las palabras del Sexto Patriarca. ¿Cuánto menos podría [la gente] manifestar la expresión de la verdad del Sexto Patriarca? ¿Por qué lo digo? Porque escuchar las palabras «sois la mente que se mueve» para decir que «sois la mente que se mueve» simplemente significa «vuestras mentes se están moviendo», no es ver al Sexto Patriarca, no es conocer al Sexto Patriarca y no es ser los descendientes del Dharma del Sexto Patriarca. Ahora, como los hijos y nietos del Sexto Patriarca, diciendo la verdad del Sexto Patriarca, hablando con el cuerpo físico, el pelo y la piel del Sexto Patriarca, deberíamos decir lo siguiente: las palabras «sois la mente que se mueve» están bien como están, pero también podemos expresarlo como «os estáis moviendo». ¿Por qué lo decimos así? Porque «lo que se mueve» se «mueve», y porque «vosotros» sois «vosotros». Lo decimos porque «[vosotros] ya sois gente que es lo inefable».

[99] En sus días pasados el Sexto Patriarca es un leñador en Shinshu. Conoce bien las montañas y también conoce bien las aguas. A través de su esfuerzo bajo los verdes pinos, ha erradicado las raíces, pero ¿cómo podría saber de las enseñanzas eternas que iluminan la mente, cuando uno está relajado cerca de una ventana luminosa?²³ ¿Bajo quién podría él aprender a limpiar y a barrer? En el mercado escucha un sutra: esto no es algo que haya esperado, ni está en el ánimo de nadie más. Habiendo perdido a su padre cuando era un niño, ha crecido cuidando de su madre, sin saber jamás que en su abrigo [de leñador] yace una perla escondida que iluminará el cosmos. Repentinamente iluminado [por el Sutra del Diamante], deja a su anciana madre y marcha en busca de un consejero —este es un ejemplo de

comportamiento poco visto entre los hombres—. ¿Quién puede pasar por alto la bondad y el amor? [Pero] dándole peso al Dharma, renuncia a su deuda de gratitud y así puede dejarla. Esto es justamente la verdad de «aquellos que tienen la sabiduría, si escuchan [el Dharma]/son capaces de confiar y comprender inmediatamente». ²⁴ Esta «sabiduría» no es ni aprendida de otra gente ni establecida por uno mismo: la sabiduría es capaz de transmitir la sabiduría, y la sabiduría descubre directamente a la sabiduría. En el caso de los quinientos murciélagos, ²⁵ la sabiduría consume de manera natural sus cuerpos: no tienen cuerpo ni mente [propia] en absoluto. En el caso de los diez mil peces nadadores, ²⁶ no debido a sus circunstancias ni a causas sino a que la sabiduría está íntimamente presente en sus cuerpos, al escuchar el Dharma «comprenden inmediatamente». Está más allá del llegar y más allá del penetrar: es, por ejemplo, como el espíritu de la primavera ²⁷ encontrándose con la primavera. La sabiduría está más allá de la intención y la sabiduría está más allá de la no-intención. La sabiduría está más allá de la conciencia y la sabiduría está más allá de la inconsciencia. ¿Cuánto menos podría relacionarse con lo grande y lo pequeño? ¿Cuánto menos podría tratarse en términos de ilusión y realización? La cuestión es que aunque [el Sexto Patriarca] ni siquiera conozca lo que es el Dharma del Buddha, sin nunca antes haber oído [hablar de él] y, por tanto, sin anhelarlo ni aspirar a él, cuando escucha el Dharma renuncia a su deuda de gratitud y olvida su propio cuerpo; y tales cosas suceden porque el cuerpo-y-mente de «aquellos que tienen la sabiduría» ya no es de ellos. Este es el estado llamado «[ser] capaz de confiar y comprender inmediatamente». Nadie sabe cuántos ciclos de vida-y-muerte atraviesan [las personas], incluso aunque posean esta sabiduría en un fútil esfuerzo polvoriento. Son como una piedra envolviendo una joya, ²⁸ sin que la joya sepa que es envuelta por una piedra, y sin que la piedra sepa que está envolviendo una joya. [Cuando] un ser humano reconoce esta [joya], un ser humano se apodera de ella. Esto no es algo que espere la joya ni algo que esté esperando la piedra: no requiere conocimiento por parte de la piedra y está más allá del pensamiento de la joya. ²⁹ En otras palabras, un ser humano y la sabiduría no se conocen entre sí, pero parece que la sabiduría discierne infaliblemente la verdad. Están las palabras: «Aquellos que están sin la sabiduría dudan y se preguntan/perdiéndolo por tanto para siempre». ³⁰ «La sabiduría» no se relaciona necesariamente

con el «tener» y «la sabiduría» no se relaciona necesariamente con el «estar sin». Al mismo tiempo, está la «existencia»³¹ en los pinos de primavera en un instante, y está [el estado verdadero de] «estar sin»³² como los crisantemos de otoño. En el instante de esta «sabiduría» como «estar sin»,³³ toda la verdad del *sambodhi*³⁴ se convierte en la «duda» y todos los *dharmas* son la «duda».³⁵ Y en este instante «perder para siempre es justamente actuar».³⁶ Las palabras que deberían ser escuchadas, y el Dharma que debería ser experimentado, son completamente la «duda». El mundo entero, el cual no soy yo, está sin escondite: es una única vía de hierro, la cual no es nadie, a lo largo de diez mil *ri*.³⁷ Mientras, de este modo, las ramas brotan, «en las tierras búdicas de las diez direcciones /tan solo existe el Único Vehículo del Dharma».³⁸ Y mientras, de este modo, las hojas caen, «el Dharma se mantiene en su sitio en el Dharma/, y la forma del mundo se mantiene constantemente».³⁹ Puesto que «esto ya existe»⁴⁰ como «la materia de lo inefable», existe en el «tener sabiduría» y en el «estar sin sabiduría», y existe como la cara del sol y como la cara de la luna. Puesto que es «una persona que es lo inefable», el Sexto Patriarca está iluminado. Consecuentemente, va directamente a Obaizan y se postra ante el Maestro Zen Daiman,⁴¹ quien lo aloja en la sala de los sirvientes. Muele arroz por la noche durante ocho cortos meses. Entonces una vez, a altas horas de la noche, Daiman en persona entra en secreto en la sala de moler y le pregunta al Sexto Patriarca: «¿Está ya blanco el arroz, o no?». El Sexto Patriarca dice: «Está blanco, pero aún no está cribado». Daiman golpea el mortero tres veces y el Sexto Patriarca criba tres veces el arroz en la cesta de tamizar. Se dice que fue este el momento en el que el estado de la verdad se hace consonante entre el maestro y el discípulo. Ni ellos mismos lo saben, y está más allá del entendimiento de otros, pero la transmisión del Dharma y la transmisión del manto se producen en «ese» preciso instante.

[105] Yakusan,⁴² en una ocasión, solicita al Gran Maestro Musai⁴³ de la montaña Nangakuzan: «Conozco los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas⁴⁴ de una manera aproximada. [Pero] he escuchado que en el sur está el señalar directo a la mente humana, realizando la naturaleza y convirtiéndose en un *buddha*. Francamente, [todavía] no he clarificado esto. Te ruego, Maestro, por compasión, que me enseñes».⁴⁵

[106] Esta es la petición de Yakusan. Yakusan había sido un orador en el pasado; había comprendido completamente el significado de los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas. Así que parece que no había Dharma del Buddha que no estuviera clarificado en absoluto para él. En aquellos días no se habían establecido sectas diferentes; justamente el clarificar los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas se aceptó como la forma habitual de aprender la enseñanza. Que muchas personas de hoy, por ignorancia, establezcan principios individualmente y conjeturen sobre el Dharma del Buddha, no es la norma legítima en el budismo. El gran maestro dice: «Ser así es imposible.⁴⁶ No ser así es imposible. Ser así o no ser así es completamente imposible. ¿Qué te parece?». Estas son las palabras dichas por el gran maestro para Yakusan. Verdaderamente, puesto que «ser así o no ser así es completamente imposible», «ser así es imposible» y «no ser así es imposible». «Así» describe «lo inefable». No es [una cuestión de] la limitada inutilidad de las palabras y no es [una cuestión de] la ilimitada inutilidad de las palabras: deberíamos aprender «lo inefable» en el estado de la imposibilidad, y deberíamos indagar en la «imposibilidad» en el estado de «lo inefable». No es que este concreto «lo inefable» y «lo imposible» sean solo relevantes para la consideración de los *buddhas*. Entender esto es imposible. Realizar esto es imposible.

[108] El Maestro Zen Daikan⁴⁷ de la montaña Sokeizan, en una ocasión, enseña al Maestro Zen Daie⁴⁸ de Nangaku: «Esto es algo⁴⁹ que llega así».⁵⁰ Estas palabras dicen que ser así está más allá de la duda, pues está más allá del entendimiento. Puesto que «esto es algo», deberíamos realizar en la experiencia que toda la mirada de cosas verdaderamente son «algo». Deberíamos realizar en la experiencia que cada una de las cosas verdaderamente es «algo». «Algo» no es cuestionable: «llega así».

SHOBOGENZO INMO

Proclamado a la asamblea en Kannondorikos-hohorinji en el vigésimo sexto día del tercer mes lunar en el tercer año de Ninji.⁵¹

Notas

1. El Maestro Ungo Doyo (?-902). Gran Maestro Kokaku es su título póstumo.
2. El Maestro Tozan Ryokai (807-869), sucesor del Maestro Ungan Donjo.
3. *Inmo* [no] *ji*, o «la materia de lo inefable». El Maestro Dogen utiliza estas palabras del Maestro Ungo Doyo en el *Fukanzazengi*.
4. *Keitokudentoroku*, capítulo 17.
5. En estas frases el Maestro Dogen explica los caracteres chinos de la historia utilizando una combinación de estos (entre comillas) y *kana* japonés.
6. *Inmo* no solamente se utiliza como el nombre que representa el estado de la talidad o «lo inefable», sino también como un adverbio, una locución adverbial o un adjetivo común («así», «tal», «tal y como es», «el mismo [momento]», etcétera). Muchos ejemplos de estos usos del término (el cual tiene la característica de enfatizar la naturaleza poco llamativa, siempre presente y normal del estado que describe el Maestro Dogen) aparecen a lo largo de este capítulo.
7. *Sekishin*, literalmente «mente roja», quiere decir «mente desnuda» o «mente sincera».
8. *Chi* [ni] *yo*[rite] *taoruru mono* proviene de las palabras del Maestro Upagupta, el cuarto patriarca de la India. El *Saiikiki* (Historia de las Tierras del Oeste), un célebre libro chino, contiene lo siguiente: «Vasubandhu, (el vigésimo primer patriarca) se burló primero del Mahayana basándose en el Hinayana. Su hermano mayor, Asaṅga, fingió estar enfermo para que Vasubandhu le visitara, y luego abrió [un sutra de] las enseñanzas Mahayana y dijo: "Alguien que menosprecia lo que no ha leído es un no-budista". De modo que Vasubandhu intentó leer los Sutas de la Guirnalda y fue convencido por ellos. [Este] dijo de broma: "Debería cortarme la lengua con una espada como expiación por mis errores". Asaṅga dijo: "Alguien que cae al suelo también se levanta apoyándose en el suelo. La lengua que calumnió en el pasado, puede cantar los elogios del estado de arrepentimiento que ahora tienes". Finalmente [Vasubandhu] fue a las montañas, abrió y leyó [las enseñanzas del] Mahayana, e hizo el *Jujiron* (Comentario sobre los diez estados)». El Maestro Dogen escogió estas palabras para explicar el estado inefable de la realidad como una situación muy concreta de la vida diaria. El suelo simboliza lo concreto.
9. Cita directa de las palabras del Maestro Upagupta en el *Keitokudentoroku*, capítulo 1.
10. *Shoto-inmo-ji*, «en este mismo momento» o «justo en ese instante», es una frase que aparece en la mayoría de los capítulos del *Shobogenzo*.
11. *Ku* significa «vacuidad», «vacío», «lo inmaterial», «desnudez», «el cielo», etcétera. En este contexto, *ku* alude a aquello que está vacío de sustancia material (en otras palabras, lo inmaterial o las ideas) como opuesto a *chi*, «el suelo», que representa lo concreto (lo que tiene sustancia material).
12. *Juman-hassen-ri*, es decir, ciento ocho mil *ri*. Un *ri* equivale a casi cuatro kilómetros. Esperamos una respuesta filosófica, así que el Maestro Dogen nos sorprende con una distancia muy concreta.

13. El Maestro Samghanandi, sucesor del Maestro Rāhulabhadra.
14. El Maestro Geyāśata, el décimo octavo patriarca de la India.
15. La historia original (escrita solo en caracteres chinos) se cita en el *Keitokudento-roku*, capítulo 2. Esta es una cita indirecta escrita en japonés.
16. *Eshu*, literalmente «dependencia en el sujeto», es una de las *roku-rigo-shaku* o «seis interpretaciones de la separación y la síntesis».
17. *Ringon*, «proximidad», es otra de las seis interpretaciones. Como contraste con el método de interpretación subjetiva, se produce examinando los hechos de cerca.
18. *Shimmei*, «la mente sonando», es una sugerencia directa del estado de la realidad en *zazen*, en la cual no hay separación entre el agente y la acción.
19. El Maestro Dogen sustituyó *ure[en]*, «preocuparse por lograr» en palabras del Maestro Ungo, por *kam[sen]*, «relacionarse con». La frase original del Maestro Ungo indica una negación de la relación entre las tentativas subjetivas y el estado. El Maestro Dogen fue más allá y propuso que el estado sugerido por el Maestro Geyāśata trasciende todas las relaciones.
20. El Maestro Daikan Eno (638-713), sucesor del Maestro Daiman Konin. Es el trigésimo tercer patriarca contando como el primero al Maestro Mahākāśyapa, y el Sexto Patriarca contando al Maestro Bodhidharma como el Primer Patriarca de China. Normalmente se le conoce como «el Sexto Patriarca».
21. *Jinsha shindo*, en la interpretación del Maestro Dogen, quiere decir «sois la mente que se mueve», una descripción de la realidad que es la mente. La interpretación alternativa de estos caracteres es «vuestras mentes se mueven», una crítica a los monjes.
22. *Tenshokotoroku*, capítulo 7.
23. Una ventana luminosa sugiere un buen lugar para leer sutras. El Maestro Daikan Eno estaba liberado de las equivocaciones y las ilusiones, pero no conocía las enseñanzas orales budistas y no tenía un maestro.
24. El capítulo «Yakuso-yu» («Parábola de las hierbas») del Sutra del Loto dice: «El Rey del Dharma que rompe la "existencia"/se manifiesta en el mundo/y, de acuerdo con los deseos de los seres vivos,/proclama el Dharma de muchas maneras [...]/Los sabios, si lo escuchan,/son capaces de confiar y comprender inmediatamente./Los ignorantes dudan y se afligen,/perdiéndolo por tanto para siempre» (SL 1.272).
25. El *Saiikiki* cuenta la historia de un mercader que, transitando cerca del mar de China Meridional, pasó la noche al pie de un árbol marchito. Puesto que hacía frío, encendió una hoguera y comenzó a leer los comentarios Abidharma. El fuego incendió el árbol, pero los quinientos murciélagos que estaban en su interior prefirieron morir antes que dejar de escuchar dicha lectura.
26. En la traducción de Hoku Ryo (dinastía Liang del Norte) del *Konkomyokyo*, se narra cómo mil peces que escucharon la lectura de un sutra budista renacieron como ángeles en el Cielo Tuṣita.
27. *Tokun*, literalmente «Señor del Este», es el dios de la primavera. El espíritu de la primavera encontrándose con la primavera sugiere un hecho en un instante presente como opuesto a un proceso.

28. La joya simboliza la sabiduría y la piedra, las capas de interferencias que rodean el estado de la sabiduría.
29. La realización en *zazen*, por ejemplo, es la función innata de un ser humano: es anterior a las facultades mentales aprendidas tales como la expectación, el conocimiento y el pensamiento.
30. Capítulo «Yakuso-yu» del Sutra del Loto (SL 1.272). La edición del Sutra del Loto (*Hokkekyo*) publicado por Iwanami dice *gike*, «dudan y se afligen», pero aquí el Maestro Dogen ha escrito *gike*, que significa «dudan y se preguntan» o simplemente «dudan» (los caracteres *ke* de ambas expresiones son distintos).
31. *U* en *uchi* significa «tener [sabiduría]», pero aquí se refiere a la existencia real.
32. *Mu* en *muchi* significa «estar sin [sabiduría]», pero aquí quiere decir el estado real llamado *mu*, «estar sin». Véase también el capítulo 22, «Bussho».
33. *Muchi*. En el Sutra del Loto *mu* es una preposición, «sin», y *chi*, un sustantivo, «sabiduría», pero en la interpretación del Maestro Dogen *mu* y *chi* funcionan como dos nombres en aposición: «el estado de estar sin, sabiduría».
34. La palabra sánscrita *sambodhi* quiere decir el estado inclusivo e integrado de la verdad.
35. «Duda» aquí sugiere la verdad como lo desconocido.
36. El Sutra del Loto dice *sunawa[chi] kore yo-shitsu*, literalmente «el cual es perder para siempre». El Maestro Dogen cambió el orden de los caracteres escribiendo *yo-shitsu soku i*, «perder para siempre es justamente actuar» (liberarse de todos los obstáculos es el estado de simplemente sentarse).
37. *Bauri-ichijo-tetsu*, «una única vía de hierro a lo largo de diez mil *ri*», quiere decir una entidad unida.
38. Capítulo «Hoben» («Los medios hábiles») del Sutra del Loto. Véase SL 1.106. «Las ramas brotan» sugiere la manifestación de fenómenos concretos, como opuesta a la situación eterna del Dharma descrito en el Sutra del Loto.
39. Proveniente del mismo capítulo del Sutra del Loto que la referencia anterior. Véase SL 1.120.
40. *Kize*, como en las palabras del Maestro Ungo «siendo ya [una persona que es lo inefable...]».
41. El Maestro Daiman Konin (688-761), sucesor del Maestro Daii Doshin y el Quinto Patriarca de China.
42. El Maestro Yakusan Igen (745-828), sucesor del Maestro Sekito Kisen.
43. El Maestro Sekito Kisen (700-790), sucesor del Maestro Seigen Gyoshi.
44. *Sanjo junibun-kyo*, «los tres vehículos y las doce divisiones de las enseñanzas», se explican detalladamente en el capítulo 24, «Bukkyo».
45. *Rentoeyo*, capítulo 19.
46. *Inmo-futoku*.
47. El Maestro Daikan Eno (638-713), el Sexto Patriarca.
48. El Maestro Nangaku Ejo (677-744), sucesor del Maestro Daikan Eno.
49. *Shimo-buttsu*. *Shimo* significa «qué» y *buttsu*, «cosa». Las palabras del Maestro Daikan Eno pueden ser también interpretadas como la pregunta «¿qué es eso que llega así?».
50. *Tenshokotoroku*, capítulo 8; *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 1.
51. Es decir, 1242.

Gyoji

La [pura] conducta y cumplimiento [de los preceptos]

Comentario: *gyo* significa «hecho», «acción» o «conducta», y *ji*, «cuidado», «mantenimiento» o «cumplimiento» de los preceptos. De modo que *gyoji* quiere decir «la pura conducta y cumplimiento de los preceptos». Resumiendo, se puede afirmar que el budismo es una religión basada en la acción, ya que el Buddha Gautama reconoció la importancia de esta y estableció una filosofía definitiva dependiente de ella. En este extenso capítulo, el Maestro Dogen citó diversos casos de pura conducta y cumplimiento de los preceptos de *buddhas* y patriarcas, y nos animó a seguir su ejemplo.

Parte I

[111] En la gran verdad de los patriarcas budistas siempre está la [pura] conducta y cumplimiento [de los preceptos],¹ por encima de lo cual no hay nada. Continúa en un ciclo ininterrumpido, así que no hay el más mínimo intervalo entre el establecimiento de la mente, la instrucción, el *bodhi* y el nirvana: la conducta y cumplimiento es un ciclo continuo. Por esta razón, no es hacer aquello que es forzado por nosotros mismos y no es hacer aquello

que es forzado desde el exterior: es la conducta y cumplimiento que «nunca ha sido manchada».² La virtud de esta conducta y cumplimiento nos mantiene a nosotros y mantiene al mundo exterior. El significado [de esto] es que en el instante de mi conducta y cumplimiento, toda la tierra y todo el cielo a través de las diez direcciones están completamente cubiertos por la virtud [de mi conducta y cumplimiento]. Otros no lo conocen, y yo no lo conozco, pero así es. En consecuencia, a través de la conducta y cumplimiento de los *buddhas* y los patriarcas, nuestra propia conducta y cumplimiento se realiza y nuestro gran estado de la verdad se penetra; y a través de nuestra conducta y cumplimiento, la conducta y cumplimiento de los *buddhas* se realiza y el gran estado de la verdad de los *buddhas* se penetra. Gracias a nuestra conducta y cumplimiento existe este ciclo. Mediante este medio, cada *buddha* y cada patriarca permanece como *buddha*, trasciende como *buddha*, realiza la mente como *buddha* y es realizado como *buddha* sin interrupción alguna. Mediante esta conducta y cumplimiento existen el sol, la luna y las estrellas; mediante esta conducta y cumplimiento existen la Tierra y el vacío; mediante esta conducta y cumplimiento existen objeto-y-sujeto, cuerpo-y-mente; mediante esta conducta y cumplimiento existen los cuatro elementos y los cinco agregados. A la gente mundana no le gusta la conducta y cumplimiento, pero podría ser el verdadero refugio para todos los seres humanos. A través de la conducta y cumplimiento de los *buddhas* del pasado, presente y futuro, se realizan los *buddhas* del pasado, presente y futuro. A veces la virtud de esta conducta y cumplimiento es evidente, así que la voluntad surge y la practicamos. A veces esta virtud no es evidente, así que ni la vemos, ni la escuchamos, ni la sentimos. Aunque no sea evidente, deberíamos aprender en la experiencia que no está oculta –pues no está manchada por el ocultamiento y la revelación, ni por la continuación y la desaparición–. Que, en el ocultamiento actual del instante presente, no entendamos que los *dharma*s dependientemente originados están en la práctica de la conducta y cumplimiento que está realizándonos, se debe a que el asir de la conducta y cumplimiento nunca es un estado especial en una nueva fase.³ El origen dependiente es la conducta y cumplimiento: deberíamos considerar cuidadosamente y aprender en la práctica que esto se debe a que la conducta y cumplimiento no se origina dependientemente.⁴ La conducta y

cumplimiento que realiza tal conducta y cumplimiento es justamente nuestra propia conducta y cumplimiento en el instante presente. El instante presente de la conducta y cumplimiento no es la posesión original ni la morada original del sí mismo. El instante presente de la conducta y cumplimiento ni parte ni llega, ni abandona ni penetra el sí mismo. Las palabras «el instante presente» no describen algo que exista antes que la conducta y cumplimiento: la realización de la conducta y cumplimiento en sí se llama «el instante presente». Por tanto, un día de conducta y cumplimiento es la semilla de todos los *buddhas* y es la conducta y cumplimiento de todos los *buddhas*. El no practicar esta conducta y cumplimiento por la cual los *buddhas* se realizan y por la cual su conducta y cumplimiento se practica es detestar a los *buddhas*, es no realizar ofrendas a los *buddhas*, es detestar la conducta y cumplimiento, es no vivir y morir junto con los *buddhas* y es no aprender y experimentar con ellos su mismo estado. Las flores abiertas y las hojas caídas del presente son justamente la realización de la conducta y cumplimiento. No hay pulir espejos ni romper espejos⁵ que no sea la conducta y cumplimiento. Por tanto, incluso aunque pretendamos dejar de lado la conducta y cumplimiento, ignorando la conducta y cumplimiento con la esperanza de ocultar la mente equivocada que quiere evitar practicar la conducta y cumplimiento, esto es la conducta y cumplimiento. Por este motivo, [sin embargo,] tener por objetivo la conducta y cumplimiento intencionalmente, incluso aunque pueda parecer la voluntad para la conducta y cumplimiento, es convertirse en el hijo miserable que tiró el tesoro en la tierra de su verdadero padre y vagó por mal camino en tierras extranjeras.⁶ Durante el tiempo de su vagar por mal camino, los vientos y las aguas no le hicieron perder el cuerpo ni la vida; no obstante, no debería haber tirado el tesoro de su verdadero padre —pues eso es perder, o malinterpretar, el tesoro del Dharma del verdadero padre—. Así, la [pura] conducta y cumplimiento [de los preceptos] es el Dharma que no se niega ni por un momento.

[117] El padre benevolente, el gran profesor, el Buddha Śākyamuni, practicaba la [pura] conducta y cumplimiento [de los preceptos] en el interior de las montañas —desde su décimo noveno año de vida hasta su trigésimo año de vida— cuando surgió la conducta y cumplimiento que realizó la verdad

simultáneamente con la Tierra y con [todos] los seres sintientes. En el octogésimo año de la vida del Buddha, aún mantenía la práctica en las montañas y los bosques, y mantenía la práctica en los monasterios, sin regresar nunca al palacio real ni asumir nunca el control de la riqueza de su tierra. Conservaba como vestimenta⁷ un manto *samghāṭī* de algodón.⁸ Durante toda su vida en el mundo no lo cambió –al igual que, mientras estaba en el mundo, no cambió su único bol–. No permaneció solo ni una sola hora ni un solo día. No rechazó las inútiles ofrendas que le realizaban los seres humanos y los dioses. Pacientemente soportó los insultos de los no-budistas. En resumen, toda su vida de enseñanza fue la conducta y cumplimiento. Las formas que el Buddha practicó, lavando el manto y mendigando comida, no son otra [cosa] que la conducta y cumplimiento.

[119] El octavo patriarca,⁹ el Venerable Mahākāśyapa, era el legítimo sucesor de Śākyamuni. Durante toda su vida mantuvo devotamente la práctica¹⁰ de los doce *dhūtas*,¹¹ sin jamás cansarse de ellos en absoluto. Los doce *dhūtas* son los siguientes: «1) No aceptar las invitaciones de la gente, sino mendigar comida todos los días; tampoco aceptar dinero [ni siquiera] para una sola comida de un monje. 2) Alojarse en una montaña; no alojarse en la casa de alguien, una zona poblada o un pueblo. 3) Nunca pedir ropa a la gente y no aceptar la ropa que la gente ofrezca, sino tomar la ropa de los muertos que la gente haya desechado junto a las tumbas, zurzir[la] y vestirla. 4) Alojarse bajo un árbol en el campo. 5) Hacer una comida al día –a esto, por ejemplo, se le llama "*sunkasunnai*"–.¹² 6) No tumbarse por el día ni por la noche, sino solamente sentarse, y cuando se esté somnoliento caminar¹³ –a esto, por ejemplo, se le llama "*sunmaisashakyu*"–.¹⁴ 7) Tener tres mantos, no tener otros mantos y no dormir con ropa de cama. 8) Permanecer entre las sepulturas, no en los templos budistas ni en la sociedad humana. Considerar los cráneos y los huesos de los muertos para sentarse en *zazen* y buscar la verdad. 9) Únicamente querer vivir solo, no querer encontrarse con otra gente y no querer dormir junto a otra gente. 10) Comer la fruta primero y después la comida, pero nunca comer la fruta después de haber terminado la comida. 11) Querer dormir solo al aire libre; no protegido bajo un árbol. 12) No comer carne ni productos lácteos¹⁵ y no aplicarse aceite de hierbas en el

cuerpo». Estos son los doce *dhūtas*. El Venerable Mahākāśyapa ni retrocedió ni se desvió de ellos durante toda su vida. Incluso cuando recibió la auténtica transmisión del tesoro del verdadero ojo del Dharma del Tathāgata, nunca cedió en estos *dhūtas*. Una vez dijo el Buddha: «Ya eres un anciano, deberías comer la comida de un monje». El Venerable Mahākāśyapa dijo: «Si no me hubiera encontrado con la aparición del Tathāgata en este mundo, hubiera sido un *pratyekabuddha*, viviendo en las montañas y los bosques toda mi vida. Afortunadamente, me encontré con la aparición del Tathāgata en el mundo y he experimentado la bondad del Dharma. Sin embargo, no comeré al final una comida de monje». El Tathāgata lo elogió. En otra ocasión, el cuerpo de Mahākāśyapa estaba extenuado debido a su práctica de los *dhūtas*, y parecía que muchos monjes lo miraban con desdén. Entonces el Tathāgata lo llamó amablemente y le ofreció a Mahākāśyapa la mitad de su asiento, y el Venerable Mahākāśyapa se sentó en el asiento del Tathāgata. [Así que] recuerda, Mahākāśyapa era el miembro más antiguo de la orden del Buddha. No podríamos enumerar todos los ejemplos de [pura] conducta y cumplimiento [de los preceptos] que practicó a lo largo de su vida.

[123] El décimo patriarca,¹⁶ el Venerable Pārśva, [juró]: «A lo largo de mi vida, mi espalda no tocará una cama». Aunque esto era la búsqueda de la verdad de un anciano de ochenta años, acto seguido realizó rápidamente la transmisión de uno-a-uno del gran Dharma. Puesto que nunca perdía el tiempo, en solo tres años de esfuerzo recibió la transmisión de uno-a-uno del verdadero ojo del *sambodhi*.¹⁷ El Venerable había estado sesenta años en el útero, y dejó el útero ya con su pelo blanco. «Prometió nunca dormir como un muerto, y por ello fue llamado "Kyo Sonja", Lado Santo. Incluso en la oscuridad, radiando luminosidad de sus manos, podía tomar los sutras del Dharma». Esta era una característica misteriosa con la cual nació.

[124] Lado Santo se estaba aproximando a la edad de ochenta [años] cuando abandonó el hogar y tiñó el manto. Un hombre joven de la región, habiéndole invitado [a la comida del mediodía], dijo: «¡Hombre necio! ¡Viejo renqueante! ¿Cómo puedes estar tan confuso? En general, aquellos que han abandonado la vida familiar hacen dos prácticas: primero, practican el

estado de equilibrio; segundo, recitan los sutras. [Pero] ahora ya eres un anciano [endebled]. No hay ningún lugar en el que puedas progresar. Tus huellas ensuciarán los arroyos puros. Conocerás la satisfacción de las comidas en vano». En aquel entonces, escuchando las acusaciones, Lado Santo debidamente dio las gracias a la gente presente y se prometió: «Hasta que comprenda el significado del Tripiṭaka,¹⁸ erradique los deseos del triple mundo, realice los seis poderes místicos y realice los seis tipos de liberación,¹⁹ mi espalda no tocará una cama». Después de aquello, practicó el caminar y sentarse en la quietud sin perder un solo día y meditó mientras permanecía quieto. Por el día estudiaba y aprendía la filosofía y la enseñanza, y por la noche aquietaba sus pensamientos y concentraba su mente. En tres años de continuo esfuerzo, dominó el Tripiṭaka, erradicó los deseos del triple mundo y realizó la sabiduría de las tres clases de conocimiento. La gente de entonces, por respeto, le llamó, por consiguiente, Lado Santo.²⁰

[126] De modo que Lado Santo estuvo en el útero sesenta años antes de salir por primera vez de él. ¿Podría no haber estado haciendo su esfuerzo ni siquiera en el útero? Después de salir del útero, tenía cerca de ochenta años cuando intentó abandonar la vida familiar y aprender el estado de la verdad —¡ciento cuarenta años después de ser concebido!—. Verdaderamente, era un individuo excepcional. Al mismo tiempo, este anciano renqueante debe de haber sido más renqueante y viejo que ninguno —se hizo viejo dentro del útero, y también se hizo viejo fuera del útero—. Sin embargo, sin prestar atención al desdén de la gente de aquel tiempo, incondicional e implacablemente mantuvo su promesa, y así su búsqueda de la verdad se realizó en tan solo tres años. ¿Quién podría sentirse cómodo mirando su sabiduría y pensando en imitarle? No te preocupes por la vejez. Es difícil saber qué es esta vida, si es una vida o no es una vida, tanto si es vieja o como si no es vieja. Las cuatro visiones, [como] ya [hemos visto],²¹ son distintas; y las visiones de todas las clases de seres son distintas. Concentrando nuestra determinación, deberíamos justamente esforzarnos en buscar la verdad.²² Deberíamos aprender en la práctica que en la búsqueda de la verdad estamos como si nos encontráramos con la vida-y-muerte [en sí]; no es que busquemos la verdad en la vida y en la muerte. La gente de hoy imagina que dejará de lado la búsqueda de

la verdad cuando tenga cincuenta o sesenta [años], o tenga setenta u ochenta [años]: esto es extremadamente tonto. Somos conscientes de haber vivido durante muchos años y meses, pero esta es solamente la actividad incansable del alma humana, no el estado del aprendizaje de la verdad. No prestes atención a si estás en la flor de la vida o si la pasaste. Ten determinación solamente para aprender el estado de la verdad y buscar lo definitivo: imita a Lado Santo. No estés particularmente interesado en convertirte en un montón de tierra en un cementerio. No le des una consideración especial. Si no te esfuerzas incondicionalmente en salvarte, ¿quién inspirará a quién? Cuando vaguemos vanamente por lo salvaje, esqueletos sin un maestro, deberíamos realizar la reflexión correcta —como clarificando un ojo.

[129] El Sexto Patriarca²³ era un leñador en el distrito Shinshu. Sería difícil llamarlo intelectual. Había perdido a su padre durante la infancia y se había criado con su madre. Se ganaba la vida como leñador para mantenerla. Tras escuchar una frase de un sutra en la travesía de un pueblo, dejó inmediatamente a su madre y fue en busca del gran Dharma. Era un hombre de grandes hazañas poco visto durante eras. Su búsqueda de la verdad era única en su género. Cortarse un brazo puede ser fácil, pero esta ruptura del amor debe de haber sido algo enormemente difícil; este abandono de las obligaciones no podría haberse hecho a la ligera. Habiéndose entregado a la orden de Obai,²⁴ molió arroz día y noche, sin reposo ni respiro, durante ocho meses. En mitad de una noche, recibió la auténtica transmisión del manto y el bol. Incluso después de realizar el Dharma, llevó consigo el mortero de piedra en sus viajes y continuó moliendo arroz durante ocho años. Incluso cuando se manifestaba en el mundo²⁵ y proclamaba el Dharma para liberar a otros, no dejaba de lado el mortero de piedra. Esto fue un mantenimiento de la práctica²⁶ poco visto durante eras.

[130] Baso de Kozei²⁷ se sentó en zazen durante veinte años y recibió el sello íntimo de Nangaku. Nunca se ha dicho que rechazara zazen cuando, habiendo recibido el Dharma, salvaba a otros. Cuando los estudiantes le llegaban por primera vez, hacía indefectiblemente que recibieran de manera íntima el sello de la mente.²⁸ Siempre era el primero en ir al trabajo comunal.

Incluso en la vejez, no lo dejaba. [Los seguidores de] Rinzai de hoy están en la corriente de Kozei.

[131] El Maestro Ungan²⁹ aprendió en la práctica junto a Dogo³⁰ en la orden de Yakusan. Habiéndose comprometido juntos, [Ungan y Dogo] no colocaron sus espaldas en una cama durante cuarenta años: con un solo sabor, investigaron el estado en la experiencia. [Ungan] transmitió el Dharma al Gran Maestro Gohon de Tozan.³¹ Tozan dijo: «Queriendo realizar la totalidad,³² me he sentado en zazen y buscado la verdad durante veinte años ya». Ahora esa verdad se ha transmitido a lo largo y ancho.

[132] En los días antiguos, el Gran Maestro Kokaku de la montaña Ungozan³³ residía en una choza en la montaña Sanpo,³⁴ en cuyo momento le servían las comidas de la cocina de los dioses.³⁵ En una ocasión, el gran maestro, mientras visitaba a Tozan, realizó decisivamente el gran estado de la verdad, después de lo cual regresó una vez más a su choza. Cuando los ángeles fueron de nuevo a servirle comida al maestro, le buscaron durante tres días, pero no pudieron encontrarle. Sin esperar más la cocina celestial, [el Gran Maestro Kokaku] vio el gran estado de la verdad como su sustento. Deberíamos intentar imaginar su determinación.

[133] El Maestro Zen Daichi³⁶ de la montaña Hyakujozan, en los años pasados estaba de monje encargado de Baso. Desde entonces hasta la tarde en la que penetró en el nirvana, nunca tuvo un [solo] día en el que no trabajara por el beneficio de los monjes y por el beneficio de otra gente. Afortunadamente, permanecen los rastros de su «un día sin trabajo es un día sin comida» —el Maestro Zen Hyakujo era ya un anciano con muchos años como monje detrás de él, pero en el trabajo comunal todavía se esforzaba junto a aquellos [que estaban] en la flor de la vida—. Los monjes lo sentían por él. Aunque la gente le tenía lástima, el maestro no cesaba. Al final, en el momento de trabajar le escondían sus herramientas de trabajo, y al no dárse[las], el maestro no comía en todo el día. El motivo [que tenía para ello] era que estaba disgustado por no poder tomar parte en el trabajo de los monjes. A esto se le llama el relato de «un día sin trabajo es un día sin comida» de Hyakujo. Las

profundas costumbres de la secta Rinzai que hoy hemos extendido a lo largo del gran reino de Song, y aquellas de los monasterios en todas las direcciones,³⁷ en muchos casos son la práctica, como la conducta y cumplimiento, de las profundas costumbres de Hyakujo.

[134] Cuando el Maestro Kyosei³⁸ vivía como maestro del templo [Kyo-sei], las deidades locales no podían ver el rostro del maestro, pues no tenían modo de hacerlo.³⁹

[135] En los tiempos antiguos, al Maestro Zen Gichu⁴⁰ de la montaña Sanpeizan le habían servido las comidas de la cocina de los dioses. Después de encontrarse con Daiten, [sin embargo,] cuando los dioses intentaron encontrar de nuevo al maestro, no pudieron verle.

[135] El último maestro de la montaña Daii⁴¹ dijo: «Durante veinte años⁴² he estado en la montaña Isan, he comido las comidas de Isan [y] he cagado la mierda de Isan, pero no he estudiado la vía de Isan.⁴³ Solo he sido capaz de criar⁴⁴ un búfalo de agua castrado. Está todo el día en un estado de manifiesta luminosidad». Recuerda, el búfalo de agua castrado fue criado mediante veinte años de conducta y cumplimiento en la montaña Isan. Este maestro previamente había aprendido en la práctica en la orden de Hyakujo. Reflexiona tranquilamente sobre su estado durante aquellos veinte años, y nunca lo olvides. Aunque hay gente «que estudia la vía de Isan», puede haber pocos ejemplos de conducta y cumplimiento que sean el «no estudiar la vía de Isan».

[136] El Maestro Jushin,⁴⁵ [llamado] Gran Maestro Shinsai, del templo Kannon-in en Joshu,⁴⁶ estableció por primera vez la voluntad para buscar la verdad cuando tenía sesenta y un años. Llevando una cantimplora y un bastón de viaje,⁴⁷ se propuso visitar a pie a maestros en todas las direcciones, diciéndose constantemente a sí mismo: «Si hay un niño de siete [años] que sea superior a mí, le preguntaré inmediatamente. Si hay un anciano de cien años que sea inferior a mí, le enseñaré inmediatamente».⁴⁸ Con esta actitud, se esforzó en aprender la vía de Nansen durante veinte años. Cuando

tenía ochenta [años], por primera vez se instaló como maestro del templo Kannon-in, al este de la ciudad de Joshu. Después enseñó y guió a los seres humanos y los dioses durante cuarenta años. Nunca solicitó donaciones ni con una sola letra, y por ello la sala de los monjes no era grande: no había corredor frontal⁴⁹ ni lavabo trasero.⁵⁰ Una vez se rompió una pata del estrado [de zazen], la ató a un trozo calcinado de madera quemada y continuó practicando durante años y meses. Los oficiales del templo le pidieron cambiar esta pata del estrado, pero Joshu no lo permitió. Deberíamos reconocer aquí las costumbres comunes de un *buddha* eterno. Joshu vivió en Joshu desde los ochenta años de edad en adelante –después de que hubiera recibido el Dharma–. Había recibido la auténtica transmisión del Dharma correcto, y la gente le llamaba «el *buddha* eterno». Otros que nunca han recibido la auténtica transmisión del Dharma correcto deben ser menos importantes que el maestro. [Al mismo tiempo,] otra gente distinta de él, sin haber alcanzado la edad de ochenta, probablemente sea más fuerte que el maestro. ¿Cómo podríamos nosotros, que estamos en nuestra a pesar de todo insignificante flor de la vida, igualarnos a él, el anciano que es profundamente venerable? ¡Debemos apremiarnos en buscar el estado de la verdad y practicar la conducta y cumplimiento! Durante aquellos cuarenta años, no conservaron bienes mundanos y en los almacenes no había arroz ni trigo. A veces recolectaban castañas o bellotas dulces como comida; a veces prolongaban una comida una y otra vez. Verdaderamente, estas son las costumbres comunes de los dragones y los elefantes del pasado: la conducta regulada que deberíamos amar y admirar.

[139] En una ocasión [Joshu] proclamó a la asamblea: «Si pasáis toda vuestra vida sin abandonar el monasterio,⁵¹ sin hablar durante diez años o durante cinco años, nadie podrá llamaros mudos. Después, ¿cómo podrían incluso los *buddhas* haceros algo?».⁵² Esto proclama la conducta y cumplimiento. Recuerda, al no hablar durante diez años o durante cinco años, podríamos parecer tontos, pero incluso si, por la virtud del esfuerzo de no abandonar el monasterio estamos más allá del habla, no estamos mudos. El estado de la verdad del Buddha es así. Aquellos que no escuchan la voz del estado de la verdad del Buddha nunca pueden poseer la verdad que es [ser] un no-mudo⁵³

más allá del habla. Así que el mejor ejemplo de conducta y cumplimiento es «no abandonar el monasterio». «No abandonar el monasterio» es el habla completa en el estado de la liberación. Los extremadamente ignorantes ni se conocen a sí mismos como no-mudos ni se dejan conocer como no-mudos; nadie se lo impide, pero no se dejan conocer [como no-mudos]. Aquellos que no escuchan que ser un no-mudo es haber realizado lo inefable, y que no saben que [ser un no-mudo] es haber realizado lo inefable, son individuos lamentables. Practica tranquilamente la conducta y cumplimiento de «no abandonar el monasterio»: no vuelas hacia el este y el oeste con los vientos del este y el oeste. Incluso aunque «durante diez años o cinco años» las brisas de la primavera y las lunas del otoño no se reconozcan, el estado de la verdad estará presente transparentemente libre del sonido y la forma. Expresar la verdad en este estado está más allá de nuestro conocimiento y más allá de nuestro entendimiento. Deberíamos aprender en la práctica cómo de valioso es cada minuto⁵⁴ de conducta y cumplimiento. No te cuestiones si no hablar puede ser vacuo. Entrar es un monasterio. Salir es un monasterio. La vía de los pájaros es un monasterio. Todo el universo es un monasterio.⁵⁵

[141] Daibaizan está en la ciudad de Kyogenfu. Goshoji se estableció en esta montaña, y su fundador fue el Maestro Zen Hojo.⁵⁶ El Maestro Zen era un hombre del distrito de Joyo.⁵⁷ En los días antiguos, cuando visitaba la orden de Baso, preguntó: «¿Qué es *buddha*?». Baso dijo: «La mente aquí y ahora es *buddha*».⁵⁸ Al escuchar estas palabras, Hojo realizó el gran estado de realización bajo su influencia. Consecuentemente, subió a la cima de Daibaizan, lejos de la sociedad humana, y vivió en soledad en una choza de paja, comiendo piñones y vistiendo ropas hechas con hojas de loto: había un pequeño estanque en la montaña, y muchos lotos crecían en él. Se sentó en *zazen* y buscó la verdad durante más de treinta años. No vio ni escuchó absolutamente nada de los asuntos humanos y perdió la pista del paso de los años, viendo únicamente pasar todas las montañas de alrededor de verde a amarillo. Uno se compadece al imaginar cómo eran los vientos y las heladas. En *zazen*, el maestro colocaba una torre de hierro de veinte centímetros sobre su cabeza, como si estuviera llevando una corona. Al intentar que esta torre no se cayera al suelo, no se dormía. La torre permanece hoy en el templo; está

inscrita en los registros del almacén del templo. Así es como buscó la verdad hasta su muerte, sin cansarse nunca del esfuerzo. Había estado viviendo así durante años y meses cuando un monje de la orden de Enkan⁵⁹ acertó a ir a la montaña buscando un bastón. [El monje] perdió su camino en la montaña e inesperadamente se encontró con la choza del maestro. Cuando, para sorpresa [del monje], vio al maestro, [este le] preguntó: «Maestro, ¿cuánto tiempo has estado viviendo en esta montaña?». El maestro dijo: «Tan solo he estado viendo pasar las montañas de alrededor de verde a amarillo». El monje volvió a preguntar: «¿Cuál es el camino que baja de la montaña?». El maestro dijo: «Sigue la corriente hacia abajo». El monje se quedó impresionado. Cuando regresó y le dijo a Enkan lo que había sucedido, Enkan dijo: «En los días pasados cuando estaba en Kozei⁶⁰ me encontré una vez a cierto monje, y no sé qué fue de él después de aquello. Este no puede ser el mismo monje, ¿verdad?». Finalmente, [el Maestro Enkan] envió al monje para ofrecerle una invitación al maestro, pero [el maestro] no abandonó la montaña. Contestó con un poema:

*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?⁶¹

Finalmente, no fue. Más tarde, cuando decidió adentrarse aún más en las montañas, hizo el siguiente poema:

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.

Trasladaré mi choza recluyéndome más adentro.

Finalmente, trasladó su choza [adentrándola] más en las montañas.

[145] Una vez Baso envió a un monje especialmente a que preguntara [a Daibai Hojo]: «Maestro, cuando visitaste a Baso en días pasados, ¿qué verdad realizaste para luego venir a vivir a esta montaña?». El maestro dijo: «Baso me dijo: "La mente aquí y ahora es *buddha*". Después vine a vivir a esta montaña». El monje dijo: «En estos días su Dharma del Buddha es distinto». El maestro dijo: «¿En qué se diferencia?». El monje dijo: «Baso dice: "Ello no es ni la mente ni *buddha*"». El maestro dijo: «¡Ese anciano! Si pretende molestar a otros, no tendré compasión por él. No tiene importancia el "ni la mente ni *buddha*". Para mí, ello es justamente que la mente aquí y ahora es *buddha*». [El monje] informó de esas palabras a Baso. Baso dijo: «El fruto del Ciruelo⁶² está maduro». Esta historia la conocen todos los seres humanos y los dioses. Tenryu⁶³ era un discípulo excelente del maestro, y Gutei⁶⁴ era el nieto del Dharma del maestro. Kachi⁶⁵ de Corea, conservando la transmisión del Dharma del maestro, se convirtió en el primer maestro de ese país. Así que los muchos maestros de Corea de la actualidad son los descendientes lejanos del maestro. Mientras vivía, era atendido y asistido en la vida cotidiana por un tigre y un elefante⁶⁶ que nunca rivalizaban entre sí. Tras la muerte del maestro, el tigre y el elefante cargaron piedras y barro para construir una estupa al maestro. La estupa todavía se conserva en Goshoji. El mantenimiento del maestro de la [pura] conducta es elogiado por los [buenos] consejeros del pasado y el presente por igual. La gente de sabiduría inferior no sabe que debería elogiarle. Mantener la pretensión de que el Dharma del Buddha pueda existir en medio de la codicia de la fama y el gusto por el provecho es la pequeña e ignorante visión.

[147] El Maestro Zen Hoen⁶⁷ de la montaña Goso⁶⁸ dijo: «Cuando el maestro de mi maestro⁶⁹ estableció por primera vez su residencia en el pico Yogi, las vigas del viejo techo estaban rotas, y los daños que el viento y la lluvia [habían producido] eran severos, pues era el final del invierno. Los edificios del templo y las salas estaban hundidos, y la sala de los monjes estaba especialmente deteriorada: la nieve y el granizo cubrían los estrados, de manera que no había lugar donde sentarse. Incluso los más mayores veteranos, [con el] cabello nevado erizándose en sus coronillas, quitaban la nieve, y los monjes de años venerables, con sus cejas grises, parecían albergar tristeza

en sus frentes arrugadas. Ninguno de los monjes podía practicar confortablemente zazen. Un individuo de manto remendado solicitó con la mayor sinceridad que [la sala de los monjes] fuera reparada, pero el viejo maestro lo rechazó diciendo: "Nuestro Buddha ha dicho que este es el *kalpa* de la disolución, e incluso los elevados acantilados y los profundos valles están cambiando y son inconstantes. ¿Cómo podemos esperar tener todo tal y como deseamos, y querer llamarnos satisfechos? La gente sagrada de los viejos tiempos caminaba habitualmente bajo un árbol o a la intemperie; este es un ejemplo excelente del pasado; es una costumbre profunda de aquellos que anduvieron en la desnudez. Incluso aunque vosotros hayáis abandonado la vida familiar y estéis aprendiendo la verdad, los movimientos de vuestras manos y pies no están todavía armonizados. Esta [vida como monje] solo dura cuarenta o cincuenta años. ¿Quién tiene tiempo de sobra para un techo opulento?". Finalmente, no lo consintió. Al día siguiente, en la enseñanza formal en la sala del Dharma, proclamó a la asamblea: "Cuando Yogi por primera vez residía aquí como maestro, el techo y los muros apenas se mantenían juntos, y el suelo estaba esparcido por todos lados con perlas de nieve. Nuestros cuellos se contraían. En secreto refunfuñábamos, pero recordábamos a la gente de edad que moraba bajo los árboles"». Finalmente, [el Maestro Goso Hoen] no dio su permiso. A pesar de todo, los monjes de la montaña de mantos remendados de los cuatro océanos y los cinco lagos anhelaban venir y colgaban sus bastones de viaje en esta orden. Deberíamos estar agradecidos de que tanta gente se complaciera en esta orden, deberíamos empapar nuestras mentes con este estado de la verdad y deberíamos grabar estas palabras en nuestros cuerpos.

[150] El Maestro [Goso Ho] en una vez proclamó: «La conducta no está en un nivel más allá del pensamiento, y el pensamiento no está en un nivel más allá de la conducta». Deberíamos dar importancia a esas palabras, considerándolas día y noche, y poniéndolas en práctica mañana y tarde. No deberíamos ser como si soplaran inútilmente los vientos del este, el oeste, el sur y el norte. Aún menos en este país de Japón —donde ni siquiera los palacios de los reyes y los ministros tienen edificios opulentos, sino que solamente los tienen precarios y simples— podrían aquellos que han abandonado el

hogar aprender la verdad morando ociosos en edificios opulentos. Si alguno tiene una morada opulenta, es sin duda por una vida equivocada; eso raramente [le ocurre] a uno puro. [Un edificio] que ya estuviera ahí es un asunto distinto, pero no hagas proyectos para nuevos edificios. Los antiguos santos vivían y adoraban vivir en las chozas de paja y las casas simples. Los estudiantes de épocas posteriores deberían añorar su estado y aprenderlo en la práctica, y nunca deberían ir contra él. El Emperador Amarillo,⁷⁰ y [emperadores] tales como Gyo⁷¹ y Shun,⁷² aunque [fueran] hombres seculares, moraban bajo techos de paja —un ejemplo excelente para el mundo—. Shishi⁷³ dice: «Si quisiéramos reflexionar sobre la conducta del Emperador Amarillo, ella se [manifiesta] en el palacio Gokyu. Si quisiéramos reflexionar sobre la conducta de Gyo y Shun, ella se manifiesta en el palacio Soshu. La sala de la luminosidad⁷⁴ del Emperador Amarillo tenía un techo de paja, y era llamada "Gokyu"; la sala de la luminosidad de Shun tenía un techo de paja, y era llamada "Soshu"». Recuerda, [los palacios llamados] «Gokyo» y «Soshu» tenían ambos techos de paja. Ahora, cuando comparamos al Emperador Amarillo, a Gyo y a Shun con nosotros, la diferencia está más allá de aquello entre los cielos y la tierra. [Pero] incluso esos emperadores utilizaban paja para sus salas de la luminosidad. Cuando incluso la gente secular vive bajo techos de paja, ¿cómo puede la gente que ha abandonado su vida familiar esperar vivir en salas encumbradas y mansiones majestuosas? Eso sería vergonzoso. La gente de edad moraba bajo un árbol o moraba en el bosque: aquellas eran moradas que gustaban tanto a laicos como a monjes. El Emperador Amarillo era discípulo del taoísta Kosei de Kodo.⁷⁵ Kosei vivía [en una cueva] dentro de un peñón llamado «Kodo». Muchos de los reyes y los ministros del gran reino de Song de hoy han llevado a cabo esta profunda costumbre. Así que incluso la gente inmersa en esfuerzos polvorientos es así. ¿Cómo podría la gente que ha abandonado la vida familiar ser inferior a la gente inmersa en esfuerzos polvorientos? ¿Cómo podríamos estar más sucios que la gente inmersa en esfuerzos polvorientos? Entre los patriarcas budistas del pasado, había muchos que recibían las ofrendas de los dioses. A pesar de todo, cuando habían realizado el estado de la verdad, los ojos de los dioses no podían alcanzarlos y los demonios no tenían conexión con ellos. Deberíamos clarificar este principio. Cuando los anfitriones celestiales y

aquellos en el estado de los demonios pisan el camino de la conducta de un patriarca budista, hay para ellos una vía de acercarse a un patriarca budista. [Pero] los patriarcas budistas trascienden ampliamente en la experiencia a todos los dioses y los demonios, y los dioses y los demonios no tienen medios por los cuales puedan contemplarlos, así que es difícil [para los dioses y los demonios] acercarse a un patriarca budista. Nansen⁷⁶ dijo: «La práctica de este viejo monje ha sido tan débil que he sido descubierto por un demonio». ⁷⁷ Recuerda, el ser descubierto por un demonio que no tiene instrucción se debe a la carencia de poder en la práctica de uno.

[154] En la orden del Maestro Shogaku, [llamado] Maestro Zen Wanshi,⁷⁸ de la montaña Daibyakuhozan,⁷⁹ una deidad protectora del templo dijo: «He oído que el Maestro [Sho]gaku ha vivido en esta montaña durante diez años o así, pero cuando entro a buscarle en la sala de recepción del abad, nunca puedo proseguir y todavía no le he localizado». [Aquí,] verdaderamente, estamos encontrando las huellas de un predecesor que poseía el estado de la verdad. El templo sobre esta montaña, Tendozan, era antiguamente uno pequeño. Mientras el Maestro [Sho]gaku era allí el maestro residente, eliminó varios templos taoístas, de monjas y de eruditos, y estableció lo que ahora es Keitokuji. Después de que el maestro falleciera, un mandarín mayor y secretario de la corte llamado O Hakusho recopiló una crónica de los logros y hazañas del maestro, en cuyo momento alguien dijo: «Deberías registrar el hecho de que suplantara el templo taoísta, el templo de las monjas y el templo de los eruditos, y estableciera el presente Tendoji». El secretario de la corte dijo: «Eso no sería apropiado. Tales asuntos no están relacionados con los méritos de un monje». Mucha gente de aquel momento elogió al secretario de la corte. Recuerda, los asuntos descritos arriba son labores seculares, no son los méritos de un monje.

[155] En general, cuando penetramos en el estado de la verdad del Buddha por primera vez, trascendemos por mucho el triple mundo de los seres humanos y los dioses. Deberíamos investigar cuidadosamente el hecho de que ni seamos utilizados por el triple mundo ni vistos por el triple mundo. Deberíamos considerar esto y realizarlo en la práctica por medio del cuerpo, el

habla y la mente, y por medio del objeto y el sujeto. La virtud de la conducta y cumplimiento de los patriarcas budistas posee originalmente un enorme beneficio para conducir a los seres humanos y los dioses a la salvación, pero los seres humanos y los dioses nunca perciben que sean salvados por la conducta y cumplimiento de los patriarcas budistas. Al practicar y cumplir ahora el gran estado de la verdad de los patriarcas budistas, no distingas entre grandes ermitaños y pequeños ermitaños,⁸⁰ y no discutas la sagacidad o la estupidez. Simplemente desecha la fama y el provecho para siempre y no te quedes atrapado en circunstancias complejas. No pases el tiempo en vano. [Actúa como si] apagaras un fuego que ardiera sobre tu cabeza. No esperes la gran realización. La gran realización es el té y las comidas de cada día. No aspire a la no-realización. La no-realización es la perla en el moño.⁸¹ Simplemente, aquellos que tienen hogares y patrias deberían liberarse de sus hogares y patrias, aquellos que aman a personas deberían liberarse de sus personas amadas, aquellos que tienen fama deberían liberarse de su fama, aquellos que tienen provecho deberían liberarse de su provecho, aquellos que tienen campos y jardines deberían liberarse de sus campos y jardines y aquellos que tienen familia deberían liberarse de su familia. También deberían liberarse de la intención de no tener fama, provecho, etcétera. Puesto que nos liberamos del tener, es evidente el principio de que también deberíamos liberarnos del no tener. Esto es un tipo de conducta y cumplimiento en sí. Convertir el desechar la fama y el provecho en el asunto practicado y cumplido mientras uno viva es la conducta y cumplimiento que tiene la profundidad y eternidad de la vida del Buddha. Esta conducta y cumplimiento es practicada y cumplida inevitablemente por la conducta y cumplimiento en sí. Aquellos en quienes esta conducta y cumplimiento está presente deberían querer su propio cuerpo y mente, y deberían respetarse a sí mismos.

[158] El Maestro Zen Kanchu⁸² de Daiji dijo: «Explicar⁸³ un *jo* es menos que practicar un *shaku*, y explicar un *shaku* es menos que practicar un *sum*».⁸⁴ Esto suena como una admonición dirigida a la gente presente en aquel momento que parecía ser negligente en la práctica de la conducta y cumplimiento y que ha[bía] olvidado la verdadera penetración de la verdad del Buddha, pero no quiere decir que explicar un *jo* sea erróneo: quiere decir que

la virtud de practicar un *shaku* es aún más grande que la virtud de explicar un *jo*. ¿Por qué debería limitarse a mediciones solo en *jos* y *shakus*? Debería haber también un comentario sobre las virtudes, en términos de la diferencia entre el lejano Sumeru y una semilla de amapola. En el Sumeru la totalidad está presente, y en una semilla de amapola la totalidad está presente: la gran integridad de la conducta y cumplimiento es así. La presente expresión de la verdad no es Kanchu expresándose: es la expresión natural de Kanchu.⁸⁵

[159] El Gran Maestro Gohon⁸⁶ de la montaña Tozan dijo: «Explico lo que soy incapaz de practicar y practico lo que soy incapaz de explicar».⁸⁷ Este es el dicho del patriarca fundador. La cuestión es que la práctica ilumina un camino a través de la explicación, y hay caminos en los que la explicación lleva a la práctica. Siendo esto así, lo que proclamamos en un día es lo que practicamos en un día. El asunto es, entonces, que practicamos lo que es imposible practicar y proclamamos lo que es imposible proclamar.

[160] El Gran Maestro Kokaku⁸⁸ de la montaña Ungozan, habiendo penetrado por completo esta enseñanza, dijo: «En el momento de la explicación no hay rastro de la práctica; en el momento de la práctica, no hay rastro de la explicación». Esta expresión de la verdad es que la práctica-y-explicación no es inexistente: el momento de la explicación es «una vida sin abandonar el monasterio»,⁸⁹ y el momento de la práctica es «lavarse la cabeza e ir ante Seppo».⁹⁰ No deberíamos pasar por alto ni desordenar [las palabras que dicen] «en el momento de la explicación, no hay rastro de la práctica y en el momento de la práctica, no hay rastro de la explicación».

[162] Hay algo que los patriarcas budistas han dicho desde los tiempos antiguos. Ello es que «si una persona vive cien años sin asir el estado del instante de los *buddhas*, eso vale menos que vivir un día y ser capaz de realizar el estado decisivamente».⁹¹ Esto no fue dicho por un *buddha* o por dos *buddhas*: esto ha sido expresado por todos los *buddhas* y ha sido practicado por todos los *buddhas*. En cien mil miríadas de *kalpas* de vida y muerte recíprocas, un día de conducta y cumplimiento es la perla luminosa en el moño, es el espejo eterno que nace y muere con [los *buddhas*]⁹² y es un día para regocijarse. El

poder de la conducta y cumplimiento se regocija en sí mismo. Aquellos que no han realizado el poder de la conducta y cumplimiento no han recibido los huesos y la médula de los patriarcas budistas, no valoran el cuerpo-y-mente de los patriarcas budistas y no se regocijan en las características reales de los patriarcas budistas. Las características reales y los huesos y la médula de los patriarcas budistas están más allá del ir, han ido por tanto, han venido por tanto y están más allá del venir: incluso así, en la conducta y cumplimiento de un [solo] día son recibidas indefectiblemente. De modo que un día puede ser muy importante. Haber vivido ociosamente cien años es una pérdida lamentable de días y meses; es ser un esqueleto lamentable. Incluso aunque seamos dirigidos, como esclavos de la vista y el sonido, [todos los] días y meses durante cien años, si practicamos la conducta y cumplimiento durante un [solo] día entre esos [años], entonces no solo pondremos en práctica toda la vida de cien años, sino que también salvaremos las vidas de otros de cien años. El cuerpo y la vida de este único día es un cuerpo y una vida que deberían ser venerados: un esqueleto que debería ser venerado. Por tanto, si nuestra vida dura un solo día, si asimos el estado del instante de los *buddhas*, este día merece más la pena que muchas vidas en vastos *kalpas* de tiempo. Por este motivo, antes de que realices decisivamente el estado, no malgastes un solo día en vano. Este único día es un tesoro importante que deberías detestar perder. No compares su valor con [el de] una gema de treinta centímetros. Nunca lo cambies por la perla del gran dragón. Los sabios de edad valoraban [un día] más que a su cuerpo y su vida. Deberíamos considerar tranquilamente que la perla del dragón negro puede ser recuperada, y una gema de treinta centímetros también puede ser recuperada; pero un día en una vida de cien años, una vez perdido, no puede volverse a encontrar. ¿Hay algún medio hábil por el que se pueda recuperar un día que haya pasado? Tal cosa no se ha registrado en ningún libro de historia. Aquellos que no pasan tiempo en vano envuelven los días y los meses en el saco de la piel [que son ellos mismos], de manera que [el tiempo] no se va. En consecuencia, los antiguos santos y los sabios pasados valoraban los días y los meses, tiempo atesorado, más que a sus propios ojos y más que sus tierras nacionales. Aquí «pasar en vano» significa mancillarse y entorpecerse a uno mismo en el flotante mundo de la fama y el provecho. «No pasar [tiempo] en

vano» significa actuar por el bien de la verdad mientras se esté ya en el estado de la verdad. Una vez que hayamos realizado decisivamente este estado, nunca deberíamos perder otro día. Solamente deberíamos practicar por el bien de la verdad y proclamar por el bien de la verdad. Así que hemos visto la norma por la cual, desde los tiempos antiguos, los patriarcas budistas no han perdido un [solo] día de esfuerzo en vano, y deberíamos reflexionar sobre ello constantemente. Deberíamos considerarlo en un lento, lento día de primavera, sentándonos al lado de una ventana luminosa. No deberíamos olvidarlo en el callado silencio de una noche de lluvia, sentándonos bajo un simple techo. ¿Cómo es que el tiempo nos roba nuestros esfuerzos? No solo nos roba días sueltos, roba las virtudes de abundantes *kalpas*. ¿Por qué deberíamos el tiempo y yo ser adversarios? Lamentablemente, mi propia falta de instrucción lo hace así —es decir, mi no conocerme a mí mismo, mi guardarme resentimiento a mí mismo—. Incluso los patriarcas budistas tienen sus [personas] queridas, pero ya las han abandonado. Incluso los patriarcas budistas tienen una variedad de distracciones, pero ya las han abandonado. Sin embargo, valoramos los factores y las circunstancias [que vemos] como el sí mismo y los otros, los cuales son imposibles de retener; por tanto, si no abandonamos a las [personas] queridas, puede suceder, de palabra y obra, que las [personas] queridas nos abandonen a nosotros. Si tuviéramos compasión por las [personas] queridas, deberíamos ser compasivos con las [personas] queridas. Ser compasivo con las personas queridas significa abandonar a las personas queridas.

[167] El Maestro Ejo,⁹³ [llamado] Maestro Zen Daie de Nangaku, en días pasados sirvió en la orden de Sokei,⁹⁴ donde asistió [al maestro] durante quince otoños. En consecuencia, pudo recibir la transmisión del estado de la verdad y aceptar la conducta —al igual que una jarra de agua es derramada en otra jarra—. Deberíamos venerar por encima de todo lo demás el camino de la conducta de los antepasados. Los vientos y las heladas de aquellos quince otoños le deben de haber traído muchos problemas. Aun así, buscó lo definitivo pura y simplemente; es un modelo excelente para los estudiantes de épocas posteriores. Durante el invierno dormía solo en un edificio vacío, sin carbón para la estufa. En el frescor de una noche de verano, se sentaba solo

al lado de una ventana luminosa, sin una vela que prender. Incluso aunque estuviera desprovisto de un solo reconocimiento o medio entendimiento, aquel era el estado más allá del estudio, el cual está liberado de la intención.⁹⁵ Esto puede ser la conducta y cumplimiento. En general, una vez que nos hemos deshecho en privado de la codicia por la fama y el gusto por el provecho, el mérito de la conducta y cumplimiento se acumula simplemente día a día. No olvides este principio. «Describir una cosa no alcanza el objetivo»⁹⁶ es ocho años de conducta y cumplimiento. Es la conducta y cumplimiento que la gente del pasado y el presente estima como poco común, y la que anhelan tanto el listo como el tonto.

[169] El Maestro Zen Chikan del [templo] Kyogen,⁹⁷ mientras cultivaba el estado de la verdad bajo Daii,⁹⁸ intentó varias veces expresar la verdad en una frase, pero al final no pudo decir nada. Arrepentido por esto, quemó sus libros y se convirtió en el monje que servía las gachas y el arroz. Pasó así años y meses consecutivos. Más tarde fue a la montaña Butozan y descubrió los antiguos rastros de Daisho;⁹⁹ construyó una choza de paja y, abandonándolo todo, vivió allí recluido. Un día sucedió que estaba barriendo el camino cuando un guijarro salió volando y golpeó un bambú; hizo un sonido que le llevó a despertar súbitamente al estado de la verdad. Desde entonces vivió en Kyogenji, donde hizo su vida con un bol y un juego de ropa, sin cambiarlos jamás. Hizo su hogar entre rocas de formas extrañas y manantiales puros, y vivió su vida en una reclusión sosegada. Pervivió en el templo por las muchas huellas de su conducta. Se dice que en su vida diaria no bajaba de la montaña.

[170] El Gran Maestro Esho¹⁰⁰ del templo Rinzai-in era un legítimo sucesor de Obaku.¹⁰¹ 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 Chin¹⁰² 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 Daigu¹⁰³ y realizó el gran estado de realización, esto también sucedió en la instrucción de los dos venerables patriarcas

Obaku y Bokushu.¹⁰⁴ Dicen que los héroes de la orden del Patriarca¹⁰⁵ son Rinzai y Tokusan,¹⁰⁶ pero ¿cómo podría Tokusan igualarse a Rinzai? Verdaderamente, alguien como Rinzai es inclasificable para el populacho —e incluso el populacho de aquel momento es excepcional comparado con aquellos que en los últimos tiempos son [considerados] excepcionales—. Dicen que «el comportamiento [de Rinzai] era puro y simple»,¹⁰⁷ y su conducta y cumplimiento, excepcional. Incluso aunque intentáramos imaginar cuántos ejemplos y cuántas variedades había de su [pura] conducta y cumplimiento [de los preceptos], nunca podríamos acertar.

[172] El Maestro [Rinzai] está en la orden de Obaku. Mientras Obaku y él están plantando cedros y pinos, Obaku le pregunta al maestro: «En el interior de las montañas, ¿de qué sirve plantar tantos árboles?». El maestro dice: «Primero, contribuyen a la belleza de los alrededores del templo. Segundo, serán un señalizador para la gente en el futuro». Después golpea su azada contra el suelo dos veces. Obaku levanta su bastón y dice: «Tú eres así ahora, ¡pero ya has probado treinta golpes de mi bastón!». El maestro hace el sonido de un ronquido. Obaku dice: «En tu generación nuestra escuela prosperará enormemente en el mundo».¹⁰⁸

[173] De este modo, deberíamos saber que incluso después de haber realizado el estado de la verdad, tomó la azada con sus propias manos y plantó cedros y pinos. Esto puede haberse debido a [que Obaku dijera] «en tu generación nuestra escuela prosperará enormemente en el mundo». Puede haber sido que las antiguas huellas del «practicante plantador de pinos»¹⁰⁹ hayan sido directamente transmitidas en línea recta. El mismo Obaku plantó también árboles junto a Rinzai. En el pasado, Obaku había practicado la conducta y cumplimiento abandonando a un grupo de monjes y mezclándose con los trabajadores del templo Daian,¹¹⁰ donde barría y limpiaba los edificios del templo. Barría y limpiaba la sala del Buddha. Barría y limpiaba la sala del Dharma. No esperaba que la conducta y cumplimiento barriera y limpiara su mente. No esperaba que la conducta y cumplimiento barriera y limpiara su luminosidad. Ahí fue cuando se encontró con el primer ministro Hai.¹¹¹

[174] El emperador Senso¹¹² [de la dinastía] Tang era el segundo hijo del emperador Kenso.¹¹³ Era muy espabilado y listo desde su infancia. Le gustaba siempre sentarse en la postura del loto, y constantemente se sentaba en *zazen* en el palacio. El emperador Bokusho¹¹⁴ era el hermano mayor de Senso. [Una vez], durante el reinado de Bokusho, tan pronto como habían acabado los asuntos de gobierno por la mañana,¹¹⁵ Senso ascendió de broma al estrado del dragón¹¹⁶ y fingió una postura [haciendo como si] saludara a los diferentes criados. Un ministro que vio esto pensó que [Senso] estaba loco, y así se lo dijo al emperador Bokusho. Cuando Bokusho fue a verlo por sí mismo, le dio unas palmaditas a Senso y dijo: «Mi hermano es el cerebro¹¹⁷ de nuestra familia». En aquel momento Senso solo tenía trece años de edad. En el cuarto año de Chokei,¹¹⁸ el emperador Bokusho murió. Bokusho tenía tres hijos. El primero [se convirtió] en el emperador Keiso, el segundo en el emperador Bunso y el tercero en el emperador Buso. El emperador Keiso¹¹⁹ murió tres años después de acceder al trono de su padre. El emperador Bunso¹²⁰ estuvo en el trono durante un año, pero los oficiales de la corte conspiraron para destronarlo. Así que cuando el emperador Buso¹²¹ llegó al trono, Senso, que todavía no había llegado al trono, estaba viviendo en el reino de su sobrino. El emperador Buso llamaba siempre a Senso «mi estúpido tío». Buso fue emperador durante la era Esho¹²² —fue el hombre que abolió el Dharma del Buddha.

[176] Un día el emperador Buso convocó a Senso y le ordenó ser condenado a muerte de inmediato como castigo por subirse al trono de [su] padre en el pasado. [Su cuerpo] fue colocado en un jardín de flores detrás del palacio, pero al arrojarlo sobre él aguas residuales, regresó a la vida. A su debido tiempo [Senso] abandonó el reino de su padre y en secreto entró en la orden del Maestro Zen Kyogen.¹²³ Tenía la cabeza afeitada y se convirtió en un *śrāmaṇera* —aunque nunca recibió la ordenación completa—. Con el Maestro Zen Shikan¹²⁴ de compañero de viaje, fue a la montaña Ryozan.¹²⁵ La historia cuenta que Shikan hizo su propio poema sobre el tema de las cascadas, diciendo:

*Tallando acantilados, pasando a través de la roca, sin rehuir nunca
el esfuerzo, orígenes nobles evidentes desde lejos.*

Pescando para el *śrāmaṇera* con estos dos versos, [Shikan] esperaba descubrir qué persona era esta. El *śrāmaṇera* continuó [el poema] de la manera siguiente:

*¿Cómo pueden las corrientes del valle mantener quieta [el agua]?
Al final regresará al océano y hará grandes olas.*

Leyendo estos dos versos, [Shikan] supo que el *śrāmaṇera* no era un hombre común. Después [el *śrāmaṇera*] fue a la orden del Maestro Nacional Enkan Saian¹²⁶ del distrito Kosshu, donde fue asignado como secretario del monje principal:¹²⁷ en aquel momento el monje principal de Enkan era el Maestro Zen Obaku,¹²⁸ de modo que [el *śrāmaṇera*-secretario] estaba cerca de Obaku en el estrado [de zazen]. Una vez Obaku estaba en la sala del Buddha haciendo postraciones al Buddha cuando el secretario entró y preguntó: «Nosotros no buscamos el apego al Buddha. No buscamos el apego al Dharma. No buscamos el apego a la Sangha.¹²⁹ Venerable patriarca, ¿para qué te estás postrando?». Al hacer esta pregunta, Obaku simplemente abofeteó al *śrāmaṇera*-secretario y le dijo: «Yo no busco el apego al Buddha. No busco el apego al Dharma. No busco el apego a la Sangha. Siempre hago postraciones así». Habiendo hablado de esta manera, le dio otra bofetada. El secretario dijo: «¡Qué persona tan extremadamente ruda!». Obaku dijo: «Este es justamente el lugar donde existe algo inefable. ¿Qué más hay ahí para explicarlo como rudo o refinado?». Le dio al secretario otra bofetada. El secretario entonces desistió. Tras fallecer el emperador Buso, el secretario regresó debidamente a la sociedad secular y accedió al trono. El emperador Buso había iniciado la abolición del Dharma del Buddha, pero el emperador Senso restauró inmediatamente el Dharma del Buddha. Desde el momento en el que asumió el trono, y [durante] todo el tiempo en el que estuvo en el trono, al emperador Senso siempre le gustó sentarse en zazen. Antes de asumir el trono, cuando hubo dejado el reino de su padre y estaba viajando cerca de las corrientes del valle de una tierra lejana, había buscado la verdad pura y simplemente. Dicen que después de asumir el trono se sentó en zazen día y noche. Verdaderamente, con su padre el rey ya muerto y después su hermano también muriendo, y con su ser condenado a muerte

por su sobrino, podría haber parecido un lastimoso hijo miserable.¹³⁰ Pero su entusiasmo no flaqueó y continuó esforzándose en la búsqueda de la verdad. Fue un ejemplo excelente, poco visto durante eras. Debe de haber sido la conducta y cumplimento enviada por el cielo.

[180] El Maestro Gison de la montaña Seppozan, [llamado] Gran Maestro Shinkaku,¹³¹ después de haber establecido la mente [del *bodhi*] se sentaba día y noche en zazen, sin desfallecer y sin repulsión hacia el lugar –aunque hubiera grandes trayectos entre los monasterios donde colgaba su bastón de viaje y [también los hubiera] entre los alojamientos del camino–. Hasta que Seppo por primera vez reveló el estado de imponente esplendor, practicó zazen incansablemente y murió junto a él. En días pasados, en su búsqueda de estar bajo [verdaderos profesores] «subió nueve veces la montaña Tozan»¹³² «y visitó tres veces la montaña Tosu»¹³³ –una búsqueda de la verdad poco vista durante eras–. Cuando la gente de hoy alienta a otros para que sean puros y severos en su conducta y cumplimiento, a menudo citan la noble conducta de Seppo. La incertidumbre de Seppo era como la de otra gente, pero la agudeza de Seppo estaba más allá de la otra gente. La conducta y cumplimiento es así. La gente de la verdad de hoy debería indefectiblemente aprender la pureza de Seppo.

[181] Cuando volvemos tranquilamente la cabeza hacia el esfuerzo muscular de Seppo en el aprendizaje en la práctica con [maestros en] todas las direcciones, verdaderamente su virtud puede ser aquella de haber poseído lo sagrado en sus huesos durante mucho tiempo. Hoy, cuando asistimos a la orden de un maestro que tiene el estado de la verdad, y realmente queremos solicitar [sus enseñanzas] y tomar parte [en ellas], es extremadamente difícil encontrar una oportunidad de hacerlo. [La orden] no solo son veinte o treinta sacos de piel particulares: son los [innombrables] rostros de cientos o miles de personas. Cada uno desea encontrar su refugio real, así que los días en los cuales la mano [del maestro] es impartida¹³⁴ pronto se oscurecen hacia la noche, y las noches de dar golpes con el mortero¹³⁵ pronto iluminan el día. A veces, durante la enseñanza informal del maestro, no tenemos oídos ni ojos, y por tanto pasamos en vano [oportunidades] de ver y oír. En el momento

en el que nuestros oídos y ojos están en su sitio, el maestro ha acabado de hablar. Mientras los viejos punzones¹³⁶ –patriarcas veteranos de años venerables– están aplaudiendo ya con sus manos y riéndose en voz alta, parece haber pocas oportunidades preciosas para nosotros –como jóvenes recientemente ordenados– incluso para llegar al borde de la esterilla. Están aquellos que penetran el santuario interior y aquellos que no lo penetran; aquellos que escuchan las conclusiones del maestro y aquellos que no las escuchan. El tiempo es más ligero que una flecha; la vida de gota de rocío, más frágil que un cuerpo. Está la angustia de tener un profesor pero ser incapaz de tomar parte en [la enseñanza], y está la tristeza de estar ya preparado para tomar parte en [la enseñanza] pero ser incapaz de encontrar un profesor –yo he experimentado personalmente tales cosas–. Los grandes buenos consejeros poseen indefectiblemente la virtud de conocer a una persona, pero mientras se esfuerzan en cultivar [su propio] estado de la verdad, son pocas las oportunidades de acercarse lo suficiente a ellos. Al subir Seppo en tiempos pasados a la montaña Tozan, y al subir a la montaña Tosu, seguramente también debe de haber padecido tales problemas. Sus ejercicios del Dharma de la conducta y cumplimiento deberían inspirarnos. No investigarlos en la experiencia sería una lástima.

Parte II

[185] El Primer Patriarca de China¹³⁷ vino del oeste a las Tierras del Este por la instrucción del Venerable Prajñātara.¹³⁸ En los tres años de heladas y primaveras durante aquel viaje por mar, ¿cómo podrían haber sido el viento y la nieve las únicas aflicciones? ¿A través de cuántas formaciones de nubes y brumas podrían haber surgido las pronunciadas olas? Iba a un país desconocido: los seres comunes que valoran su cuerpo y su vida nunca podrían concebir [tal viaje]. Este debe de haber sido el mantenimiento de la práctica solamente realizada desde la gran voluntad benevolente «para transmitir el Dharma y salvar a los engañados seres emocionales».¹³⁹ Fue así porque «la transmisión del Dharma» es [Bodhidharma] en sí, fue así porque la transmisión del Dharma es el universo entero, fue así porque todo el universo

en las diez direcciones es el estado real de la verdad, fue así porque todo el universo en las diez direcciones es [Bodhidharma] en sí y fue así porque todo el universo en las diez direcciones es todo el universo en las diez direcciones. ¿Qué condiciones que rodeen [esta] vida no son un palacio real? ¿Y a qué palacio real se le impide ser un lugar para practicar la verdad? Por estas razones vino del oeste así.¹⁴⁰ Puesto que «la salvación de los engañados seres emocionales» es [Bodhidharma] en sí, estaba sin alarma ni duda y no tenía miedo. Puesto que «salvar a los engañados seres emocionales» es el universo entero, estaba sin alarma ni duda y no tenía miedo. Abandonó el reino de su padre para siempre, preparó un gran barco, cruzó los mares del sur y llegó al puerto de Kosshu.¹⁴¹ Allí debía de haber habido una gran tripulación y muchos monjes [que servían al maestro] con toalla y jarra, pero los historiadores no documentaron esto. Cuando [el maestro] desembarcó, nadie sabía quién era. Era el vigésimo primer día del noveno mes lunar en el octavo año de la era Futsu¹⁴² durante la dinastía Liang.¹⁴³ El gobernador del distrito Kosshu, que era llamado Shogo, recibió al maestro manifestando las maneras propias de un anfitrión. Entonces debidamente escribió una carta avisando al emperador Bu,¹⁴⁴ pues Shogo era diligente en el cumplimiento de sus deberes. Al leer la misiva, el emperador Bu quedó encantado y envió a un mensajero con un edicto imperial invitando [al maestro] a visitarle. Era entonces el primer día del décimo mes lunar del mismo año.

[188] Cuando el Primer Patriarca llegó a la ciudad de Kinryo¹⁴⁵ y se encontró con el emperador Bu [de la dinastía] Liang, el emperador le preguntó: «Sería imposible enumerar todos los templos construidos, todos los sutras copiados y todos los monjes liberados desde que asumí el trono. ¿Qué mérito he adquirido?».

El maestro dijo: «Ningún mérito en absoluto».

El emperador dijo: «¿Por qué no hay ningún mérito?».

El maestro dijo: «Estas cosas solo son los efectos triviales de los seres humanos y los dioses, y la causa de lo superfluo. Son como las sombras que siguen a la forma: aunque existen, no son la cosa real».

El emperador dijo: «¿Cuál es el verdadero mérito?».

El maestro dijo: «La pura sabiduría siendo sutilmente omniabarcante; el cuerpo estando de manera natural vacío y tranquilo. La virtud así no es buscada por lo mundano».

El emperador volvió a preguntar: «¿Cuál es la verdad suprema entre las verdades sagradas?».

El maestro dijo: «[Aquello] que es manifiestamente evidente y [está] sin nada sagrado».

El emperador dijo: «¿Quién es la persona que está frente a mí?».

El maestro dijo: «No lo sé».

El emperador no comprendió. El maestro sabía que no era el momento adecuado.¹⁴⁶

De este modo, en aquel décimo noveno día del décimo mes lunar, [el maestro] se marchó tranquilamente, viajando hacia el norte por el río [Yang-zi]. En el trigésimo tercer día del décimo primer mes del mismo año, llegó a Rakuyo.¹⁴⁷ Aceptó el alojamiento provisional de Shorinji en la montaña Suzan, donde se sentó de cara al muro en silencio durante todo el día. Pero el gobernante de la dinastía Wei¹⁴⁸ era también demasiado inepto para reconocer [al maestro] y ni siquiera sabía que esto era un motivo de vergüenza. El maestro era de la casta *kṣatriya* del sur de la India: había sido el príncipe coronado de una gran nación. Hacía tiempo que se había familiarizado con las maneras de un palacio real en una gran nación. En las costumbres vulgares de un país pequeño había hábitos y visiones que podían ser vergonzosos para el príncipe de una gran nación, pero la mente del Primer Patriarca no se movió: no abandonó el país y no abandonó a la gente. En aquel momento, no evitó ni detestó las calumnias de Bodhiruci¹⁴⁹ y, [respecto a] la perversa mente del profesor de los preceptos Kozu,¹⁵⁰ no [consideró] que mereciera resentimiento ni prestarle atención. A pesar de la abundancia de tal virtud, la gente de las Tierras del Este le consideraba igual a los simples eruditos comunes del Tripiṭaka¹⁵¹ y a los profesores de los sutras y los comentarios. Esto era extremadamente tonto; [le consideraban así] porque eran gente trivial. Algunos pensaban que [el maestro] estaba proclamando un linaje particular del Dharma llamado «secta Zen» y que los dichos de otros profesores –profesores de los comentarios y similares– podrían alcanzar al Dharma correcto del Primer Patriarca. Eran sabandijas que alteraban y ensuciaban el Dharma

del Buddha. El Primer Patriarca era el vigésimo octavo legítimo sucesor desde el Buddha Śākyamuni. Abandonó el gran reino de su padre para rescatar a los seres vivos de las Tierras del Este: ¿los hombros de quién podrían acercarse a los suyos? Si el Primer Patriarca no hubiera venido del oeste, ¿cómo podrían haber visto y escuchado el Dharma correcto del Buddha los seres vivos de las Tierras del Este? Solo se habrían preocupado en vano por las arenas y piedras que son los nombres y las formas. Incluso aquellos que se han vestido con pieles y han llevado cuernos en su cabeza en una tierra remota y lejana como la nuestra se han vuelto ahora capaces de escuchar nuestra plenitud del verdadero Dharma. Ahora, incluso los campesinos y los labradores, la gente vieja de campo y los niños de los pueblos ven y escuchan. Debido por completo al mantenimiento del maestro ancestral de la práctica, al cruzar los mares, hemos sido salvados. El ambiente natural de la India era vastamente superior al de China, y también había grandes diferencias en lo correcto e incorrecto de las costumbres locales. [China] no era un lugar al que iría un gran santo que hubiera recibido y mantenido el tesoro del Dharma, a menos que fuera un hombre de gran benevolencia y gran resistencia. Un lugar adecuado para la práctica, donde [el maestro] pudiera vivir, no existía, y la gente que pudiera conocer a una persona era poca. Así que colgó su bastón de viaje en la montaña Suzan por un periodo de nueve años. La gente le llamaba «el brahmán que mira al muro». Los historiadores registraron su nombre en las listas de aquellos que aprendían la meditación zen, pero no era así. El tesoro del verdadero ojo del Dharma transmitido de *buddha a buddha* y de legítimo sucesor a legítimo sucesor era simplemente el maestro ancestral solo.

[193] El *Rinkanroku*¹⁵² de Sekimon¹⁵³ 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 practicaba la meditación zen—. Durante un largo tiempo nadie podía comprender el motivo de aquel [sentarse], y por ello vieron a Bodhidharma como practicando la meditación zen.

Ahora, [la práctica de] *dhyāna*¹⁵⁴ es solo una entre las muchas formas de conducta: ¿cómo podría ser todo lo que había para el Santo? Sin embargo, debido a esta [práctica], la gente de aquel tiempo que hacía crónicas lo inscribió posteriormente entre aquellos que aprendían 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–. Cuando el emperador Bu [de la dinastía Liang] se encontró por primera vez con Bodhidharma, le preguntó de inmediato: «¿Cuál es la suprema verdad sagrada?». [El maestro] contestó: «[Aquello] que es manifiestamente evidente y [está] sin nada sagrado». [El emperador] continuó diciendo: «¿Quién es la persona que está frente a mí?». Entonces [el maestro] dijo: «No lo sé». Si Bodhidharma no hubiera conocido el lenguaje de la región, ¿cómo podría haber tenido lugar [su conversación] como lo hizo en aquel momento?

[195] Así, es evidente que [el maestro] fue del reino de Liang al reino de Wei. Pasó por¹⁵⁵ la montaña Suzan y dejó descansar su bastón en el [templo] Shorin. Se sentó en la quietud de cara al muro, pero no estaba aprendiendo la meditación zen. A pesar de no haber llevado con él un solo sutra o texto, era la verdadera autoridad que había traído la transmisión del Dharma correcto. Los cronistas, sin embargo, sin estar clarificados, lo inscribieron en secciones sobre el aprendizaje de la meditación zen –esto fue extremadamente torpe y deplorable–. Mientras [el maestro] continuaba así practicando¹⁵⁶ en la montaña Suzan, había perros que ladraban al gran antepasado:¹⁵⁷ eran lamentables y extremadamente ignorantes. ¿Cómo podría alguien que tuviera un corazón dar poca importancia a la compasiva benevolencia [del maestro]? ¿Cómo podría alguien que tuviera un corazón no esperar devolver esta benevolencia? Hay mucha gente que ni siquiera olvida la benevolencia mundana, pero la valora profundamente: a estos se los llama seres humanos. La gran benevolencia del maestro ancestral es más grande incluso que [la benevolencia de] un padre y una madre –de modo que no compares

el amor compasivo del maestro ancestral ni siquiera con [el de] un padre por un hijo—. Cuando consideramos nuestra propia humilde posición, podemos estar alarmados y asustados. Estamos más allá de la visión de las tierras civilizadas. No nacimos en el centro de la civilización.¹⁵⁸ No conocemos a ningún santo. No hemos visto a ningún sabio. Ninguna persona entre nosotros ha ascendido jamás más allá del mundo celestial. La mente de la gente es absolutamente ignorante. Desde el origen [de Japón], ninguna persona ha edificado a la gente común: no oímos hablar de ningún periodo en el que la nación se purificara. Esto se debe a que nadie sabe qué es puro y qué es impuro. Somos así porque ignoramos la sustancia y los detalles de las dos esferas de poder¹⁵⁹ y los tres elementos:¹⁶⁰ ¿cuánto menos podríamos conocer el ascenso y la caída de los cinco elementos?¹⁶¹ Esta ignorancia reside en la ceguera hacia los fenómenos [que se encuentran] ante nuestros propios ojos. Y estamos ciegos porque no conocemos los sutras ni los textos y porque no hay ningún profesor de los sutras ni de los textos. Que no haya tal profesor significa que nadie sabe cuántas decenas de volúmenes hay en «este sutra», nadie sabe cuántos cientos de poemas y cuántos miles de dichos hay en «este sutra»: solo leemos el aspecto aclaratorio de las frases, sin conocer los miles de poemas y las decenas de miles de dichos. Una vez que conocemos los sutras ancestrales y leemos los textos ancestrales, tenemos entonces la voluntad para venerar a los antiguos. Cuando tenemos la voluntad para venerar a los antiguos, los sutras ancestrales llegan al presente y se manifiestan ante nosotros. Los fundadores de la dinastía Han¹⁶² y la dinastía Wei¹⁶³ fueron emperadores que clarificaron los poemas dichos por fenómenos astrológicos y que interpretaron los dichos de las formas geológicas. Cuando clarificamos sutras como estos, hemos obtenido algo de clarificación de los tres elementos. La gente común [de Japón], sin haberse sometido al dominio de tales nobles gobernantes, no sabe lo que es aprender a servir a un gobernante o lo que es servir a un padre, y por ello somos lamentables incluso como súbditos de un soberano y [somos] lamentables incluso como miembros de una familia. Como partidarios o como hijos,¹⁶⁴ dejamos pasar [valiosas] gemas de treinta centímetros y dejamos pasar [incalculables] minutos de tiempo. No hay ninguna persona [japonesa] que, habiendo nacido en un linaje así, abandone un cargo nacional importante; incluso nos aferramos a triviales

posiciones oficiales. Así es como es en una época corrupta; en una época de pureza, [tales cosas] casi nunca son vistas u oídas. Viviendo en una tierra remota como esta y poseyendo modestos cuerpos y vidas como estos, si tuviéramos la oportunidad de escuchar nuestra plenitud del Dharma correcto del Tathāgata, ¿cómo podríamos tener alguna duda acerca de perder estos modestos cuerpos y vidas por el camino? Habiéndonos aferrado a ellos, ¿con qué propósito podríamos renunciar a ellos más tarde? Incluso aunque [nuestros cuerpos y vidas] fueran pesados y sabios, no deberíamos darlos de mala gana al Dharma. Cuánto menos [deberíamos dar de mala gana] los cuerpos y las vidas que son míseros y ruines. Aunque sean míseros y ruines, cuando de buena gana renunciamos a ellos por la verdad y por el Dharma, pueden ser más nobles que los dioses más elevados y más nobles que los reyes [que giran] la rueda. En resumen, pueden ser más nobles que todos los dioses celestiales y las deidades terrenales y todos los seres vivos del triple mundo. Sin embargo, el Primer Patriarca era el tercer hijo del rey de Koshi del sur de la India. Para empezar, era un vástago del linaje imperial de la India: un príncipe de la corona. Su nobleza y venerabilidad eran tales que [la gente] de una nación remota de las Tierras del Este nunca llegó a conocer jamás las formas de conducta por las cuales debía servirle: no había incienso, no había flores, su asiento y su esterilla eran muy pequeños, los edificios del templo eran inadecuados. Cuánto peor hubiera sido en nuestro país, una isla remota de acantilados escarpados. ¿Cómo podríamos conocer las formas por las cuales se venera al príncipe de una gran nación? Incluso si las imitáramos, serían demasiado intrincadas para que las comprendiéramos: podría haber formas distintas para los señores y para el emperador, y cortesías grandes y pequeñas, pero no seríamos capaces de saber la diferencia. Cuando no sabemos cómo de alto o de bajo estamos, no mantenemos el sí mismo ni nos apoyamos en él. Cuando no estamos manteniendo el sí mismo ni nos estamos apoyando en él, la cosa más importante de clarificar es cómo de alto o de bajo estamos.

[202] El Primer Patriarca era el vigésimo octavo sucesor del Dharma de Śākyamuni. Cuanto más tiempo permanecía en el estado de la verdad, se volvía más pesado. Que incluso un gran y sumamente venerable santo como

este, siguiendo las instrucciones de su maestro, no escatimara su cuerpo y vida, fue con el fin de «transmitir el Dharma» y con el fin de «salvar a los vivos». En China, antes de que el Primer Patriarca viniera del oeste, nadie había visto a un discípulo del Buddha que hubiera recibido la transmisión de uno-a-uno de legítimo sucesor a legítimo sucesor, ningún patriarca había dado la transmisión cara-a-cara de legítimo sucesor a legítimo sucesor y ningún encuentro con *buddha* había tenido lugar jamás. Además, después de ese momento, nunca vinieron del oeste otros [patriarcas] que no fueran los descendientes lejanos del Primer Patriarca. La aparición de una flor de *udumbara* es un asunto sencillo: uno puede contar los años y los meses de espera [para que ello suceda].¹⁶⁵ La venida del oeste del Primer Patriarca nunca volverá a suceder. Sin embargo, incluso las personas que se llaman a sí mismas descendientes lejanos del Primer Patriarca –intoxicados [como] el gran necio del reino de So¹⁶⁶ y sin conocer jamás la diferencia entre una joya y una piedra– han pensado que los profesores de los sutras y los profesores de los comentarios pueden compararse hombro con hombro con [el Primer Patriarca]. Esto se debe al pequeño conocimiento y el escaso entendimiento. Las personas que carecen de las semillas correctas del *prajñā* acumulado durante mucho tiempo no llegan a ser los descendientes lejanos de la verdad del Patriarca: deberíamos compadecernos por aquellos que han deambulado inútilmente perdidos por el camino equivocado de los nombres y las formas. Incluso después de la era Futsu de la dinastía Liang¹⁶⁷ hubo algunos que fueron a la India. ¿Para qué sirvió aquello? Fue la tontería más grande. Dirigidos por el mal karma, deambularon por mal camino en tierras extranjeras; a cada paso avanzaban por el camino equivocado de insultar al Dharma; a cada paso huían de la tierra de su padre. ¿Qué podrían ganar yendo a la India? Solo penurias y privaciones en las montañas y las aguas. No estudiaron el principio de que los Cielos del Oeste habían venido al este y no clarificaron el avance hacia el este del Dharma del Buddha, y por eso perdieron inútilmente su camino en la India. Tienen reputación de [ser] buscadores del Dharma del Buddha, pero no tenían ninguna voluntad para la verdad con la cual buscar el Dharma del Buddha, y por eso no se encontraron con un verdadero maestro ni siquiera en la India. Tan solo infructuosamente se encontraron con los profesores de los sutras y los profesores de los

comentarios. El motivo [de ello] es que no tenían el estado correcto de la mente con el cual buscar el Dharma correcto, y por eso –incluso aunque los auténticos maestros aún estuvieran presentes en la India– aquellos [viajeros] no consiguieron poner sus manos sobre el Dharma auténtico. Algunos que fueron a la India reivindicaron haberse encontrado con verdaderos profesores, [pero] jamás se escuchó una mención de quiénes eran esos profesores. Si se hubieran encontrado con verdaderos profesores, de manera natural hubieran mencionado algunos nombres. No hubo ningún [encuentro] y por eso no ha habido ninguna mención.

[205] Además, desde que el maestro ancestral vino del oeste, ha habido también muchos monjes en China que han continuado basándose en la comprensión de los sutras y los comentarios, y por eso no han conseguido investigar el Dharma auténtico. Abren y leen los sutras y los comentarios pero están ciegos al significado de los sutras y los comentarios. Esta oscura conducta se debe no solo a la influencia kármica de la conducta de hoy, sino también a la mala influencia kármica de las vidas pasadas. Si, en esta vida, finalmente no escuchan los verdaderos secretos de la enseñanza del Tathāgata, y no se encuentran con el verdadero Dharma del Tathāgata, y no están iluminados por la transmisión cara-a-cara, y no utilizan la mente búdica del Tathāgata, y no aprenden las costumbres comunes de los *buddhas*, entonces sus vidas deben ser tristes. Durante las dinastías Sui, Tang y Song,¹⁶⁸ la gente así abundaba. Solo las personas que poseen las semillas del *prajñā* acumulado durante mucho tiempo han llegado a ser los descendientes lejanos del maestro ancestral –algunos penetrando en la puerta de la iniciación sin expectativa y otros liberándose de contar arena,¹⁶⁹ pero todos teniendo inteligencia, hazañas superiores [en su haber] y las semillas correctas de una persona verdadera–. La multitud ignorante ha continuado morando durante años únicamente en las chozas de paja de los sutras y los comentarios. Siendo esto así, ni [siquiera el Primer Patriarca] afirmó que no retrocedería ante tales graves dificultades. Incluso si hoy, mientras admiramos la actitud profunda del Primer Patriarca al venir del oeste, escatimamos los apuestos sacos de piel que somos, ¿de qué servirá eso al final?

[207] El Maestro Zen Kyogen¹⁷⁰ dijo:

*Haciendo cien cálculos y mil planes solo por el bien de
[nuestro propio] cuerpo,
olvidamos que el cuerpo se convertirá en polvo en una tumba.
Nunca digas que los canosos¹⁷¹ no dicen palabras:
justamente son la gente que nos habla del inframundo.*

Así que aunque hagamos cientos de cálculos y miles de planes para escatimar [el cuerpo], al final, sin embargo, [este] se convertirá en una pila de polvo en una tumba. Todavía peor es estar al servicio del rey y los ciudadanos de una pequeña nación, correteando infructuosamente al este y al oeste, y allí dentro estar haciendo sufrir innumerables penurias a los cuerpos y las mentes. Aquellos que dan poca importancia a sus propios cuerpos y vidas debido a un sentido de lealtad parecen [ser] incapaces de olvidar la costumbre del suicidio ritual que sigue a la muerte de un señor. El camino que deben seguir aquellos impulsados por [tal] obligación es solamente de nubes negras y brumas. Desde los tiempos antiguos, mucha gente ha sido utilizada por pequeños vasallos, y por tanto han tirado sus cuerpos y vidas en el mundo de la gente común. Estos eran cuerpos humanos que deberían haberse valorado, puesto que podrían haber sido los recipientes del estado de la verdad. Ahora que nos hemos encontrado con el Dharma correcto, deberíamos aprender el Dharma correcto en la práctica, incluso si ello quiere decir tirar cuerpos y vidas tan incontables como las arenas del Ganges. ¿Por qué merece [más] la pena renunciar al cuerpo y la vida, por alguna inútil pequeña persona o por el extenso, grande, profundo y eterno Dharma del Buddha? No puede haber ninguna causa para vacilar entre el avance y el retroceso, ni para el sabio ni para el inepto. Deberíamos considerar tranquilamente que antes de que el Dharma correcto se haya extendido por el mundo, aunque las personas quieran abandonar sus cuerpos y sus vidas por el Dharma correcto, no pueden hacerlo: podrían deseosamente querer estar en nuestro lugar hoy, encontrándose con el Dharma correcto. Si habiéndonos encontrado con el Dharma correcto, no abandonáramos el cuerpo y la vida, habríamos provocado el estar avergonzados de nosotros mismos: si alguna

vez estuviéramos avergonzados de algo, tendríamos que avergonzarnos de este hecho. Así que el modo de devolver la gran benevolencia del maestro ancestral es con la conducta y cumplimiento de un día. No tengas en consideración tu propio cuerpo y tu vida. No te adhieras al amor, que es más tonto que aquello de los pájaros y las bestias: incluso si sientes amor y apego, no permanecerá contigo durante largos años. No te quedes satisfecho por depender de la situación familiar, la cual es igual que la basura: incluso si te quedas satisfecho con esta, al final no disfrutarás de una vida tranquila. Los patriarcas budistas de edad eran sabios: todos abandonaron los siete tesoros y miles de hijos; rápidamente renunciaron a palacios preciosos y edificios lacados de rojo, viéndolos iguales que a escupitajos y lágrimas o viéndolos iguales que a porquería y tierra. Esta es la manera por la cual los patriarcas budistas del pasado siempre han reconocido la benevolencia y han devuelto la benevolencia de los patriarcas budistas del pasado. Incluso el gorrión enfermo no olvidó la ayuda que había recibido y pudo devolver la ayuda con [el obsequio de los] tres anillos de la oficina pública.¹⁷² Incluso la afligida tortuga no olvidó la ayuda que había recibido y pudo devolverla con el sello de la oficina de Yofu.¹⁷³ Qué triste sería, teniendo rostros humanos, ser más ignorantes que los animales. Nuestro encuentro con el Buddha y [nuestra] escucha del Dharma en el presente son la benevolencia que han venido de la conducta y cumplimiento de cada patriarca budista. Si los patriarcas budistas no hubieran pasado por la transmisión de uno-a-uno, ¿cómo podría haber llegado hasta hoy? Deberíamos devolver la benevolencia contenida en una sola frase. Deberíamos devolver la benevolencia contenida incluso en un solo *dharma*. ¿Cómo podríamos entonces no devolver nuestra deuda de gratitud con la gran bendición del tesoro del verdadero ojo del Dharma, el supremo gran método? Deberíamos anhelar renunciar, en un solo día, a los cuerpos y las vidas tan incontables como las arenas del Ganges. Por el cuerpo muerto que hemos abandonado por el bien del Dharma, nosotros mismos regresaremos época tras época para hacer postraciones y realizar ofrendas; y será venerado, honrado, custodiado y elogiado por todos los dioses y los dragones –pues la verdad [del abandono del cuerpo por el Dharma] es inexorable–. Se han escuchado rumores durante mucho tiempo, desde la India en el oeste, de la costumbre de los brahmanes de vender cráneos y comprar

cráneos: honran la gran virtud en el cráneo y los huesos de una persona que ha escuchado la Ley. Si no abandonamos el cuerpo y la vida por la verdad, no lograremos el mérito de escuchar el Dharma. Si escuchamos el Dharma sin considerar el cuerpo y la vida, ese escuchar el Dharma se realizará, y este mismo cráneo merecerá ser honrado. Los cráneos que no abandonemos hoy por la verdad, algún día yacerán abandonados en los campos decolorándose al sol, pero ¿quién les hará postraciones? ¿Quién querría venderlos o comprarlos? Podríamos mirar atrás arrepentidos por el espíritu [que mostramos] hoy. Hay ejemplos del demonio que golpeaba sus antiguos huesos, y del dios que se postraba ante sus antiguos huesos.¹⁷⁴ Cuando pensamos en el momento en el que nos convertiremos vacuamente en polvo, aquellos que ahora están sin afecto ni apego ganarán reconocimiento en el futuro –la emoción despertada podría ser algo semejante a una lágrima en el ojo de una persona que mira. Utilizando el cráneo que se convertirá vacuamente en polvo, y el cual puede ser aborrecido por la gente, podemos practicar y cumplir afortunadamente el Dharma correcto del Buddha. De modo que nunca temas el frío. Padecer frío nunca ha destruido a una persona. Padecer frío nunca ha destruido la verdad. Solo teme el no instruirte. El no instruirse destruye a una persona y destruye la verdad. El no instruirse puede destruir a una persona y puede destruir la verdad. Nunca temas el calor del verano. El calor del verano nunca ha destruido a una persona. El calor del verano nunca ha destruido la verdad. El no instruirse puede destruir a una persona y puede destruir la verdad. La aceptación de la cebada¹⁷⁵ y la recolección de los helechos¹⁷⁶ son ejemplos excelentes del mundo budista y el mundo secular. No deberíamos ser como los demonios y los animales, con sed de sangre y sed de leche. Un solo día de conducta y cumplimiento es la verdadera práctica de los *buddhas*.

[214] Taiso, el Segundo Patriarca de China,¹⁷⁷ [llamado] Gran Maestro Shoshu Fukaku, era un profesor de noble virtud y un hombre de erudición, adorado tanto por dioses como por demonios y estimado tanto por monjes como por laicos. Vivió durante muchos años entre los ríos Yi y Raku,¹⁷⁸ tiempo durante el cual leyó extensamente varios libros. Era considerado uno de los individuos poco frecuentes del país, [de aquellos] que una persona

no podría encontrarse fácilmente. Debido a su prestigio en el Dharma y al peso de su virtud, un ser místico se le apareció repentinamente y le dijo al patriarca: «Si quieres tomar el fruto [de tus esfuerzos], ¿por qué permaneces aquí? La gran verdad no está lejos. ¡Debes ir al sur!». Al día siguiente padeció un repentino dolor de cabeza, un dolor punzante. Su maestro, el Maestro Zen Kozan Hojo¹⁷⁹ de la montaña Ryumon, en Rakuyo, estaba a punto de curar[le] el dolor cuando una voz del cielo dijo: «Esto es cambiar el cráneo, no es un dolor común». Después, el patriarca le contó al maestro su encuentro con el ser místico. Cuando el maestro miró la parte superior del cráneo [del patriarca], se le habían formado unos bultos como cinco cimas de montaña. [El Maestro Kozan] dijo: «Tu fisionomía es un buen presagio: con seguridad lograrás la realización. La razón por la que el ser místico te dijo que fueras al sur debe de ser que el gran hombre Bodhidharma de Shorinji está destinado a ser tu maestro».

[216] Escuchando este consejo, el patriarca marchó inmediatamente a visitar el pico Shoshitsuho. El ser místico era una deidad guardiana de la verdad que pertenecía a la propia práctica duradera de la verdad [del patriarca]. En aquel momento era diciembre, y el clima era frío. Dicen que fue la noche del noveno día del décimo segundo mes. Incluso aunque no hubiera habido una gran nevada, podemos imaginar que un pico elevado en el interior de las montañas, en una noche de invierno, no era lugar para que un hombre estuviera de pie en el suelo al otro lado de una ventana: debía de haber hecho un tiempo terrible en aquella época del año, [lo suficientemente frío] para romper las uniones del bambú. Sin embargo, con una gran nevada cubriendo la tierra, ocultando las montañas y sumergiendo los picos, [Taiso Eka] abrió un camino a través de la nieve —¿cómo de duro deberíamos suponer que fue?—. Finalmente llegó a la habitación del patriarca, pero no se le permitió entrar. [El patriarca] parecía no fijarse en él. Aquella noche no durmió, no se sentó y no descansó. Se mantuvo de pie firme, inmóvil, y esperó al amanecer. La nieve de la noche caía sin compasión, acumulándose gradualmente y cubriéndole hasta la cintura, mientras las lágrimas que le caían se congelaban de una en una. Viendo las lágrimas, derramó más lágrimas; reflexionó sobre él y reflexionó sobre él mismo una y otra vez. Pensó para sí: «Cuando la

gente del pasado buscaba la verdad, rompía sus propios huesos para sacar la médula,¹⁸⁰ extraía su propia sangre para salvar a otros de la inanición,¹⁸¹ extendía su propio cabello sobre el barro¹⁸² y se tiraba por acantilados para dar de comer a los tigres.¹⁸³ Incluso los antiguos eran así, y ¿quién soy yo?». Tal y como pensaba tales pensamientos, su voluntad se volvía cada vez más energética. Los estudiantes de épocas posteriores tampoco deberían olvidar lo que dice aquí: «Incluso los antiguos eran así, y ¿quién soy yo?». Cuando esto se olvida, incluso por un momento, hay eternos *kalpas* de depresión. A medida que [Taiso Eka] pensaba así para sí mismo, su determinación para buscar el Dharma y para buscar el estado de la verdad solo se hacía más profunda —quizás fuera así porque no veía el medio de la pureza como un medio—.¹⁸⁴ Imaginar como qué fue aquella noche, mientras se acercaba el amanecer, es suficiente para reventar la vesícula de uno. El pelo en la carne de uno simplemente se eriza con el frío y el miedo. Al amanecer, el Primer Patriarca se apiadó de él y le preguntó: «¿Qué quieres, permaneciendo ahí de pie en la nieve durante tanto tiempo?». Así interrogado, [con] sus lágrimas de tristeza cayendo siempre con gran intensidad, el Segundo Patriarca dijo: «Solamente te ruego, maestro, que por compasión abras la puerta al néctar y salves extensamente a todos los seres». Cuando [Taiso Eka] hubo hablado así, el Primer Patriarca dijo: «El supremo y maravilloso estado de la verdad de los *buddhas* es perseverar durante vastos *kalpas* para ser capaz de practicar lo que es difícil de practicar y resistir lo que está más allá de la resistencia. ¿Cómo puede uno esperar buscar el verdadero vehículo con la pequeña virtud y la pequeña sabiduría, y con una mente trivial y presuntuosa? Sería un esfuerzo inútil y una penuria». Mientras [le] escuchaba, el Segundo Patriarca se erguía y se animaba. En secreto tomó una espada afilada y se cortó el brazo izquierdo. Al colocarlo ante el maestro, el Primer Patriarca pudo ver que el Segundo Patriarca era un recipiente del Dharma. Así que dijo: «Cuando al principio los *buddhas* buscaban la verdad, olvidaban sus propios cuerpos por el bien del Dharma. Ahora te has cortado el brazo ante mí. En tu búsqueda también hay algo bueno».

[220] Desde este momento en adelante penetró en el santuario interior [del maestro]. Sirvió y asistió [al maestro] durante ocho años, a lo largo de miles

de miríadas de esfuerzos: era verdaderamente una gran roca bajo los seres humanos y los dioses, y un gran maestro guía de seres humanos y dioses. Un esfuerzo así no se escuchaba ni siquiera en los Cielos del Oeste: sucedió por primera vez en las Tierras del Este. Aprendemos el rostro iluminándose con una sonrisa del [santo] ancestral,¹⁸⁵ pero aprendemos el logro de la médula bajo [este] patriarca.¹⁸⁶ Reflexionemos tranquilamente: no importa cuántos miles de miríadas de primeros patriarcas hayan venido del oeste, si el Segundo Patriarca no hubiera mantenido la práctica, no podría haber hoy satisfacción [alguna] al aprender ni manejo [alguno] del gran asunto. Ahora que nos hemos convertido hoy en gente que ve y escucha el Dharma correcto, deberíamos indefectiblemente devolver nuestra deuda de gratitud al patriarca. Los métodos extraños de la devolución [de nuestra deuda de gratitud] no servirán: los cuerpos y las vidas no son suficientes, y las naciones y las ciudades no son importantes. Las naciones y las ciudades pueden ser saqueadas por otros, y legadas a parientes y niños. Los cuerpos y las vidas pueden entregarse a lo impermanente; pueden encomendarse a un señor o confiarse a falsas vías. Por tanto, pretender devolver nuestra gratitud por tales medios no es el modo. Simplemente mantener la práctica día a día: solo este es el modo correcto de devolver nuestra gratitud. Aquí lo principal es mantener la práctica de manera que la vida de cada día no sea negada y no sea malgastada en búsquedas personales. ¿Por qué motivo? [Porque] esta vida nuestra es una bendición que quedó del mantenimiento pasado de la práctica; es un gran apoyo otorgado por el mantenimiento de la práctica, el cual deberíamos apresurarnos en devolver. Qué lamentable, qué vergonzoso sería convertir los esqueletos, cuyas vidas se hubieran realizado a través de una parte de la virtud del mantenimiento de la práctica de los patriarcas budistas, en los inútiles juguetes de esposas y niños, para abandonarlos a la insignificancia de esposas y niños, sin arrepentirse de incumplir [los preceptos] y degradar [la pura conducta]. Es debido a la equivocación y a la locura el que [la gente] entregue su cuerpo y su vida a los demonios¹⁸⁷ de la fama y el provecho. La fama y el provecho son el único gran enemigo. Si les damos peso a la fama y el provecho, deberíamos valorar realmente la fama y el provecho. Valorar realmente la fama y el provecho significa nunca confiar la fama y el provecho al cuerpo y la vida que podrían convertirse en un patriarca budista, y así

hacer que se destruyan. El aprecio a las esposas, hijos y parientes también debería ser así. No estudies la fama y el provecho como los fantasmas de un sueño o flores en el vacío:¹⁸⁸ estúdialos tal y como son para los seres vivos. No acumules equivocaciones ni retribución porque hayas dejado de valorar la fama y el provecho. Cuando los ojos correctos de aprender en la práctica inspeccionen ampliamente todas las direcciones, deberían ser así. Incluso una persona mundana que tenga cualquier sentimiento humano, al recibir una limosna de oro, plata o bienes preciosos, devolverá la benevolencia. La amabilidad de las palabras gentiles y una voz gentil alientan, en todos los que tienen un corazón, la buena voluntad para devolver la benevolencia. ¿Qué clase de ser humano podría olvidar alguna vez la gran bendición de ver y escuchar el supremo Dharma correcto del Tathāgata? No olvidar nunca esta [bendición] es en sí un tesoro para toda la vida. Un esqueleto o un cráneo que nunca haya regresado o se haya perdido en este mantenimiento de la práctica tiene tal virtud—en el momento de la vida y en el momento de la muerte igualmente—que merece mantenerse en una estupa de los siete tesoros, y que los seres humanos y los dioses le realicen ofrendas. Habiendo reconocido que tenemos tal deuda enorme de gratitud, deberíamos sin falta, sin dejar que nuestra vida de gota de rocío sobre la hierba caiga en vano, devolver incondicionalmente la virtud monumental [del Segundo Patriarca]. Esto es mantener la práctica. La virtud de este mantenimiento de la práctica ya está presente en nosotros, que mantenemos la práctica como patriarcas o *buddhas*. En conclusión, el Primer Patriarca y el Segundo Patriarca nunca fundaron un templo: estaban liberados del complicado asunto de segar la maleza;¹⁸⁹ y el Tercer Patriarca y el Cuarto Patriarca también eran así. El Quinto Patriarca y el Sexto Patriarca no establecieron sus propios templos; y Seigen¹⁹⁰ y Nangaku¹⁹¹ también eran así.

[225] El Gran Maestro Sekito¹⁹² ató una choza de paja a una gran roca y se sentó sobre la roca en zazen. Estuvo [allí] sin dormir día y noche: no había un momento en el que no estuviera sentado. No descuidaba las diversas tareas. Al mismo tiempo, siempre estaba practicando zazen durante las doce horas.¹⁹³ Que la escuela de Seigen se haya extendido ahora por toda la tierra y esté beneficiando a los seres humanos y los dioses, se debe a la poderosa

firmeza de Sekito a la hora de mantener la práctica. Aquellos [seguidores de] Unmon¹⁹⁴ y Hogen¹⁹⁵ de hoy en día que han clarificado algo son todos los descendientes del Dharma del Gran Maestro Sekito.

[226] El Gran Maestro Daii,¹⁹⁶ el trigésimo primer patriarca, tras encontrarse a la edad de catorce años con el gran maestro que era el Tercer Patriarca,¹⁹⁷ trabajó a su servicio durante nueve años. Habiendo logrado ya las ancestrales costumbres de los patriarcas budistas, reguló la mente¹⁹⁸ y estuvo sin dormir, «sin tocar nunca su espalda una cama», durante un corto periodo de sesenta años. Expandió su influencia entre amigos y enemigos, y su virtud impregnó [los mundos de] los seres humanos y los dioses. Era el Cuarto Patriarca de China.

[227] En el [décimo séptimo] año de Jokan,¹⁹⁹ el emperador Taiso, contemplando desde lejos el gusto por la verdad del maestro, y deseando ver por sí mismo el estilo y el color [del maestro], emitió un edicto para que fuera a la capital. Tres veces en total el maestro ofreció cartas al trono de humildes disculpas, [y] finalmente rechazó [la invitación] alegando problemas de salud. La cuarta vez [el emperador] ordenó a su mensajero: «Si al final no viene, tráeme su cabeza». El mensajero fue a la montaña y [le] advirtió [al maestro] de la orden [del emperador]. Inmediatamente el maestro acercó su cuello a la espada, sin que retrocediera su espíritu ni su rostro. El mensajero se quedó estupefacto por esto. Regresó y promulgó su informe. La admiración del emperador creció aún con más fuerza. Le obsequió [al maestro] con un regalo de seda preciosa y le permitió hacer lo que quisiera.²⁰⁰

[228] En consecuencia, el Maestro Zen que es el Cuarto Patriarca no vio su cuerpo ni su vida como su cuerpo y su vida. La conducta y cumplimiento que mantuvo al no acercarse a reyes ni ministros²⁰¹ es un ejemplo singular que aparece una vez cada mil años. El emperador Taiso era un gobernante justo. Un encuentro con él no podría haber sido aburrido. Sin embargo, deberíamos aprender en la práctica que la conducta y cumplimiento de nuestros ilustres predecesores era así. Incluso como gobernante de los hombres, [el

emperador] admiraba al hombre que acercó su cuello a la espada sin temer perder su cuerpo ni su vida. Este [comportamiento] no estaba sin un motivo: [el maestro] valoraba el tiempo, y se dedicaba exclusivamente a la conducta y cumplimiento. Ofrecer cartas [de rechazo] al trono tres veces es un ejemplo poco visto durante eras. En los presentes tiempos degenerados, hay [muchos monjes] que quieren categóricamente encontrarse con el emperador.²⁰² En el cuarto día del bisiesto noveno mes lunar en el [segundo] año de Eiki,²⁰³ en el reinado del emperador Koso,²⁰⁴ [el maestro] de repente hizo a sus discípulos la siguiente exhortación: «Todos los *dharma*s del universo están completamente liberados. Cada uno debéis recordar esto y extender la influencia de la enseñanza en el futuro». Al acabar de hablar, se sentó en la quietud y murió. Tenía setenta y dos años de edad. Le consagraron en el templo. En el octavo día del cuarto mes lunar del año siguiente, la puerta del santuario se abrió sola, sin ninguna razón [aparente], y la forma [del maestro] pareció estar viva. Después de aquello, sus discípulos no se volvieron a atrever a cerrar la puerta.

[230] Recuerda, «todos los *dharma*s del universo están completamente liberados». Los *dharma*s no están vacíos y los *dharma*s no son otra cosa que los *dharma*s: son *dharma*s que están completamente liberados. Aquí el Cuarto Patriarca tiene su mantenimiento de la práctica antes de entrar en la estupa y tiene su mantenimiento de la práctica mientras está ya en la estupa. Ver y escuchar que los vivos son inevitablemente mortales es la pequeña visión. Ser de la opinión de que los muertos están sin pensamiento ni percepción es el pequeño entendimiento. Al aprender la verdad, no aprendas tal conocimiento superficial ni las pequeñas visiones. Pueden estar entre los vivos aquellos que sean inmortales, y pueden estar entre los muertos aquellos que tengan pensamiento y percepción.

[231] El Gran Maestro Gensha Shuitsu²⁰⁵ de Fuzhou²⁰⁶ tenía el nombre del Dharma Shibi. Era del condado de Binken, en Fuzhou. Su apellido era Sha. Desde su infancia le gustaba pescar. Navegaba en una barca pequeña por el río Nantai y se llevaba bien con los pescadores. Al comienzo de la era Kantsu²⁰⁷ de la dinastía Tang, cuando apenas tenía unos treinta años de

edad, deseó repentinamente dejar el [mundo] del polvo. Abandonando de inmediato su barca de pesca, se entregó a la orden del Maestro Zen Reikun²⁰⁸ de la montaña Fuyozan y se despojó de su cabello. Recibió la ordenación completa del profesor de los preceptos Dogen de Kaigenji, en Yoshō.²⁰⁹ Con ropas remendadas y zapatos de paja, y con apenas comida suficiente para mantenerse, se sentaba siempre en la quietud durante todo el día. Todos los monjes pensaban que era peculiar. Desde el principio mantenía buenas relaciones en esa orden del Dharma con Seppo Gison;²¹⁰ su cercanía era como aquella entre maestro y discípulo. Seppo llamó «*dhūta*»²¹¹ a la dura práctica [de Gensha]. Un día Seppo preguntó: «¿Cuál es la sustancia de Bi del *dhūta*?». El maestro respondió: «Al final simplemente no puedo ser engañado por otros». Otro día Seppo le volvió a llamar y dijo: «Bi del *dhūta*, ¿por qué no vas a explorar?». ²¹² El maestro dijo: «Bodhidharma no vino a las Tierras del Este. El Segundo Patriarca no fue a los Cielos del Oeste». Seppo aprobó esto.²¹³ Finalmente [Gensha] subió la montaña Zokotsuzan,²¹⁴ y él y el maestro aunaron sus esfuerzos para unir y construir [un humilde templo], donde un grupo de individuos profundos se juntaron. El maestro [Seppo] les permitió entrar en su habitación y tomar sus conclusiones sin importar si era el amanecer o el anochecer. Si, entre los estudiantes de lo profundo que llegaban de todas las direcciones había alguno que tenía un problema sin resolver, inevitablemente se dirigía al maestro y solicitaba su enseñanza. En tales casos, el Maestro Seppo decía: «¡Pregúntale a Bi del *dhūta*!». El Maestro [Gensha], en su benevolencia, se aplicaba debidamente en la tarea sin descanso. Tal comportamiento habría sido imposible si no fuera por su excepcional conducta y cumplimiento. Su conducta y cumplimiento de «sentarse en la quietud durante todo el día» es un ejemplo poco visto de conducta y cumplimiento. Hay muchos que corren en vano tras los sonidos y las formas, pero poca gente que practica el «sentarse en la quietud durante todo el día». Ahora, como estudiantes de épocas posteriores, y temiendo que el tiempo se esté acabando, deberíamos practicar el «sentarnos en la quietud durante todo el día».

[234] El Maestro Chokei Eryō²¹⁵ era un venerable patriarca en la orden de Seppo. Yendo y viniendo de Seppo a Gensha, aprendió en la práctica durante

un corto periodo de veintinueve años. En aquellos años y meses se sentó en veinte cojines redondos. La gente de hoy a quien le gusta [hacer] zazen cita a Chokei como un discípulo excelente de un anciano adorable —muchos lo adoran, pero pocos se igualan a él. Sus treinta años de esfuerzo, por tanto, no fueron en vano: una vez, mientras estaba enrollando una persiana de caña, repentinamente realizó el estado de la gran realización. En treinta años nunca regresó a su país natal, nunca visitó a sus parientes y nunca charló con aquellos [que estaban] a cada uno de sus costados: simplemente dirigió su esfuerzo con determinación.²¹⁶ El mantenimiento de la práctica del maestro duró treinta años. Durante treinta años, vio sus dudas e indecisiones como dudas e indecisiones: debería ser llamado uno de firmes hazañas intensas y debería ser llamado uno de grandes cualidades. Las noticias de [tal] firmeza de resolución se escuchan «a veces siguiendo los sutras». Si deseamos lo que deberíamos desear y nos avergonzamos de lo que deberíamos avergonzarnos, entonces podemos encontrarnos con Chokei. Hablando con honestidad, solo debido a que [las personas] carecen de la voluntad para la verdad y carecen de la habilidad para regular su conducta, permanecen inútilmente ligadas a la fama y el provecho.

[235] El Maestro Zen Daien²¹⁷ de la montaña Daiizan, después de recibir la confirmación de Hyakujo, fue directamente a las escarpadas y lejanas pendientes de la montaña Isan y, haciéndose amigo de los pájaros y las bestias, construyó [una choza de] paja y continuó su instrucción. Nunca se encogió por el viento ni la nieve. Las pequeñas castañas le servían de alimento. No había [allí] edificios del templo ni provisiones. Aun así, [allí] estuvo manifestando su conducta y cumplimiento durante cuarenta años. Más tarde, al hacerse célebre por todo el país, el templo trajo a dragones y elefantes que caminaban hacia él. Incluso aunque quieras establecer un lugar para la pura conducta,²¹⁸ no pongas en movimiento tus sentimientos humanos: simplemente sé firme en tu conducta y cumplimiento del Dharma del Buddha. Un lugar donde haya instrucción pero no edificios es un lugar de la práctica de *buddhas* eternos. Hemos escuchado desde lejos rumores sobre la práctica hecha en campo abierto o bajo un árbol. Estos lugares se han convertido para siempre en santuarios.²¹⁹ Si un lugar contiene la conducta y cumplimiento de

una sola persona, se transmitirá como el lugar de la práctica de los *buddhas*. Nunca deberíamos desaprovecharnos, como la gente ignorante de una época degenerada, en la fútil construcción de edificios. Los patriarcas budistas nunca desearon edificios. Aquellos que todavía no han clarificado sus propios ojos y a pesar de todo construyen en vano salas del templo y edificios no realizan en absoluto las ofrendas de edificios budistas a los *buddhas*: están construyendo sus propias guaridas de fama y provecho.

[238] Deberíamos imaginar tranquilamente la conducta y cumplimiento en la montaña Isan en aquellos días antiguos. «Imaginar» quiere decir pensar cómo sería para nosotros ahora el estar viviendo en la montaña Isan: en la profunda noche, el sonido de la lluvia tendría tal fuerza que podría no solo cortar el musgo sino incluso taladrar las rocas. En una nevada noche de invierno, los pájaros y los animales salvajes serían pocos y [estarían] distantes entre sí; ¿cuánto menos podría conocernos el humo de las chimeneas humanas? Fue una existencia vigorosa que no podría haber sido así sin la conducta y cumplimiento en la cual [el Maestro Isan] pensó ligeramente sobre su propia vida y le dio peso al Dharma. No tenía prisa por segar la maleza; no se atareó con el trabajo de la construcción: solamente se instruyó en la conducta y cumplimiento y se esforzó en buscar el estado de la verdad.²²⁰ Es lamentable que un auténtico patriarca que había recibido y mantenido el Dharma correcto fuera afligido en las montañas por escarpadas y rocosas penurias. Dicen que la montaña Isan tiene estanques y arroyos, así que el hielo y la bruma debían de haber sido espesos. Fue una vida de reclusión más allá de la resistencia de un ser humano. Sin embargo, es evidente que su estado budista de la verdad y la profunda soledad se fundieron en una realidad – vemos y escuchamos las expresiones de la verdad que practicó y cumplió en este estado–. No deberíamos escuchar [aquellas expresiones que estén] en una postura indiferente. Al mismo tiempo, la conducta y cumplimiento no reconoce la deuda de gratitud que debemos esforzarnos en devolver. Siendo esto así, incluso si escucháramos con indiferencia, al imaginarnos la montaña Isan de aquellos días como si estuviera ante nuestros ojos en el presente, ¿cómo podría cualquier estudiante humano con corazón de épocas posteriores no emocionarse? A través del poder del *bodhi* y la influencia

enseñante de esta conducta y cumplimiento en la montaña Isan, la rueda del viento²²¹ no se mueve, el mundo no está quebrado, los palacios de los dioses están tranquilos y las naciones humanas están protegidas. Incluso para aquellos que no sean los descendientes lejanos de Isan, Isan puede ser un patriarca ancestral. Después, Kyozan²²² fue allí y le sirvió. Kyozan mismo había sido, en la orden del difunto maestro Hyakujo,²²³ un Śāriputra²²⁴ con un centenar de respuestas por cada diez preguntas. A pesar de todo, esperó a Isan, pasando tres años más de esfuerzo vigilando a un búfalo.²²⁵ Esta era la conducta y cumplimiento que en los tiempos recientes se ha extinguido: no hay sitio alguno donde pueda verse o escucharse. Los tres años de vigilar al búfalo hicieron que no necesitara pedir a ninguna persona que dijera una expresión de la verdad.

[241] El patriarca [Do]kai²²⁶ de la montaña Fuyozan era solamente una fuente de realización de la conducta y cumplimiento. Cuando el gobernador de la nación le otorgó el título de Maestro Zen Josho y una prenda púrpura acolchada,²²⁷ el patriarca no los aceptó; escribió unas cartas al trono en las cuales cortésmente los rechazaba. El rey estaba lleno de reproches, pero [aun así] finalmente el maestro no los aceptó. Sus gachas diluidas²²⁸ nos han transmitido el sabor del Dharma. Cuando hizo su choza en la montaña Fuyozan, los monjes y los laicos que allí se congregaron se contaban por cientos, pero con una [sola] ración diaria de un bol de gachas, muchos se retiraron. El maestro, de acuerdo con su voto, no fue tras las comidas ofrecidas por los donantes. En una ocasión proclamó a la asamblea lo siguiente:

En general, puesto que aquellos que han abandonado la vida familiar tienen aversión al polvoriento esfuerzo [secular] y buscan liberarse de la vida y la muerte, nosotros descansamos la mente, cesamos las imágenes mentales y cortamos las distracciones entrampadas; por ello, se nos llama aquellos que han abandonado la vida familiar. ¿Cómo podríamos considerar las ofrendas ligeramente y utilizarlas para complacernos en una vida común? Deberíamos dejar marchar la dualidad inmediatamente y abandonar el medio también. Cuando nos encontremos con sonidos y nos encontremos con visiones, deberíamos ser

como las rocas sobre las cuales las flores se han plantado. Cuando veamos el beneficio y veamos la fama, deberíamos ser como si se nos metiera polvo en los ojos. Por otra parte, no es que, desde los tiempos sin comienzo, nunca hayamos pasado anteriormente por [tal desapego]. Tampoco es que no conozcamos la condición. [Sin embargo,] si no vamos más allá de convertir la cabeza en una cola, permanecemos en ese estado [invertido].²²⁹

¿Por qué deberíamos sufrir el dolor de la codicia y el amor? Si no les ponemos fin aquí y ahora, ¿qué otro tiempo podemos esperar? Por tanto, los santos del pasado enseñaron a la gente que únicamente es vital agotar el momento presente. Cuando somos capaces de agotar el momento presente, ¿qué otros problemas pueden haber allí? Cuando tengamos el estado en el cual no haya problemas en nuestra mente, incluso un patriarca budista será como un enemigo. Cuando todo en el mundo esté frío y pálido,²³⁰ estaremos entonces en armonía con el ideal²³¹ por primera vez.

No recordáis a Ryuzan,²³² quien no veía a nadie hasta el día de su muerte, ni a Joshu,²³³ quien no tuvo nada que decirle a nadie hasta el día de su muerte. Hentan²³⁴ recolectaba castañas para sus comidas. Daibai²³⁵ utilizaba hojas de loto para su ropa. El practicante Shie²³⁶ solo vestía papel. El monje veterano Gentai²³⁷ solo vestía algodón. Sekiso²³⁸ estableció una sala del árbol marchito,²³⁹ donde se sentaba y dormía con los monjes solamente esperando dominar su propia mente. Tosu²⁴⁰ tenía a otros que se encargaban del arroz, quienes [lo] hervían juntos y [lo] comían juntos: quería poder concentrarse en su propia tarea original. Ahora, entre los santos arriba nombrados, está tal distinción. Si hubieran estado sin [tal] excelencia, ¿cómo podríamos deleitarnos con ellos?

¡Amigos! Si también domináis físicamente este estado, seréis verdaderamente gente impecable. Si, por otro lado, dejáis de experimentarlo directamente, temo profundamente que en el futuro agotaréis vuestra energía en vano. Aunque no hay nada a lo que aferrarse en el comportamiento de este monje de la montaña,²⁴¹ he tenido el privilegio de convertirme en el maestro del templo: ¿cómo podría sentarme mientras

nuestras provisiones se agotan en vano, olvidando repentinamente el legado de los santos pasados? Ahora espero demostrar, tan bien como pueda, la actitud por la cual las personas de edad vivían como maestros del templo. Lo he comentado con todos y hemos decidido no bajar de la montaña, no ir tras las comidas ofrecidas por los donantes y no tener un monje encargado de recaudar las donaciones;²⁴² en su lugar, racionaremos la producción anual de los campos de este templo en trescientas sesenta partes iguales y utilizaremos una ración cada día, sin incrementarla o reducirla de acuerdo con el [número de] personas [de la orden]. Si hay suficiente para hacer arroz hervido, entonces haremos arroz; si no hay suficiente para hacer arroz hervido, entonces haremos gachas; si no hay suficiente para hacer gachas, entonces haremos agua de arroz. Para dar la bienvenida a un recién llegado, solamente tendremos té [natural], no una ceremonia del té. Simplemente proveeremos una sala del té que cada persona pueda visitar y utilizar individualmente. Lo haremos de la mejor forma posible para cortar las distracciones y solamente buscar el estado de la verdad.

Aún más, la actividad vigorosa nos rodea en abundancia. No hay escasez de paisajes hermosos. Las flores saben cómo reír y los pájaros saben cómo cantar. Los caballos de madera relinchan y los toros de piedra galopan. Más allá del cielo, el verdor de las montañas se apaga. Además de nuestros oídos, la primavera murmurante pierde su voz. En los picos de las montañas los monos chillan. El rocío moja la luna en el cielo. En el bosque las grullas hacen el reclamo. El viento se arremolina alrededor de los pinos en la clara luz del amanecer. Cuando sopla la brisa de primavera, los árboles marchitos cantan el canto de los dragones.²⁴³ Las hojas de otoño se secan y los bosques helados esparcen las flores. Sobre las huellas de las piedras preciosas yacen retazos de musgo. Los rostros de la gente tienen el aire [apacible] de la bruma y la niebla. Los sonidos se hallan inmóviles. Las situaciones son justamente como son. En la paz y la solemnidad completas, no hay nada que buscar.

Antes que todos vosotros hoy, este monje de la montaña está proclamando [la enseñanza tradicional de] nuestro linaje, la cual es justamente el

no apearse a los recursos. ¿Por qué debería alguna vez ser necesario ascender [al asiento de la enseñanza formal] en [la sala del] Dharma o entrar en la habitación [del maestro], o tomar el mazo o levantar el espantamoscas, o gritar hacia el este y poner un bastón hacia el oeste, o fruncir las cejas y mirar ferozmente con los ojos, como teniendo un ataque epiléptico? Eso no solamente consterna a los monjes veteranos, [sino que] también insulta a los santos del pasado. ¿No recordáis que Bodhidharma vino del oeste al pie de la montaña Shoshitsuzan y se puso de cara al muro durante nueve años? Y el Segundo Patriarca, permaneciendo de pie en la nieve y cortándose el brazo, padeció lo que solo puede describirse como penurias. Con todo, Bodhidharma nunca puso por escrito una sola palabra y el Segundo Patriarca nunca solicitó una sola frase. A pesar de todo, ¿podemos decir que Bodhidharma no enseñara a otros? ¿Podemos decir que el Segundo Patriarca no quisiera encontrar un profesor? Cuando vengo a enseñar sobre el comportamiento de los antiguos santos, siempre siento que no hay sitio alguno donde colocarme: así de avergonzado estoy de nuestra debilidad como gente de épocas posteriores. ¿Cómo podríamos entonces realizarnos los unos a los otros ofrendas de comidas exóticas y deliciosas de un centenar de sabores? Estamos dotados con las cuatro cosas,²⁴⁴ y por ello debemos establecer la mente de inmediato. Habiendo dicho eso, solo temo que el comportamiento de nuestras manos y pies sea tan imperfecto que pasemos levemente por las vidas y pasemos levemente por las eras. El tiempo es como una flecha, y deberíamos detestar profundamente estar perdiéndolo.

Aunque seamos así, es un hecho todavía el que otra gente, basándose en sus virtudes, se ha liberado. Este monje de la montaña es incapaz de imponeros la enseñanza, pero, amigos míos, ¿os ha leído alguna vez el siguiente poema una persona de edad?²⁴⁵

*Nuestra comida es moha, cosechada en los campos de las montañas.
Como verdura tenemos decoloridos pepinillos amarillos:
si te los comes es cosa tuya;
si eliges no comer[los], eres libre de ir al este o al oeste.*

Con el debido respeto, compañeros practicantes, sed cada uno de vosotros diligentes. Cuidaos mucho.²⁴⁶

Esto es los mismos huesos y la médula transmitidos de uno-a-uno por los patriarcas ancestrales. Hay muchos ejemplos de la conducta y cumplimiento de [este] patriarca fundador, pero por ahora simplemente he citado este ejemplo. Nosotros, estudiantes de épocas posteriores, deberíamos anhelar y aprender en la práctica la conducta y cumplimiento que practicó y purificó en la montaña Fuyozan el patriarca fundador Fuyo. Esa es justamente la norma correcta de comportamiento [establecida en el] parque Jetavana.²⁴⁷

[250] El Maestro Zen Daijaku²⁴⁸ del templo Kaigenji, en Kozei, en el distrito de Kosshu,²⁴⁹ cuyo nombre en vida era Doitsu, era del condado de Juppoken, en Kanshu.²⁵⁰ Estuvo bajo la dirección de Nangaku durante más de diez años. Una vez decidió visitar su ciudad natal y se quedó a medio camino. [Desde esa] mitad del camino regresó, y quemó incienso y realizó postraciones, después de lo cual Nangaku escribió el siguiente poema y se lo dio a Baso:

Te recomiendo no regresar al hogar.

Si regresas al hogar, la verdad permanecerá sin practicarse.

Las ancianas del barrio

te llamarán por tu antiguo nombre.

Le dio esta proclamación del Dharma a Baso, quien la recibió con veneración y prometió: «Nunca viajaré, en ninguna vida, hacia Kanshu». Habiendo hecho esta promesa, nunca caminó ni un solo paso hacia el distrito de Kanshu: vivió en Kozei durante el resto de su vida, permitiendo [a los monjes de] las diez direcciones que llegaran a él. Expresaba la verdad solamente como «la mente aquí y ahora es *buddha*», además de lo cual nunca tuvo una sola palabra de enseñanza para otros. Incluso así, fue el legítimo heredero de Nangaku y el elemento vital de seres humanos y dioses.

[252] ¿Qué es justamente el «no regresar al hogar»? ¿Cómo vamos a entender el «no regresar al hogar»? Regresar a y desde el este, el oeste, el sur y el norte es solamente nuestro propio sí mismo cayéndose y levantándose; verdaderamente, «cuando regresamos al hogar, la verdad permanece sin practicarse». [Pero] ¿se mantiene la conducta de «regresar al hogar» como «la verdad permaneciendo sin practicarse»? ¿Se mantiene la conducta como más allá de «regresar al hogar»?²⁵¹ ¿Por qué es que «cuando regresamos al hogar, la verdad permanece sin practicarse»? ¿Es ella obstaculizada por la no-práctica? ¿Es obstaculizada por el sí mismo? [Nangaku] no está discutiendo si «las ancianas del barrio te llamarán por tu antiguo nombre». [Sus palabras] son la expresión de la verdad de «las ancianas del barrio te llamarán por tu antiguo nombre».²⁵² ¿Mediante qué medio posee Nangaku esta expresión de la verdad? ¿Mediante qué medio Baso capta esas palabras del Dharma? La verdad en cuestión es que cuando vamos al sur, toda la Tierra igualmente está yendo al sur. Para las otras direcciones lo mismo también debe de ser cierto. Dudar de que sea así, utilizando el Sumeru o el gran océano como escala, y vacilar, utilizando el sol, la luna y las estrellas como puntos de referencia: esta es la pequeña visión.

[253] El trigésimo segundo patriarca, el Maestro Zen Daiman,²⁵³ era de Obai. Su nombre secular era Shu: este era el apellido de su madre. El maestro nació sin padre, al igual, por ejemplo, que Laozi.²⁵⁴ Recibió el Dharma a la edad de siete años,²⁵⁵ después de lo cual, hasta la edad de setenta y cuatro, mantuvo de forma exacta el tesoro del verdadero ojo del Dharma de los patriarcas budistas y moró en él. Su transmisión secreta del manto y el Dharma al trabajador Eno²⁵⁶ fue una conducta y cumplimiento única en su clase. No permitió a Jinshu²⁵⁷ saber sobre el manto ni el Dharma, pero se los transmitió a Eno y, debido a esto, la vida del verdadero Dharma ha sido ininterrumpida.

[254] Mi difunto maestro Tendo²⁵⁸ era de la zona de Etsu.²⁵⁹ Cuando tenía diecinueve años, abandonó el estudio filosófico por el aprendizaje en la práctica, después de lo cual no regresó jamás, ni siquiera cuando tuvo setenta. El emperador,²⁶⁰ durante la era Kajo,²⁶¹ le dio un manto púrpura y un título de maestro,²⁶² pero al final no los aceptó. Le escribió cartas al trono

rechazándolos cortésmente y expresando [su] agradecimiento. Todos los monjes en las diez direcciones le veneraron profundamente por esto. Todos los sabios, cercanos y lejanos, se regocijaban. El emperador mismo estaba fascinado y le obsequió con un regalo de té. Aquellos que sabían lo que había pasado elogiaron el evento como algo poco visto durante eras. Ciertamente, esta era la verdadera conducta y cumplimiento. La razón es que querer la fama es peor que incumplir los preceptos. Incumplir los preceptos es un error momentáneo; querer la fama es una carga vitalicia. No dejes, por tonterías, de abandonar [la fama] y, por ignorancia, no la aceptes. No aceptarla es la conducta y cumplimiento. Abandonarla es la conducta y cumplimiento. Que cada uno de los seis maestros ancestrales²⁶³ tenga un título de maestro se debe, en todos los casos, a que un emperador lo decretara después de sus muertes, no a que quisieran la fama mientras estaban en el mundo. Así que deberíamos rápidamente abandonar el querer la fama, la cual es [la causa del sufrimiento en] la vida y la muerte, y deberíamos aspirar a la conducta y cumplimiento de los patriarcas budistas. No seas igual, por el ávido querer, que los pájaros y las bestias. Querer codiciosamente al trivial sí mismo es una emoción que poseen los pájaros y las bestias, un estado mental poseído por los animales. Incluso entre los seres humanos y los dioses, el abandono de la fama y el provecho se considera excepcional, pero ningún patriarca budista ha dejado jamás de abandonarlos. Algunos han dicho que la codicia por la fama y el querer el provecho pueden funcionar para el beneficio de los seres vivos, pero su argumento está gravemente perdido: son no-budistas aferrándose al Dharma del Buddha; son una panda de demonios que difaman el Dharma correcto. Si lo que dicen es cierto, ¿quiere eso decir que los patriarcas budistas, sin tener codicia por la fama ni el provecho, no son un beneficio para los seres vivos? Esto es risible, risible. También hay [gente distinta de los patriarcas budistas] que benefician a los vivos sin codicia —¿no es así?—. Aquellos que no estudian tales ejemplos ilimitados de beneficio a los vivos y que describen como «beneficio a los vivos» lo que no beneficia a los vivos, digo de nuevo: pueden ser demonios. Los seres vivos que se benefician de ellos podrían ser seres destinados a caer en el infierno. Deberían lamentar haber malgastado toda su vida en la oscuridad; nunca deberían proclamar que su ignorancia beneficia a los vivos. Así, aunque el

título de maestro fuera el regalo benevolente del emperador, el escribir una carta rechazándolo es un ejemplo excelente desde el pasado eterno y puede ser investigado por los estudiantes de épocas posteriores. Yo me encontré con el difunto maestro en persona: eso fue encontrarse con un ser humano. Desde que mi difunto maestro abandonó su distrito natal para ir en busca de profesores, a los diecinueve años de edad, se esforzó en la búsqueda de la verdad, hasta la edad de sesenta y cinco,²⁶⁴ sin regresar ni extraviarse en absoluto. No se acercó a los emperadores ni fue visto por los emperadores. No intimó con los ministros ni intimó con los oficiales. No solo rechazó el manto púrpura y el título de maestro sino que, durante toda su vida, tampoco visitó un *kaṣāya* de tela estampada. Para la enseñanza formal en la sala del Dharma, o para [aceptar] entrar en la sala del maestro, siempre vestía un *kaṣāya* negro y hábitos negros de monje. Instruía a los monjes de la siguiente manera:

En la práctica de [za]zen²⁶⁵ y el aprendizaje de la verdad, la cosa más importante es tener la voluntad para la verdad: es el punto de partida del aprendizaje de la verdad. Durante doscientos años, la verdad del maestro ancestral ha caído en desuso —es lamentable—. No es necesario decir, por tanto, que los sacos de piel que han expresado la verdad, incluso en una sola frase, son pocos y están distantes entre sí.

[259] En días pasados, colgué mi bastón de viaje en la montaña Kinzan,²⁶⁶ en cuyo momento el presidente de la mesa era Ko Bussho.²⁶⁷ Durante la enseñanza formal en la sala del Dharma, decía: «En el Dharma del Buddha, la vía del zen, no necesitas buscar las palabras de otros. ¡Asid cada uno de vosotros el principio por vosotros mismos!». Diciendo eso, no prestaba atención alguna a lo que sucedía en el interior de la sala de los monjes. Los monjes, veteranos y principiantes, también estaban completamente despreocupados; solo estaban interesados en encontrar y cortejar a los invitados oficiales. Bussho ignoraba particularmente el núcleo del Dharma del Buddha; solo ansiaba la fama y quería el provecho. Si cada uno pudiéramos asir el principio del Dharma del Buddha por nosotros mismos, ¿cómo podrían estar

ahí los viejos punzones que fueron buscando profesores y buscando la verdad? Verdaderamente, Ko Bussho nunca experimentó [za]zen²⁶⁸ en absoluto. Los viejos veteranos de hoy en todas las direcciones que no tienen voluntad para la verdad son solamente la descendencia de Ko Bussho. ¿Cómo puede existir el Dharma del Buddha en sus manos? Es lamentable, muy lamentable.

Cuando hablaba así, los hijos y los nietos de Bussho a menudo le escuchaban, pero no le criticaban.

[261] Por otra parte, [el Maestro Tendo] decía: «Practicar [za]zen es dejar caer cuerpo-y-mente. No necesitamos quemar incienso, hacer postraciones, recitar el nombre del Buddha, confesarnos o leer sutras. Cuando simplemente nos sentamos, tenemos la realización desde el comienzo».

En verdad, a lo largo de todas las direcciones del gran reino de Song de hoy, los sacos de piel que aseguran ser practicantes zen y que se llaman a sí mismos descendientes de los fundadores ancestrales no solo ascienden a uno o dos cientos: son [tan numerosos como] el arroz, el lino, los bambús y las cañas. Sin embargo, no escuchamos ningún rumor en absoluto de nadie que recomiende sentarse con el propósito de sentarse. Entre los cuatro océanos y los cinco lagos, solo mi difunto maestro Tendo lo hizo. [Los monjes de] todas las direcciones elogiaban a Tendo con una [sola] voz, pero Tendo no elogiaba [a los monjes de] todas las direcciones. Al mismo tiempo, había líderes de grandes templos que no conocían a Tendo en absoluto. Esto era [así] porque, aunque habían nacido en China como centro de la civilización, podían ser una especie inferior de pájaro o bestia que no servía donde debería haber servido pero que malgastaba ociosamente su tiempo. Es lamentable que la gente que nunca conociera a Tendo confundiera el clamor de la proclamación extravagante y las aseveraciones confusas con las costumbres tradicionales de los patriarcas budistas. Mi difunto maestro decía habitualmente en su enseñanza informal:

Desde los diecinueve años de edad, visité extensamente monasterios en todas las direcciones, pero no había ningún maestro que pudiera

enseñar a la gente. Desde los diecinueve años de edad, no he pasado un solo día o una sola noche sin halagar al cojín redondo. Antes del momento en el que establecí [mi] residencia [como maestro] de un templo, no conversé con la gente de los pueblos, ya que el tiempo es demasiado valioso. En los lugares en los que colgué mi bastón de viaje, nunca entré ni vi por dentro una choza o un dormitorio.²⁶⁹ ¿Cuánto menos podría haber dedicado el esfuerzo a paseos y excursiones entre las montañas y las aguas? Además de sentarme en zazen en la sala de la nube y las zonas comunes, me sentaba en zazen en sitios tranquilos y convenientes, yendo solo a un suelo más elevado o en busca de algún lugar recluso. Siempre llevaba un cojín redondo dentro de mi manga,²⁷⁰ y en ocasiones incluso me sentaba en zazen en la base de un peñasco. Siempre sentía que quería sentarme en el asiento del diamante²⁷¹ —este era el fin que esperaba conseguir—. Había ocasiones en las que la carne de mis posaderas se hinchaba y estallaba. En aquellas ocasiones, lo que más me gustaba era zazen. Este año tengo sesenta y cinco [años]. Mis huesos están viejos y mi cerebro es torpe; no comprendo zazen. Incluso así, por compasión hacia mis hermanos en las diez direcciones, me he convertido en el abad de este templo, para así aconsejar a aquellos que vienen de [todas] las regiones y para transmitir la verdad a los monjes de la asamblea. ¿Cómo puede existir el Dharma del Buddha en las órdenes de los viejos veteranos de todas las direcciones? Así [lo] proclamo en la enseñanza formal en la sala del Dharma, y así [lo] proclamo en mi enseñanza informal.

Además, no aceptaba los obsequios [que] los monjes que venían de todas las direcciones [le entregaban] como saludos personales.

[264] El ministro Cho²⁷² era de la línea ancestral del sagrado soberano²⁷³ de la era Kajo;²⁷⁴ era un general del ejército de Minshu,²⁷⁵ y el enviado del distrito para la promoción de la agricultura. Cuando invitó a mi difunto maestro a ir a la capital del distrito y subir al asiento de la enseñanza formal, hizo una donación de diez mil piezas de plata. Después de que mi difunto maestro hubiera terminado su enseñanza formal, le dio las gracias al ministro y dijo:

«Como es costumbre, he dejado mi templo y he subido al asiento de la enseñanza formal, y he proclamado el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana, con el fin de ofrecer respetuosamente la felicidad a tu difunto padre en el reino de los fallecidos. Pero no me atrevería a aceptar esta plata. Los monjes no tienen necesidad de este tipo de cosas. Con miles y decenas de miles de agradecimientos por tu generosidad, humildemente devolveré [la plata] como estaba anteriormente». El ministro dijo: «Maestro, este humilde oficial es afortunado por ser el pariente de su majestad el emperador; por tanto soy honrado por dondequiera que voy y tengo riquezas en verdadera abundancia. Hoy es el día de celebrar la felicidad de mi difunto padre en el próximo mundo, y por eso me gustaría contribuir con algo para el reino de los fallecidos. Maestro, ¿por qué no lo aceptarás? Este ha sido un día de abundante felicidad. En tu gran benevolencia y gran compasión, conserva sin más dilación esta pequeña donación».²⁷⁶ Mi difunto maestro dijo: «¡Ministro! Tu orden es un asunto importantísimo, y no me atrevo a rechazarla. Solo tengo [la siguiente] excusa: cuando me subí al asiento de la enseñanza formal y proclamé el Dharma, ¿pudo el ministro escucharme claramente, o no?». El ministro dijo: «Este humilde oficial escuchó con puro regocijo». Mi difunto maestro dijo: «Ministro, has comprendido sagazmente mis palabras, y no puedo esconder mi admiración. Me gustaría preguntar[te] de nuevo. Mientras nos honrabas con tu amable presencia, concediendo una gran felicidad, y este monje de la montaña estaba en el asiento de la charla, ¿qué Dharma pude proclamar? Intenta expresarlo por ti mismo. Si eres capaz de expresarlo, aceptaré respetuosamente las diez mil piezas de plata. Si eres incapaz de expresarlo, permite entonces que tus emisarios se queden con la plata». [Cho] Teikyo se levantó y dijo a mi difunto maestro: «Con [todo mi] respeto, Maestro, esta mañana tu presencia [del] Dharma, tu movimiento y quietud estaban llenos de salud y felicidad». Mi difunto maestro dijo: «Ese es [solo] el estado que manifesté. ¿Qué estado lograste al escuchar?». El ministro titubeó. Mi difunto maestro dijo: «La felicidad del fallecido se ha realizado perfectamente. Dejemos la contribución a la decisión de tu difunto padre». Diciendo esto, [el maestro] se despidió y [Cho] Teikyo dijo: «No me ofende el que no aceptes [la donación]. Estoy muy agradecido por haberte conocido». Con estas palabras, vio salir

a mi difunto maestro. Muchos monjes y gente laica, al este y al oeste del río Setsu,²⁷⁷ elogiaron este suceso, el cual se registró en el diario del monje encargado Hei. El monje encargado Hei dijo: «Este anciano maestro es una persona [cuyo igual] no puede ser encontrado. ¿Cómo podría encontrarse en cualquier otro sitio?». ¿Hay alguien entre toda la gente en las diez direcciones que no hubiera aceptado las diez mil piezas de plata? Una persona de edad dijo: «Cuando veamos oro, plata, perlas y joyas, deberíamos verlos como porquería y tierra». Incluso aunque los veamos como oro y plata, es la costumbre tradicional de los monjes el no aceptarlos. En mi difunto maestro este cumplimiento estaba presente. En otra gente este cumplimiento estaba ausente. Mi difunto maestro siempre solía decir: «No ha habido nunca un consejero como yo durante trescientos años. Todos vosotros debéis esforzaros cuidadosamente en la búsqueda de la verdad».

[269] En la orden de mi difunto maestro había un tal Dosho, un hombre del distrito Minshu de la provincia occidental de Shoku,²⁷⁸ que pertenecía a la tradición taoísta. Estaba en un grupo de cinco compañeros que juntos hicieron el siguiente voto: «A lo largo de nuestras vidas asiremos la gran verdad de los patriarcas budistas, o de otro modo nunca regresaremos a nuestro país natal». Mi difunto maestro estaba especialmente maravillado por esto, y les dejó caminar y practicar la verdad²⁷⁹ junto a los monjes. Cuando se pusieron en orden, [sin embargo], él los colocó debajo de las *bhikṣuṇīs*²⁸⁰ —un ejemplo excelente poco visto durante eras—.²⁸¹ En otra ocasión, un monje de Fukushu,²⁸² cuyo nombre era Zennyō, hizo el siguiente voto: «Zennyō nunca caminará en esta vida [ni] un solo paso hacia el sur,²⁸³ sino que solamente participará de la gran verdad de los patriarcas budistas». Había muchos personajes tales [como este] en la orden de mi difunto maestro —los vi con mis propios ojos—. Esta era la conducta y cumplimiento de la orden [verdadera] de los monjes en el gran reino de Song, aunque estaba ausente en las órdenes de otros maestros. Es triste que esta actitud de la mente esté ausente entre nosotros [los japoneses]. Somos así incluso en una época en la que podemos encontrarnos con el Dharma del Buddha: en una época en la que no pudiéramos encontrarnos con el Dharma del Buddha, nuestros cuerpos y mentes estarían incluso más allá de la vergüenza.

[271] Considerémoslo tranquilamente: una vida no es tan larga, [y aun así] si somos capaces de decir las palabras de un patriarca budista—de tres en tres o incluso de dos en dos—, habremos expresado el estado de la verdad de los patriarcas budistas mismos. ¿Por qué? [Porque] los patriarcas budistas son la unicidad del cuerpo y la mente, y así la única palabra o las dos palabras serán completamente el cálido cuerpo-y-mente de un patriarca budista. Ese cuerpo-y-mente viene a nosotros y se expresa como la verdad de nuestro propio cuerpo-y-mente. Justo en el instante de hablar, el estado de expresar la verdad llega y expresa nuestro propio cuerpo-y-mente. Puede ser que «con esta vida podamos expresar el cuerpo que es la acumulación de vidas pasadas».²⁸⁴ Por tanto, cuando nos convertimos en *buddha* o nos convertimos en un patriarca, vamos más allá de ser un *buddha* y más allá de ser un patriarca.²⁸⁵ Las palabras dichas por la conducta y cumplimiento, [incluso aunque solo sean] de tres en tres y de dos en dos, son así. No persigas los sonidos vacíos ni las formas de la fama y el provecho. No perseguirlos puede ser la conducta y cumplimiento transmitida de uno-a-uno por los patriarcas budistas. Te recomiendo, [tanto] si eres un gran ermitaño como un pequeño ermitaño,²⁸⁶ una persona completa o media persona, que tires las diez mil cosas y la miríada de distracciones, y mantengas la práctica de la conducta y cumplimiento en el estado de los patriarcas budistas.

SHOBOGENZO GYOJI

*Escrito en Kannondorikoshohorinji, en el quinto día del cuarto mes lunar en el tercer año de Ninji.*²⁸⁷

Notas

1. *Gyoji*. *Gyo*, «conducta» o «práctica», puede interpretarse como sinónimo de *bongyo*, que representa el término sánscrito *brahmacarya* («pura conducta»), y *ji*, «mantenimiento» o «cuidado», como sinónimo de *jikai* («mantener los preceptos» o «cumplir las reglas de la disciplina»). La frase *jikai-bongyo* aparece, por ejemplo, en el capítulo 1 (volumen 1), «Bendowa», párrafo 51. Por otro lado, *gyoji* puede interpretarse como «mantener la práctica».
2. *Katsu[te] zenna [se] zu* quiere decir que no ha habido separación entre el medio y el fin. El *zazenshin* del Maestro Dogen, en el capítulo 27, dice «no ha habido mancha».
3. El asir de la conducta y cumplimiento es un estado de la acción, no una forma de iluminación intelectual.
4. En otras palabras, la conducta y cumplimiento es la realidad, y «el origen dependiente», tan solo una explicación de esta.
5. *Makyo*, «pulir un espejo», se refiere a la práctica en el estado budista (véase, por ejemplo, el capítulo 20 [volumen 1], «Kokyo»). *Hakyo*, «romper un espejo», quiere decir liberarse del idealismo.
6. Alude a la parábola contenida en el capítulo *Shinge* («Confianza y comprensión») del Sutra del Loto. Véase SL 1.236.
7. *Eji su*. En este compuesto, *e*, «vestimenta», funciona como objeto y *ji*, «conservar» o «mantener», como verbo.
8. El gran manto. Véase el capítulo 12 (volumen 1), «Kesa-kudoku».
9. Contando al Buddha Sākyamuni como el séptimo de los siete antiguos *buddhas*.
10. «Mantuvo la práctica de» es *gyoji su*. Véanse las notas 1 y 7.
11. Prácticas ascéticas mencionadas, por ejemplo, en el *Daibikusanzenyuigikyo* (Sutra de las Tres Mil Formas Dignas para los Monjes Ordenados) y en el *Bussetsujunizudakyo* (Sutra de los Doce *Dhūtas* Proclamados por el Buddha). La siguiente sección del texto que describe los doce *dhūtas* (indicada mediante comillas) es una cita directa del chino.
12. Representa el sonido de una palabra sánscrita. El término original no ha sido localizado.
13. *Kinhin*, proveniente del término sánscrito *caṅkrama*. La norma tradicional para *kinhin* en Japón es *issoku-hanpo*: «medio paso por cada respiración».
14. Representa el sonido del término sánscrito *naīṣadyika*.
15. *Daigo*. El *Japanese Character Dictionary* Spahn/Hadamitzky indica que *dai* quiere decir «suero» y *go*, «un tipo de mantequilla o nata». En el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 8, el sentimiento de satisfacción del Maestro Baso al escuchar la enseñanza del Maestro Nangaku Ejo se expresa diciendo «como habiendo bebido *daigo*».
16. Contando al Maestro Mahākāśyapa como el primer maestro de la India.
17. El estado de la verdad inclusivo e integrado.

18. *Sanzo*, literalmente «tres almacenes», es decir, el Tripiṭaka o «tres cestas»: Sutra, Vinaya (preceptos) y Abhidharma (comentarios).
19. *Hachi-gedatsu*, proveniente del sánscrito *aṣṭa vimokṣa*. Véase *vimokṣa* en el Glosario de términos en sánscrito.
20. El párrafo está escrito con la forma de una cita solo en caracteres chinos, pero la fuente original no ha sido localizada.
21. *Shiken* («cuatro visiones») son las visiones de los seres humanos, los demonios, los peces y los dioses, los cuales ven el agua como agua, pus, un palacio y un collar de perlas, respectivamente. Véanse, por ejemplo, el capítulo 3 (volumen 1), «Genjo-koan», y el capítulo 14 (volumen 1), «Sansuigyō».
22. *Bendo-kufu* significa hacer un esfuerzo en zazen.
23. El Maestro Daikan Eno (638-713), sucesor del maestro Daiman Konin.
24. Obai se refiere al Maestro Daiman Konin. Obai era el nombre de la montaña donde vivía.
25. *Shusse*, «manifestarse en el mundo», quiere decir convertirse en el maestro de un gran templo.
26. *Gyoji*. Véase la nota 1.
27. El Maestro Baso Doitsu (704-788), sucesor del Maestro Nangaku Ejo.
28. *Shin-in*, abreviatura de *butsu-shin-in*, «buddha-mente-sello», que en el capítulo 72 (volumen 3), «Zanmai-o-zanmai», el Maestro Dogen identifica con la postura del loto.
29. El Maestro Ungan Donjo (782-841), sucesor del Maestro Yakusan Igen y el trigésimo séptimo patriarca en el linaje del Maestro Dogen.
30. El Maestro Dogo Enchi (769-835), también un sucesor del Maestro Yakusan Igen.
31. El Maestro Tozan Ryokai (807-869), sucesor del Maestro Ungan. Gran Maestro Gohon es su título póstumo.
32. *Ippen*, literalmente «una pieza». En la edición *Shinpitsubon* del *Fukanzazengi*, aludiendo a estas palabras, el Maestro Dogen dice: «Olvidando para siempre las circunstancias, para realizar la totalidad de manera natural. Este es el secreto de zazen».
33. El Maestro Ungo Doyo (?-902), sucesor del Maestro Tozan y el trigésimo noveno patriarca en el linaje del Maestro Dogen. Gran Maestro Kokaku es su título póstumo.
34. Sanpo-an era el nombre de la choza del Maestro Ungo. Sanpo es el nombre de la montaña y *an* quiere decir «choza», «celda» o «ermita».
35. La leyenda cuenta que cuando los practicantes budistas están buscando la verdad, los ángeles les sirven comidas, pero después de realizarla estos no vuelven más.
36. El Maestro Hyakujo Ekai (749-814), sucesor del Maestro Baso Doitsu. Maestro Daichi es su título póstumo.
37. El Maestro Hyakujo se encargó de establecer las costumbres de los monasterios zen en China. Recopiló el *Koshingi* (Puros criterios antiguos), que más tarde formó la base para el *Zenenshingi* (Puros criterios para monasterios zen), una obra citada a menudo en el *Shobogenzo*.

38. El Maestro Kyosei Dofu (864-937), sucesor del Maestro Seppo Gison. Más tarde se convirtió en el maestro de Ryusatsuji.
39. Se dice que los practicantes, al realizar la práctica budista, son invisibles para los dioses y los demonios.
40. El Maestro Sanpei Gichu (781-872), sucesor del Maestro Daiten Hotsu (muerto en el año 819). Estudió primero con el Maestro Shakkyo.
41. El Maestro Enchi Daian (muerto en el año 883), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai. Uno de sus hermanos mayores en la orden del Maestro Hyakujo era el Maestro Isan Reiyu (771-853), quien fue ayudado por el Maestro Enchi a dirigir el templo al convertirse en el maestro de la montaña Daii. Tras la muerte del Maestro Isan, el Maestro Enchi se convirtió en el segundo maestro de la montaña Daii.
42. La cita en el capítulo 64 (volumen 3), «Kajo», tomada del *Keitokudentoroku*, capítulo 9, dice «treinta años». Es posible que en este capítulo el Maestro Dogen estuviera relatándolo de memoria.
43. *Ibid.*, «el zen de Isan».
44. *Ibid.*, «vigilar».
45. El Maestro Joshu Jushin (778-897), sucesor del Maestro Nansen Fugan.
46. En la provincia actual de Hopeh, al noreste de China.
47. *Byoshaku*, «la cantimplora y el bastón», son dos de las dieciocho posesiones que se supone que un monje ha de tener. *Shaku* proviene del término *shakujo*, literalmente «lata y bastón». Esto es un bastón de madera con una parte superior metálica que sostiene unos anillos (en sánscrito, *khakkhara*). Cuando el monje se mueve, estos suenan, ahuyentando así a los animales salvajes.
48. El Maestro Dogen parafrasea las mismas palabras del Maestro Joshu en el capítulo 8 (volumen 1), «Raihai-tokuzui».
49. *Zenka*, un pasillo ubicado enfrente de la sala de zazen, adecuado para que los oficiales del templo se sienten.
50. *Koka*, un lavabo o caseta trasera situada detrás de la sala de zazen.
51. *Sorin*, literalmente «sotobosque», representa el término sánscrito *pindavana*, que se refiere a un grupo de árboles de bosque y, por extensión, a una asamblea de practicantes budistas reunidos en un lugar. Normalmente, *sorin* sugiere un lugar para la práctica budista.
52. Una versión ligeramente distinta se cita en el capítulo 39, «Dotoku». Es posible que otra vez el Maestro Dogen estuviera relatando la cita de memoria.
53. *Fu-akan* sugiere alguien que no habla sobre el budismo, sino que vive de una manera silenciosa en un templo budista.
54. *Sun-in* quiere decir «tres centímetros de sombra», ya que un *sun* equivale a unos tres centímetros.
55. Los sujetos de estas cuatro frases pueden entenderse como una progresión en cuatro estados: *nyu*, «entrar» en la práctica budista con el ideal de realizar la verdad; *shutsu*, «salir» del idealismo (si bien se permanece en la práctica budista); realizar *choro*, «la vía de los pájaros», es decir, el camino por el cual se trascienden todos los obstáculos, y realizar *henkai*, «todo el universo» o el Dharma en sí mismo.

56. El Maestro Daibai Hojo (752-839), sucesor del Maestro Baso Doitsu.
57. Situado en la provincia actual de Hupei, al este de China.
58. *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 79.
59. El Maestro Enkan Saian (?-842), también un sucesor del Maestro Baso Doitsu.
60. Kozei era donde el Maestro Baso tenía su orden.
61. *Eijin*, «gente de Ei», eran célebres cantantes expertos en canciones populares. Esta expresión sugiere maestros budistas que atraían popularidad.
62. El nombre del Maestro Daibai significa «Gran Ciruelo».
63. El Maestro Tenryu, sucesor del Maestro Daibai Hojo. Su historia es desconocida, pero es célebre por haber transmitido «un dedo zen» al maestro Gutei.
64. El Maestro Gutei (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Tenryu. Solía vivir en una choza, pero debido a la instigación de una monja, partió para visitar a diversos maestros y se encontró con el Maestro Tenryu. Se dice que realizó la verdad cuando este le mostró un dedo. Desde entonces, para responder todas las preguntas el Maestro Gutei simplemente enseñaba un dedo.
65. Fechas desconocidas.
66. Los tigres y los elefantes simbolizan a los practicantes budistas excelentes.
67. El Maestro Goso Hoen (1024-1104), sucesor del Maestro Hakuun Shutan.
68. Goso quiere decir Gosozan, literalmente «Montaña del Quinto Patriarca». Esta es la montaña desde donde el Maestro Daiman Konin proclamó el Dharma, ubicada en la provincia actual de Hupei, al este de China.
69. El Maestro Yogi Hoe (992-1049), sucesor del Maestro Sekiso Soen y a quien sucedió el Maestro Hakuun Shutan.
70. Kotei (ch. Huangdi), quien supuestamente reinó entre el 2697 y el 2597 a. de C.
71. Reinó entre el 2356 y el 2244 a. de C.
72. Reinó entre el 2255 y el 2205 a. de C. Estos tres emperadores, Kotei, Gyo y Shun, pertenecen al periodo de la historia de China llamado «la era legendaria de los cinco gobernantes».
73. *Shishi* (ch. *Shizi*), es el nombre tanto del libro como de su autor. Fue escrito durante el periodo de los Reinos Combatientes (475-221 a. de C.) de la dinastía Zhou.
74. *Meido*, «la sala de la luminosidad», se refiere al edificio donde el emperador dirigía los asuntos políticos.
75. La leyenda de la visita del Emperador Amarillo al sabio taoísta Kosei se relata en el capítulo 14 (volumen 1), «Sansuigyo».
76. El Maestro Nansen Fugan (748-834), sucesor del Maestro Baso Doitsu.
77. *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 18.
78. El Maestro Wanshi Shogaku (1091-1157), sucesor del Maestro Tanka Shijun. Véase el capítulo 27, «Zazenshin».
79. Daibyakuhozan, literalmente «Gran Montaña Blanca», es otro nombre para el monte Tendo, donde el Maestro Dogen se encontró con el Maestro Tendo Nyojo.
80. Un poema de O Kokyo, un poeta chino de la dinastía Jin Posterior (936-946), dice: «Los pequeños ermitaños se ocultan en colinas y matorrales;/los grandes ermitaños se ocultan en palacios y ciudades».

81. Alude al capítulo «Anrakugyo» («Práctica tranquila y feliz») del Sutra del Loto, donde dice: «Es como si el rey liberara de su moño/la perla luminosa y la diera./Este sutra es venerado/como el supremo entre todos los sutras./ Siempre lo he custodiado/y no lo he revelado arbitrariamente./Ahora es justamente el momento/de proclamarlo para todos vosotros» (SL 2.276-278). La no-realización, es decir, el estado real que está más allá de la realización, ya está presente. Al mismo tiempo, no se refiere simplemente a la negación materialista de la iluminación, la cual puede ser fácilmente asida por cualquiera.
82. El Maestro Daiji Kanchu (780-862), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai.
83. *Setsu, to [ku]* quiere decir, por un lado, explicar con palabras, y por otro, proclamar o manifestar en la acción o con palabras. Véanse, por ejemplo, el capítulo 38, «Muchu-setsumu», y el capítulo 48 (volumen 3), «Sesshin-sessho».
84. Un *sun* equivale a unos tres centímetros; diez *suns* (treinta centímetros) son un *shaku*, y diez *shakus* (tres metros) son un *jo*. *Shinji-shobogenzo*, parte 1 n° 77; *Keitokudentoroku*, capítulo 9.
85. *Kanchu [no] ji-i-do* en el primer caso se refiere a las palabras que Kanchu expresa a través de su propia intención, y en el segundo, a las que emergen de él de manera natural. *Ji mizuka[ra]*, *onozuka[ra]* significa tanto «uno mismo» como «de manera natural».
86. El Maestro Tozan Ryokai (807-869), sucesor del Maestro Ungan Dojo y el trigésimo octavo patriarca en el linaje del maestro Dogen.
87. *Keitokudentoroku*, capítulo 9.
88. El Maestro Ungo Doyo (?-902), sucesor del Maestro Tozan y el trigésimo noveno patriarca en el linaje del Maestro Dogen. Gran Maestro Kokaku es su título póstumo.
89. Las palabras del Maestro Joshu citadas en el párrafo 139 de este capítulo. En el capítulo 39, «Dotoku», el Maestro Dogen afirma que vivir una vida sin abandonar el monasterio es expresar la verdad.
90. La historia del monje que expresó la verdad al lavarse la cabeza e ir ante el Maestro Seppo Gison para afeitársela está también incluida en el capítulo 39, «Dotoku».
91. Las palabras del Buddha, citadas en el *Keitokudentoroku*, capítulo 2, en la sección sobre el Maestro Samghanandi.
92. Véase también el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo».
93. El Maestro Nangaku Ejo (677-744), sucesor del Maestro Daikan Eno. Maestro Zen Daie es su título póstumo.
94. El Maestro Daikan Eno. Véase el párrafo 129.
95. Alude a las palabras del Maestro Yoka Genkaku en el *Shodoka*: «Una persona que está más allá del estudio y sin intención, que se encuentra en paz en la verdad, no intenta deshacerse de la ilusión y no quiere alcanzar la realidad». Véase también el *Fukanzazengi* (Apéndice II volumen 1).
96. Las palabras del Maestro Nangaku al Maestro Daikan Eno después de haber estado en la orden del último durante ocho años. Véase el capítulo 62 (volumen 3), «Hensan».
97. El Maestro Kyogen Chikan (?-898), sucesor del Maestro Isan Reiyu.

98. El Maestro Isan Reiyu.
99. El Maestro Nan'yo Echu (?-775), sucesor del Maestro Daikan Eno. Maestro Nacional Daisho es el título que tenía como profesor del emperador.
100. El Maestro Rinzai Gigen (815?-867), sucesor del Maestro Obaku. Gran Maestro Esho es su título póstumo.
101. El Maestro Obaku Kiun (muerto alrededor del año 855), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai.
102. El Maestro Bokushu Domyo (780?-877?), sucesor del Maestro Obaku. Chinsonshoku, Venerable Patriarca Chin, fue un nombre que se le dio posteriormente.
103. El Maestro Koan Daigu (780-862), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai.
104. La historia de los encuentros entre el Maestro Rinzai y los maestros Bokushu, Obaku y Daigu aparece en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 27.
105. *Soseki* se refiere generalmente a los linajes budistas de China que provienen del Maestro Bodhidharma.
106. El Maestro Tokusan Senkan (780-865), sucesor del Maestro Ryutan Soshin. Véanse, por ejemplo, los capítulos 18 y 19 (volumen 1), del mismo nombre, «Shin-fukatoku».
107. *Gyogo-junitsu*. Los cuatro caracteres provienen de la historia citada en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 27.
108. Cita proveniente del *Rinzaizenjigoroku*.
109. Saishi-dosha, «Ser de la Vía de Plantar Pinos», es otro nombre para el Quinto Patriarca de China, el Maestro Daiman Konin (688-761). Véase el capítulo 22, «Bussho», párrafo 22.
110. Daian-shoja. *Shoja*, que significa literalmente «casa espiritual» o «choza espiritual», sugiere que el templo no era grande.
111. La historia del encuentro del Maestro Obaku con el primer ministro Hai aparece reflejada en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 9.
112. El emperador Senso reinó entre el año 847 y el 860.
113. El emperador Kenso reinó entre el año 806 y el 821.
114. El emperador Bokusho reinó entre el año 821 y el 825.
115. Era costumbre en la corte china tratar los asuntos políticos a primera hora de la mañana.
116. *Ryusho*, «estrado del dragón», es una plataforma elevada que servía de trono al emperador.
117. *Eichu*, literalmente «casco excelente».
118. Es decir, el año 824.
119. El emperador Keiso reinó entre el año 825 y el 827.
120. Los registros históricos dicen que el emperador Bunso reinó entre el año 827 y el 841.
121. El emperador Buso reinó entre el año 841 y el 847.
122. Es decir, 841-847.
123. El Maestro Kyogen Chikan (véase también el párrafo 169).
124. El Maestro Kankei Shikan (?-895), un sucesor del Maestro Rinzai.

125. Ryozan (ch. Lushan) es el nombre de una montaña conocida por su belleza. Se decía que había varios cientos de templos budistas en ella.
126. El Maestro Enkan Saian (?-842), sucesor del Maestro Baso Doitsu. Kokushi, «Maestro Nacional», es su título como profesor del emperador Senso.
127. *Shoki*, el secretario asistente del monje principal, era uno de los seis oficiales asistentes de un gran templo.
128. El Maestro Obaku finalmente se convirtió en el sucesor del Maestro Hyakujo Ekai. Tanto este último como el Maestro Enkan Saian fueron discípulos del Maestro Baso Doitsu.
129. Cita proveniente del *Yuimakyō* (sct. *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*), el Sutra de Vimalakīrti.
130. *Gushi*, literalmente «miserable-hijo», alude de nuevo a la parábola del capítulo «Shinge» («Confianza y comprensión») del Sutra del Loto. Véanse las notas del párrafo 111.
131. El Maestro Seppo Gison (822-907), sucesor del Maestro Tokusan Senkan. Gran Maestro Shinkaku es su título póstumo.
132. El lugar donde el Maestro Tozan Ryokai (807-869) tenía su orden.
133. La montaña donde el Maestro Tosu Daido (819-914) y el Maestro Tosu Gisei (1032-1083) tenían sus órdenes.
134. *Jushu*, «el impartir de la mano», significa la instrucción personal o guía de un profesor.
135. *Insho*, «dar golpes con el mortero», sugiere los esfuerzos del Maestro Daikan Eno y el Maestro Daiman Konin descritos anteriormente en este capítulo.
136. Esta expresión que aparece a lo largo del *Shobogenzo* hace referencia a los monjes ancianos.
137. El Maestro Bodhidharma (muerto aproximadamente en el 528), sucesor del Maestro Prajñānāra. Fue el vigésimo octavo patriarca de la India (contando desde el Maestro Mahākāśyapa) y el Primer Patriarca de China.
138. El Maestro Prajñānāra fue el vigésimo séptimo patriarca de la India.
139. La cuarta línea del poema del Maestro Bodhidharma citado en el capítulo 43 (volumen 3), «Kuge»: «Una flor es cinco pétalos abriéndose;/los efectos se realizan de manera natural./Vine originalmente a esta tierra/para transmitir el Dharma y salvar a los engañados seres emocionales».
140. En otras palabras, vino de la India por la realidad y no debido al idealismo.
141. Guangzhou de hoy en día. Esta parte de China era la más activa a la hora de entrar en contacto con extranjeros.
142. Es decir, el año 527. La era Futsu transcurrió entre los años 520 y 527.
143. La dinastía Liang fue del año 502 al 557.
144. El emperador Bu, o Wu, reinó del año 502 al 550.
145. En la provincia de Jiangsu de hoy en día, al este de China, lindando con el mar Amarillo.
146. La sección del diálogo desde las primeras comillas del párrafo 188 hasta aquí está citada directamente del chino.
147. Luoyang de hoy en día, una ciudad en la cuenca del Huang, en la provincia norteña de Hunan, al este de China.

148. Los ciento sesenta y nueve años entre el 420 y el 589 fueron la época de la división entre el norte y el sur de China. Durante este tiempo, las dinastías Liu Song (420-479), Qi del Sur (479-502), Liang (502-557) y Chen (557-589) en el sur, y la Wei del Norte (386-535) y la Wei del Oeste (535-589) en el norte, prevalecieron.
149. Bodhiruci era un monje del norte de la India que llegó a Luoyang en el año 508. Fue uno de los principales traductores de los sutras budistas del sánscrito al chino durante la dinastía Wei del Norte. Se dice que por celos intentó envenenar al Maestro Bodhidharma.
150. El profesor de los preceptos Kozu participó en la traducción del *Jujikyoron* (Sutra de los Comentarios sobre los Diez Estados) e hizo un comentario sobre el mismo texto. También se dice que trató de envenenar al Maestro Bodhidharma.
151. *Sanzo*, literalmente «tres almacenes», representa el término sánscrito *Tripitaka*: las tres cestas de Sutra, Vinaya y Abhidharma. Los chinos dieron el título de «Sanzo» a los monjes eruditos de la India versados en el Tripitaka, tales como Bodhiruci.
152. El *Sekimonrinkanroku*, literalmente «Crónica del bosque de Sekimon», publicado en el año 1107. Consiste en dos volúmenes de unos trescientos fascículos que describen las palabras, hazañas y enseñanzas de patriarcas budistas.
153. El Maestro Kakuhan Eko (1071-1128). Vivió en Ruitokuji, en el distrito de Sekimon.
154. *Zenna*, que representa el sonido del término sánscrito *dhyāna*, «meditación» o «concentración», simboliza aquí la práctica de zazen en sí.
155. *Kyogyo*, aquí leído como *keiko*, significa «pasar por» o «caminar por» con el propósito de llegar de un lugar a otro.
156. *Kyogyo*, aquí leído como *kinhin*, se refiere al caminar como práctica budista, manteniendo el estado de equilibrio de cuerpo y mente. En Japón el *kinhin* se realiza muy lentamente, siendo la norma *issoku-hanpo*: «medio paso por cada respiración».
157. *Gyo* significa literalmente «alto» o «lejano». Al mismo tiempo, Gyo es el nombre de un emperador del periodo legendario de la historia de China, que supuestamente reinó entre el año 2356 y el 2255 a. de C. En este contexto, *gyo* se refiere al Maestro Bodhidharma como gran hombre o gran fundador.
158. Tanto *chudo*, literalmente «tierras medias», como *chuka*, literalmente «flor media [de la civilización]», se refieren a China.
159. *Nihei*: poder civil y poder militar.
160. *Sansai*: los cielos, la tierra y la gente.
161. *Gosni*: la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua.
162. *Koso* literalmente significa «patriarca fundador» o «fundador». El fundador de la dinastía Han gobernó entre el año 206 y el 194 a. de C.
163. *Taiso*, literalmente «gran patriarca», es también un término utilizado para el emperador fundador de una dinastía. En este caso se refiere a Dobutei, el fundador de la dinastía Wei del Norte, que gobernó entre el año 386 y el 409.
164. *Shi* significa «hijo» o «discípulo».

165. Se dice que la flor de *udumbara* se abre cada tres mil años. Véase el capítulo 68 (volumen 3), «Udonge».
166. So es el nombre de un antiguo reino de China donde un hombre llamado Benka encontró una gran gema y se la ofreció al rey. Este, sin embargo, no pudo reconocer su valor.
167. Esto es, después de que el Maestro Bodhidharma hubiera llegado a China (en el último año de la era Futsu: el 527).
168. La dinastía Sui transcurrió entre aproximadamente el año 581 y el 618; la Tang, entre el año 618 y alrededor del 907, y la Song, entre el año 960 y el 1279.
169. Contar arena se refiere al trabajo de los eruditos budistas.
170. El Maestro Kyogen Chikan. Véase el párrafo 169.
171. *Hakuhatsu*, literalmente «de blanco-pelo» o «canoso», en este caso sugiere el cadáver de un anciano.
172. Se refiere a la leyenda china registrada en el *Zokuseikaiki* (Relatos de Sei, parte dos). En esta, un niño de nueve años llamado Yoho salvó a un gorrión herido. El gorrión le obsequió con cuatro anillos blancos, los cuales llevaron a Yoho a tener los tres puestos oficiales más importantes de la zona.
173. Se refiere a otra leyenda china, registrada en el *Shinshoretuden*, la colección de biografías que se encuentran dentro del *Shinsho* (Escritos de la dinastía Shin). Esta dice que un hombre llamado Koyu salvó a una tortuga que estaba en peligro, y como consecuencia más tarde fue ascendido a la oficina pública llamada Yofu. El sello de esta estaba representado por una tortuga.
174. El *Aikuohiyukyo* (Sutra de la Parábola del Rey Aśoka) contiene la historia de un viajero que vio a un ángel postrándose ante un cadáver que yacía junto a un camino. El viajero le preguntó por qué lo hacía, y el ángel respondió que su cuerpo solo había realizado buenas acciones cuando estaba vivo y por ello había nacido como un ángel en el cielo. Más tarde el viajero vio a un demonio golpear un cadáver. El demonio explicó que aquel cuerpo tan solo había hecho el mal, y por ello se había convertido en un demonio.
175. El *Chuhonkikyo* (Sutra Medio de Sucesos Pasados) tiene un capítulo llamado «*Butsujikibabaku*», «Cómo el Buddha se comió la cebada de los caballos». En él se cuenta que el rey brahmán Akidatsu (nombre en sánscrito no localizado) se olvidó de dar de comer al Buddha y a quinientos discípulos a quienes había invitado, por estar ocupado. Finalmente, los alimentó con la cebada destinada a los caballos.
176. Alude a un episodio del *Shikietsuden*, la colección de biografías contenidas en el *Shiki* (Crónicas históricas). Cuenta que un rey guerrero de la dinastía Zhou (1122-255 a. de C.) conquistó la tierra de In. Consecuentemente, dos antiguos nobles de la zona se refugiaron en las montañas y comieron helechos, ya que preferían estos antes que el mijo del nuevo rey.
177. El Maestro Taiso Eka, sucesor del Maestro Bodhidharma.
178. Yi y Raku son los nombres de los ríos del distrito de Kanan, en China. El lugar situado entre ambos es Luoyang (pronunciado Rakuyo en japonés), donde los reyes de la dinastía Zhou (1122-255 a. de C.) construyeron su capital.

Asimismo, la ciudad también sirvió como centro de dinastías posteriores tales como la Han Posterior, la Jin del Oeste, la Wei Posterior, la Sui, etcétera.

179. El Maestro Kozan Hojo, el profesor del Maestro Taiso Eka.
180. Esto puede hacer referencia a la historia del *Daihannyakyo* (Sutra del Corazón). Allí se relata cómo el Bodhisattva Jotai fue a visitar al Bodhisattva Hoyu (en sánscrito Dharmagupta) y escuchó la enseñanza de la gran sabiduría verdadera. Sin embargo, al no tener nada con lo que realizar una ofrenda, vendió su propio cuerpo y ofreció su propia médula.
181. El *Kengukyo* contiene la historia de un rey de Jambudvīpa que se apuñaló a sí mismo y ofreció su propia sangre para salvar a un demonio hambriento.
182. Se refiere a una historia del *Daihoshakkyo*. Según este, Śākyamuni, antes de su realización, veneraba tanto a la gente que había logrado la verdad que extendió en una ocasión su cabello sobre un charco de barro para que el Buddha Dīpaṅkara pudiera caminar sobre él.
183. Se refiere a la siguiente historia contenida en el *Konkomyokyo*: Makasatta, el tercer hijo del rey de Makaradei (en sánscrito Mahāratha), al ver que una tigresa que estaba amamantando a siete cachorros estaba a punto de morir de hambre, la alimentó con su propio cuerpo.
184. No vio la purificación como un medio para un fin.
185. Se refiere al Maestro Mahākāśyapa, cuyo rostro se iluminó con una sonrisa al mostrar el Buddha una flor de *uḍumbara* a sus seguidores. Véase el capítulo 68 (volumen 3), «Udonge».
186. La historia del Maestro Bodhidharma diciéndole al Maestro Taiso Eka «tú has logrado mi médula» aparece registrada en el capítulo 46 (volumen 3), «Katto».
187. *Rasetsu* representa el sonido del término sánscrito *rīkṣasa*, que significa «demonio maligno».
188. *Mugen-kuge*, «flores en el vacío», simboliza las ilusiones.
189. *Chiso*, literalmente « segar la maleza », significa limpiar un lugar para el edificio de un templo.
190. El Maestro Seigen Gyoshi (?-740), sucesor del Maestro Daikan Eno. El linaje del Maestro Dogen pasa a través del Maestro Seigen.
191. El Maestro Nangaku Ejo (677-744), también un sucesor del Maestro Daikan Eno. Los linajes de la secta Rinzaï pasan a través del Maestro Nangaku.
192. El Maestro Sekito Kisen (700-790), sucesor del Maestro Seigen Gyoshi. *Sekito* literalmente significa «en la cima de la roca».
193. *Juniji no zazen*, «doce-horas de zazen», quiere decir practicar zazen durante todo el día. En aquel tiempo los días se medían en intervalos de dos horas.
194. El Maestro Unmon Bun'en (864-949), fundador de la secta Unmon. Véase el capítulo 49 (volumen 3), «Butsudo».
195. El Maestro Hogen Bun'eki (885-958), fundador de la secta Hogen. *Ibid.*
196. El Maestro Daii Doshin (580-651), sucesor del Maestro Kanchi Sosan, es el trigésimo primer patriarca contando desde el Maestro Mahākāśyapa (el Cuarto Patriarca de China contando desde el Maestro Bodhidharma).
197. *Sanso-daishi*, literalmente «Gran Maestro Tercer Patriarca», es el maestro Kanchi Sosan, sucesor del Maestro Taiso Eka y el Tercer Patriarca de China.

198. *Sesshin*, literalmente «reunir/juntar/concentrar la mente». En tiempos recientes, los mismos dos caracteres se utilizan para referirse a cortos retiros de *zazen*.
199. *Jokan-kibo*. La era *Jokan* corresponde al reinado del emperador Taiso (627-650) de la dinastía Tang. *Kibo*, el décimo signo del calendario y el cuarto signo horario, identifica el año como el décimo séptimo de la era *Jokan*, es decir, el 643.
200. Este párrafo está citado directamente del *Keitokudentoroku*.
201. Alude al capítulo «Anrakugyo» del Sutra del Loto. Véase SL 2.244.
202. Desde aquí en adelante, este párrafo está solo en caracteres chinos. La cita proviene del *Keitokudentoroku*.
203. La era *Eiki* fue desde el año 650 al 656. *Shingai*, el octavo signo del calendario y el décimo segundo signo horario, identifica el año como el segundo de la era *Eiki*, es decir, el 651.
204. El emperador Koso reinó entre el año 650 y el 684.
205. El Maestro Gensha Shibi (835-907), sucesor del Maestro Seppo Gison. Gensha era el nombre de la montaña y el templo donde vivía el primero. Shibi era su *homyo* (nombre del Dharma), es decir, el nombre que recibió al hacerse monje y que utilizó a partir de entonces. Era costumbre en China no usar el nombre del Dharma tras la muerte de un monje, sino emplear en su lugar un título póstumo que, en el caso del Maestro Gensha, era Gran Maestro Shuitsu.
206. Fuzhou (jp. Fukushu) se encuentra en la provincia actual de Fujian, al sureste de China, limitando con el estrecho de Formosa.
207. La era *Kantsu* fue del año 860 al 874.
208. El Maestro Fuyo Reikun, sucesor del Maestro Kiso Chijo.
209. En la provincia de Jiangxi, al sureste de China.
210. El Maestro Seppo Gison (822-908), sucesor del Maestro Tokusan Senkan.
211. Los doce *dhūtas* aparecen enumerados anteriormente en este capítulo, en la sección sobre el Maestro Mahākāśyapa (párrafo 119).
212. *Hensan*, «exploración exhaustiva», es el título del capítulo 62 (volumen 3).
213. Esto se trata también en el capítulo 4 (volumen 1), «Ikka-no-myōju».
214. *Zokotsuzan*, «la Montaña del Hueso del Elefante», es otro nombre para el monte Seppo.
215. El Maestro Chokei Eryo (854-932), sucesor del Maestro Seppo Gison.
216. *Senitsu ni kufu su*. La misma frase aparece en el *Fukanzazengi* y sugiere la práctica de *zazen*.
217. El Maestro Isan Reiyū (771-853), sucesor del Maestro Hyakujo Ekai. Maestro Zen Daien es su título póstumo.
218. *Bonsetsu*. *Bon* y *setsu* representan los términos sánscritos *brāhma* («moral», «puro» o «sagrado»), o *brahmacarya* («pura conducta»), y *kṣetra* («lugar», «tierra» o «templo»), respectivamente.
219. *Kekkai*, que significa literalmente «zona delimitada» y proviene del sánscrito *sīma-bandha*, se trata en el capítulo 8 (volumen 1), «Raihai-tokuzui».
220. *Kufu-bendo*, una expresión muy utilizada por el Maestro Dogen para representar *zazen* en sí mismo.

221. *Furin* se refiere al viento como uno de los cinco elementos o cinco ruedas (del sánscrito *pañca-maṇḍalaka*): la tierra, el agua, el fuego, el aire y el vacío.
222. El Maestro Kyozan Ejaku (807-883), sucesor del Maestro Isan.
223. El Maestro Hyakujo Ekai (749-814).
224. Se dice que Śāriputra era el más excelente de los diez grandes discípulos del Buddha. En el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 61, el Maestro Isan dice: «Los poderes místicos y la sabiduría de vosotros dos, discípulos (Kyozan y Kyogen), son superiores a aquellos de Śāriputra y Maudgalyāyana». Esta historia se cita en el capítulo 25, «Jinzu».
225. *Kangyu* alude a las palabras del Maestro Enchi Daian citadas anteriormente. «Vigilar a un búfalo» quiere decir instruirse.
226. El Maestro Fuyo Dokai (1043-1118), sucesor del Maestro Tosu Gisei y el cuadragésimo quinto patriarca en el linaje del Maestro Dogen (el Décimo Octavo Patriarca de China).
227. El púrpura indicaba la categoría más alta entre los sacerdotes.
228. *Beito*, literalmente «agua de arroz caliente», hace referencia a la cita del Maestro Fuyo Dokai que aparece a continuación.
229. En esta sección inicial, el Maestro Fuyo destaca los principios generales del budismo, del mismo modo que el Maestro Dogen lo hace al comienzo del *Fukanzazengi*: ya poseemos el estado de equilibrio originalmente, pero todavía necesitamos esforzarnos en realizarlo.
230. *Reitan*, «frío y pálido», quiere decir sin color o calor emocional.
231. *Nahen*, literalmente «esa zona de ahí».
232. El Maestro Tanshu Ryuzan, un sucesor del Maestro Baso Doitsu. Vivió aislado de la sociedad en las montañas.
233. El Maestro Joshu Jushin (778-897). Véase el párrafo 136.
234. El Maestro Hentan Gyoryo, sucesor del Maestro Daikan Eno.
235. El Maestro Daibai Hojo. Véase también el párrafo 141.
236. *Shie-dosha*, «Ser de la Vía de la Ropa de Papel», era el apodo del Maestro Takushu Shie, un sucesor del Maestro Rinzai.
237. El Maestro Nangaku Gentai, sucesor del Maestro Sekiso Keisho. Era conocido por su rechazo a vestir ropas de seda pura.
238. El Maestro Sekiso Keisho (807-888), sucesor del Maestro Dogo Enchi. Su título póstumo es Gran Maestro Fue.
239. *Kobokudo*, literalmente «sala del árbol marchito», quiere decir la sala de *zazen*, a la cual comúnmente se llama *sodo*, «sala de los monjes», o *undo*, «sala de la nube». Esta frase sugiere que el templo del Maestro Sekito consistía tan solo en la sala de *zazen*.
240. El Maestro Tosu Daido (819-914), sucesor del Maestro Suibi Maguku. Estudió originalmente las enseñanzas de la secta Kegon. Más tarde realizó la verdad en la orden del Maestro Suibi, después de lo cual se construyó una choza en la montaña Tosu. Su título póstumo es Gran Maestro Jisai.
241. *Sanso*, literalmente «montaña-monje», es un término humilde utilizado por la persona que habla para referirse a sí misma. A partir de aquí ha sido a veces traducido como «yo», o eludido directamente.

242. *Keshu*. *Ke* significa «recaudar las donaciones», y *shu*, «el monje encargado».
243. *Koboku-ryugin*. Véase el capítulo 65 (volumen 3), «Ryugin».
244. *Shiji*, o las cuatro necesidades: la comida, la bebida, el dormir y las medicinas.
245. El Maestro Fukushu Gozubi. Una versión ligeramente distinta del poema se cita en el *Keitokudentoroku*, capítulo 15.
246. *Chincho* era una convención común para despedirse de alguien. La cita original de las palabras del Maestro Fuyo Dokai, registrada en el *Zokukankosonshukugoyo*, parte 2, es un solo párrafo en la fuente original.
247. El parque comprado por Sudatta al hijo del rey Prasenajit, el príncipe Jeta, y donado al Buddha como lugar para la práctica budista.
248. El Maestro Baso Doitsu (709-788), sucesor del Maestro Nangaku Ejo. Su apellido era Ba, «Caballo», de modo que fue llamado Baso, «Patriarca Caballo», y la montaña donde tenía su templo, Basozan, «Montaña del Patriarca Caballo».
249. En la provincia actual de Jiangxi, al sureste de China.
250. En la provincia actual de Sichuan, al suroeste de China.
251. Con estas dos preguntas, el Maestro Dogen consideró *kikyo*, «regresar al hogar», no como un viaje subjetivo sino como una conducta concreta (la cual tuvo él mismo, por ejemplo, al regresar de China a Japón).
252. El Maestro Nangaku estaba expresando un hecho de la vida, no una suposición sobre el futuro.
253. El Maestro Daiman Konin (688-761), sucesor del Maestro Daii Doshin. Era el Quinto Patriarca de China.
254. Era muy conocido en China y Japón que Laozi, fundador de la filosofía taoísta en el siglo VI a. de C., había nacido de una madre soltera.
255. Esto hace referencia a la leyenda citada en el capítulo 22, «Bussho», párrafo 22.
256. El Maestro Daikan Eno, el Sexto Patriarca.
257. Jinshu era considerado por muchos el miembro más brillante de la orden del Maestro Daiman. Véase la nota 18 del capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo».
258. El Maestro Tendo Nyojo (1163-1228), sucesor del Maestro Setcho Chikan. Era el quincuagésimo patriarca de la India y el Vigésimo Tercer Patriarca de China.
259. En la provincia actual de Zhekiang, al este de China.
260. El emperador Neiso. Reinó entre el año 1195 y el 1225.
261. Es decir, 1208-1225.
262. *Shigo* hace referencia a un título póstumo otorgado por un emperador a un maestro altamente considerado. El Segundo Patriarca de China, por ejemplo, fue llamado Taiso Eka (entre otros nombres) durante su vida. Tras su muerte, el emperador le dio el título de «Gran Maestro Shoshu Fukaku» (véase también el párrafo 214).
263. Los primeros seis patriarcas de China: el Maestro Bodhidharma, el Maestro Taiso Eka, el Maestro Kanchi Sosan, el Maestro Daii Doshin, el Maestro Daiman Konin y el Maestro Daikan Eno.
264. El Maestro Tendo nació en 1163, y así, cuando el Maestro Dogen practicó con él entre 1225 y 1227, el primero rondaba los sesenta y cinco años de edad.

265. *Sauzen*, literalmente «experimentar/participar en/practicar *dhyāna*». El capítulo 58 (volumen 3), «Zazengi», comienza con la frase *sauzen wa zazen nari*, «practicar zen es sentarse en zazen».
266. Kosho Manjuji, en la montaña Kinzan, era uno de los cinco templos más célebres de China. Su emplazamiento se halla en la provincia actual de Zhekiang.
267. Bussho Tokko, sucesor del Maestro Daie Soko.
268. *Sauzen*. Véase la nota 265.
269. El Maestro Tendo vivía y dormía en la sala de zazen.
270. En China y Japón, el hábito vestido por los monjes tiene debajo del *kaṣāya* unas mangas muy anchas cuyos dobladillos forman una especie de bolsillos.
271. Se decía que había un yacimiento liso de piedra donde se sentaba el Buddha, bajo el árbol del *bodhi* en Bodhgaya, cuando realizó la verdad. Se le llama «el asiento del diamante».
272. Cho Teikyo. *Teikyo* era el título oficial de un ministro encargado del riego, el té, la sal y otros asuntos. El ministro Cho pertenecía a la octava generación de descendientes del emperador Taiso de la dinastía Song, el cual reinó desde el año 976 al 998.
273. El emperador Neiso, regente desde el año 1195 al 1225. Véase también el párrafo 254.
274. Es decir, 1208-1225.
275. Minshu era un distrito de lo que es la provincia actual de Zhekiang, al este de China.
276. *Shin* representa el sonido del término sánscrito *dakṣiṇa*, que significa «donación».
277. *Sekko*, literalmente «río Setsu», no solo es el nombre de un río, sino también el de la provincia de Zhekiang en sí. *Setsu-to-setsu-sei*, «al este de Setsu y al oeste de Setsu», significa, por tanto, al este y al oeste de dicha provincia.
278. Corresponde a la provincia de Sichuan de la actualidad, al suroeste de China.
279. *Kinhin-dogyo* quiere decir caminar en *kinhin* y sentarse en zazen.
280. El término sánscrito *bhikṣuṇī* significa «monja».
281. Era infrecuente que los hombres se colocaran en una posición inferior a la de las mujeres.
282. En la provincia actual de Fujian, al suroeste de China.
283. Es decir, hacia su hogar en Fujian.
284. El Maestro Ryuge Kodon, citado al final del capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki», dijo: «Con esta vida podemos liberar el cuerpo que es la acumulación de vidas pasadas». El Maestro Dogen sustituyó «liberar» por «expresar».
285. En otras palabras, cuando nos convertimos en *buddhas*, nos expresamos solo a nosotros mismos.
286. Alude al dicho chino citado en la nota 80, en el párrafo 155: «Los pequeños ermitaños se ocultan en colinas y matorrales; los grandes ermitaños se ocultan en palacios y ciudades».
287. Es decir, 1242.



Kai-in-zanmai

Samādhi, el estado como el mar

Comentario: *kai* significa «mar»; *in* (una traducción de la palabra sánscrita *mudrā*), «sello» o «marca», y *zanmai* (una representación fonética del término sánscrito *samādhi*) es el estado en *zazen*. De modo que *kai-in-zanmai* quiere decir «mar-sello *samādhi*» o «*samādhi*, el estado como el mar». En este capítulo, el Maestro Dogen explicó cómo esta expresión, que aparece frecuentemente en el Sutra de la Guirnalda, describe la relación mutua entre sujeto y objeto aquí y ahora (es decir, el estado en *zazen*), citando el Sutra de Vimalakīrti, el Sutra del Loto y una conversación entre el Maestro Sozan Honjaku y su discípulo.

[3] Aquellos que son *buddhas* y patriarcas siempre están en el *samādhi*, el estado como el mar.¹ Nadando en este *samādhi*, tienen momentos de proclamación, momentos de experimentación y momentos de movimiento. La virtud de su movimiento sobre la superficie del mar incluye el movimiento por el mismo fondo de ese [mar]: se mueven por la superficie del mar [sabiendo que] esto es el «avance por el fondo del océano más profundo».² Intentar

hacer que las inciertas corrientes de la vida y la muerte regresen a su fuente no es estar avanzando en el estado inefable de la mente. Mientras que los ejemplos pasados de atravesar barreras y romper uniones eran, por supuesto, ejemplos particulares de *buddhas* y patriarcas en sí mismos, al mismo tiempo cada uno estaba gobernado por el *samādhi*, el estado como el mar.

[4] El Buddha dijo:

Solo de verdaderos dharmas está compuesto este cuerpo.

El instante de la aparición es justamente la aparición de los dharmas;

el instante de la desaparición es justamente la desaparición de los dharmas.

En el instante en el que estos dharmas aparecen,

no hablamos de la aparición del sí mismo.

En el instante en el que estos dharmas desaparecen,

no hablamos de la desaparición del sí mismo.³

Un momento antes, un momento después:

el momento no depende del momento;

un dharma antes, un dharma después: el dharma no se opone al dharma.

Justamente a esto se le llama samādhi, el estado como el mar.

[5] Deberíamos aprender cuidadosamente en la práctica y considerar estas palabras del Buddha. La realización de la verdad y la penetración en el estado de la experiencia no dependen siempre de la abundancia de sabiduría ni de la abundancia de palabras. Los eruditos de amplio aprendizaje y abundante conocimiento han seguido su camino para realizar la verdad bajo cuatro versos. Los eruditos extensamente versados [en textos tan numerosos como] las arenas del Ganges han entrado finalmente en el estado de la experiencia bajo un solo verso o poema. Aún menos están las presentes palabras sobre buscar la iluminación inherente en el futuro o sobre asir la iluminación iniciada en medio de la experiencia. En general, aunque la verdadera manifestación de la iluminación inherente, etcétera, sea la virtud de un patriarca budista, las diversas clases de iluminación tales como la iluminación iniciada y la iluminación inherente no definen a un patriarca budista.

[7] El Buddha dijo:

Solo de verdaderos dharmas está compuesto este cuerpo.

*El instante de la aparición es justamente la aparición de los dharmas;
el instante de la desaparición es justamente la desaparición de los dharmas.*

*En el instante en el que estos dharmas aparecen,
no hablamos de la aparición del sí mismo.*

*En el instante en el que estos dharmas desaparecen,
no hablamos de la desaparición del sí mismo.*

Un momento antes, un momento después:

el momento no depende del momento;

un dharma antes, un dharma después: el dharma no se opone al dharma.

Justamente a esto se le llama samādhi, el estado como el mar.

[7] El instante concreto de este «samādhi como el mar» es justamente un instante concreto «solo de verdaderos dharmas», y es la expresión de la verdad de «la sola confianza en los verdaderos dharmas». ⁴ Se dice que este instante es «este cuerpo compuesto». La forma integrada que es «compuesta» de «verdaderos dharmas» es «este cuerpo». No vemos «este cuerpo» como «una forma integrada»: los verdaderos dharmas lo componen. Este cuerpo compuesto ha sido expresado como la verdad como «este cuerpo».

[8] «El instante de la aparición es justamente la aparición de los dharmas». Esta «aparición de los dharmas» nunca deja «la aparición» por detrás. Por este motivo, «la aparición» está más allá de sentir y de conocer, y este estado es expresado como «no hablar de la aparición del sí mismo». No es que, mientras estemos «no hablando» de «la aparición del sí mismo», otra gente esté percibiendo, realizando, pensando y discriminando que «estos dharmas aparecen». ⁵ Justamente en el instante del estado ascendente de la realización mutua caemos sobre las oportunidades convenientes para la realización mutua. ⁶ «La aparición» es inevitablemente un «instante» concreto que ha llegado, pues «el instante» es «la aparición». ¿Qué es justamente esta «aparición»? Puede ser «la aparición» en sí misma. Es «la aparición» que ya es en sí un «instante», y nunca deja de revelar la piel desnuda, la carne, los huesos

y la médula. Puesto que la aparición es «la aparición» que está «compuesta»,⁷ la aparición como «este cuerpo» y la aparición como «la aparición del sí mismo» es «solo de verdaderos *dharmas*». Está más allá de solamente la percepción del sonido y la forma: es «los verdaderos *dharmas*» que son «la aparición del sí mismo» y es «la aparición del sí mismo» que está «más allá del habla».⁸ «No hablar» no significa no expresar algo; pues ser capaz de expresar la verdad no es lo mismo que ser capaz de hablar. «El instante de la aparición» es «estos verdaderos *dharmas*» aquí y ahora: no es de las doce horas. «Estos verdaderos *dharmas*» aquí y ahora son «el instante de la aparición»; están más allá de la aparición competitiva de los tres mundos.⁹ Un *buddha* ancestral dijo: «Repentinamente aparece el fuego».¹⁰ La «independencia» de esta verdadera «aparición» se expresa como «aparece el fuego». Un *buddha* ancestral dijo: «En el instante, cuando la aparición y la desaparición no cesan, ¿qué hacemos?».¹¹ Así, «la aparición y la desaparición», aunque son la aparición del sí mismo en sí y la desaparición del sí mismo en sí, están «sin cesar».¹² Deberíamos determinar el verdadero significado de estas palabras «sin cesar», encomendándonos completamente a ese *buddha*.¹³ Este «momento» en el cual «la aparición y la desaparición» están «sin cesar» es cortado y continuado como el elemento vital de los patriarcas budistas. En el instante en el que la aparición y la desaparición están sin cesar, «es el quién el que aparece y desaparece». La aparición y la desaparición del «quién» es «la gente que debe ser salvada a través de este cuerpo», está «manifestando inmediatamente este cuerpo» y está «proclamando para ellos el Dharma»;¹⁴ es «la mente pasada no pudiendo asirse»,¹⁵ es «tú habiendo logrado mi médula»¹⁶ y es «tú habiendo logrado mis huesos»¹⁷ —pues es el «quién»¹⁸ el que aparece y desaparece.

[11] «En el instante en el que estos *dharmas* desaparecen, no hablamos de la desaparición del sí mismo». El mismo instante en el cual «no hablamos de la desaparición del sí mismo» es justamente «el instante en el que estos *dharmas* desaparecen». «La desaparición» es la desaparición de los «verdaderos *dharmas*»; es la desaparición, pero al mismo tiempo debe ser también los verdaderos *dharmas*. Puesto que es los verdaderos *dharmas*, no está limitada por los átomos del mundo objetivo, y puesto que no está limitada por los

átomos del mundo objetivo, está sin mancha.¹⁹ Simplemente este estar sin mancha es los *buddhas* y los patriarcas en sí. Ellos dicen «tú también eres así, [pero] ¿quién no podría ser «tú»? –puede ser que todos aquellos que tienen «un instante [de mente] antes y un instante [de mente] después»²⁰ sean «tú»-. [Los *buddhas* y los patriarcas] dicen «yo también soy así», [pero] ¿quién no podría ser «yo»? –puesto que todos aquellos que tienen un instante [de mente] antes y un instante [de mente] después» son «yo»-. Esta «desaparición» se adorna con abundantes variedades de manos y ojos. Es decir, es el «supremo y gran nirvana», el cual es «llamado "muerte"», [sobre] el cual se «insiste que es la extinción»²¹ y el cual es «visto como una morada». Tales manos y ojos ilimitadamente abundantes²² son todas virtudes de «la desaparición». «No hablar» en el instante en el que la desaparición es el sí mismo y «no hablar» en el instante en el que la aparición es el sí mismo, mientras se comparte la vivacidad común del «no hablar», pueden estar más allá del no hablar de la falta de vida común. [«El no hablar»] es ya la desaparición «del *dharma* antes» y la desaparición «del *dharma* después», es el «momento antes» del Dharma y el «momento después» del Dharma, es «los *dharma*s antes y después» trabajando para el Dharma y es «los momentos antes y después» trabajando para el Dharma. «No oponerse» es trabajar para el Dharma. Hacer que [los *dharma*s] no se opongan y no sean dependientes es «expresar el ochenta o el noventa por ciento de la verdad».²³ Cuando «la desaparición» convierte a los cuatro elementos y a los cinco agregados en sus manos y ojos, hay inicio y hay retroceso. Cuando «la desaparición» convierte a los cuatro elementos y a los cinco agregados en su curso de acción, se da un paso adelante y ocurre un encuentro. En este momento, incluso [la expresión] «el cuerpo exhaustivamente realizado es las manos y los ojos»²⁴ no es suficiente, e incluso «todo el cuerpo es las manos y los ojos»²⁵ no es suficiente. En resumen, «la desaparición» es la virtud de los patriarcas budistas.²⁶ En lo referente a la presente expresión de las palabras «no opuesto» y la expresión de las palabras «no dependiente», recuerda, «la aparición» al comienzo, a la mitad y al final es «la aparición» –«oficialmente no hay espacio para una aguja, pero en privado un caballo y un carro pueden atravesarlo»–.²⁷ [La aparición] no se opone a la desaparición ni al comienzo, ni a la mitad, ni al final, ni depende de ella. Hace que los verdaderos *dharma*s

aparezcan de repente donde anteriormente había desaparición, pero no es la aparición definida por la desaparición: es la aparición de los verdaderos *dharma*s. Puesto que es la aparición de los verdaderos *dharma*s, es una forma más allá de la oposición y la dependencia.²⁸ Al mismo tiempo, la desaparición y la desaparición no se oponen ni dependen entre sí. «La desaparición» también, al comienzo, a la mitad y al final, es «la desaparición» —«mientras nos encontramos con ello no destaca, pero cuando llama nuestra atención, entonces reconocemos su existencia»—.²⁹ La desaparición sucede repentinamente donde anteriormente había aparición, pero no es la desaparición definida por la aparición: es la desaparición de los verdaderos *dharma*s. Puesto que es la desaparición de los verdaderos *dharma*s, está más allá de la oposición mutua y la dependencia.³⁰ De cualquier manera —tanto si «la desaparición» es «justamente esto»³¹ como si «la aparición» es «justamente esto»—, «la sola confianza en el *samādhi* como el estado como el mar es llamada "los verdaderos *dharma*s"». La práctica-y-experiencia que es «justamente esto» no es inexistente; simplemente es que este estar sin mancha es llamado «*samādhi*, el estado como el mar». El *samādhi* es la realización; es la expresión de la verdad; es una noche en la cual una mano se extiende hacia atrás y busca a tientas la almohada.³² En tal extenderse hacia atrás y buscar a tientas la almohada por la noche, el buscar a tientas la almohada no es un asunto de *koṭis* y *koṭis* de miradas de *kalpas*: es «yo mismo estando en medio del mar, proclamando el Sutra de la Flor del Loto del Maravilloso Dharma sola y eternamente».³³

[17] Debido al «no hablar de la aparición del sí mismo», «mi sí mismo está en medio del mar». La superficie antes de [mí]³⁴ es la «enseñanza eterna» como «diez mil ondas siguiendo a una sola ola pequeña»,³⁵ y la superficie delante de [mí] es el «Sutra de la Flor del Loto del Maravilloso Dharma» como una sola ola siguiendo a diez mil ondas pequeñas.³⁶ Incluso aunque haya enrollado y lanzado trescientos o tres mil metros de sedal, lamentablemente, el sedal solo cuelga hacia abajo. La citada «superficie delante y superficie detrás»³⁷ es «la superficie del mar sobre la que estoy»: es como decir «una cosa concreta antes, una cosa concreta después».³⁸ «Una cosa concreta antes, una cosa concreta después» describe la situación de una cosa sobre

una cosa.³⁹ No es que «en medio del mar» haya una persona: «[el mar de] mi ser en el mar» no es una morada de gente mundana ni un lugar que le guste a la gente sagrada, pero «mi ser ahí» existe solo «en medio del mar». Esta es la «enseñanza» proclamada «sola y eternamente». Este «estar en medio del mar» no pertenece al medio ni pertenece al interior o al exterior; «existe pacífica y eternamente, proclamando el Sutra de la Flor del Dharma».⁴⁰ No reside en el este, el oeste, el sur o el norte: está «en una barca llena cargada vacuamente con luz de luna, para regresar». Este verdadero refugio⁴¹ es el proceso en sí, aquí y ahora, de «regresar»: ¿quién podría describirlo como el fastidioso trabajo de permanecer en el agua?⁴² Solamente se realiza dentro de los escarpados confines del estado de la verdad del Buddha. Llamamos a esta [realización] el sello que sella el agua [como agua]. Expresándolo más, es el sello que sella el vacío [como vacío], o aún más, el sello que sella el barro [como barro]. El sello que sella el agua, aunque no [sea] necesariamente el sello que selle el mar, en el superior estado ascendente puede ser el sello que selle el mar.⁴³ Esto es lo que se quiere decir con «el sello del mar»,⁴⁴ «el sello del agua», «el sello del barro» y «el sello de la mente». Habiendo sido transmitido de uno-a-uno, el sello de la mente sella el agua, sella el barro y sella el vacío.⁴⁵

[20] En una ocasión, un monje le pregunta al Gran Maestro Gensho⁴⁶ de la montaña Sozan: «He oído que en las enseñanzas se dice que "el Gran Mar no alberga cadáveres".⁴⁷ ¿Qué quiere decirse con "el Mar"?».

El maestro dice: «Que incluye la mirada de existencias».

El monje dice: «Entonces, ¿cómo es que no puede albergar cadáveres?».

El maestro dice: «[Porque] no le pertenece lo que ha dejado de respirar».

El monje dice: «Dado que [el Mar] incluye la mirada de existencias, ¿cómo es que no le pertenece lo que ha dejado de respirar?».

El maestro dice: «[Porque] la mirada de existencias, estando más allá de esas virtudes, ha dejado de respirar».⁴⁸

[21] Este Sozan es el discípulo hermano de Ungo.⁴⁹ Aquí la instrucción fundamental de Tozan⁵⁰ ha acertado exactamente. Las presentes palabras «he oído que en las enseñanzas se dice» quieren decir las verdaderas enseñanzas

de los patriarcas budistas; no las enseñanzas de lo común y lo sagrado, ni las pequeñas enseñanzas de aquellos que se aferran al Dharma del Buddha.

[22] «El Gran Mar no alberga cadáveres». Este «Gran Mar» está más allá de los mares interiores, mares periféricos⁵¹ y similares, y puede estar más allá de los ocho mares⁵² y similares. Tales cosas no les preocupan a los estudiantes [budistas]. Reconocemos como mar no solo aquello que no es el mar;⁵³ reconocemos como el mar aquello que es el mar. Incluso aunque insistamos enérgicamente en que [este mar] es el mar, no podremos llamarlo «el Gran Mar».⁵⁴ «El Gran Mar» no siempre quiere decir las profundas honduras de agua de las ocho cualidades,⁵⁵ y «el Gran Mar» no siempre quiere decir nueve pozas⁵⁶ de agua salada, etcétera: «los verdaderos *dharma*s» pueden ser su «composición realizada». ¿Por qué debería ser «el Gran Mar» agua profunda? Por tanto, la razón [por la que los seres humanos y los dioses] hacen la pregunta «¿qué es el Mar?» es que «el Gran Mar» permanece desconocido para los seres humanos y los dioses, y por ello expresan «el Gran Mar» con palabras. La gente que pregunta por él entorpece su vínculo con el Mar. «No alberga cadáveres»: el significado de «no albergar» puede ser «actuar con una cabeza clara cuando llega una cabeza clara y actuar con una cabeza torpe cuando llega una cabeza torpe».⁵⁷ «Un cuerpo muerto» es ceniza muerta —«sin embargo, una mente que nunca cambia se encuentra muchas veces con la primavera»—.⁵⁸ [Al mismo tiempo,] «un cuerpo muerto» es algo que ninguna persona ha experimentado jamás; por tanto, nadie sabe lo que es.

[24] Las palabras del maestro «incluye la mirada de existencias» expresan «el Mar». El principio fundamental que él está expresando no es la aseveración de que algún sujeto anónimo incluya la mirada de existencias: es «la inclusiva mirada de existencias». No está diciendo que «el Gran Mar» incluya la mirada de existencias, sino que lo que está expresando «la inclusiva mirada de existencias» es justamente «el Gran Mar» en sí mismo. Aunque no sepamos lo que es, por el momento es «la mirada de existencias». Incluso encontrarse con la figura de un *buddha* o la figura de un patriarca es justamente una momentánea percepción equivocada de «la mirada de existencias». En el momento de «la inclusión» ni siquiera las montañas se

limitan a «alcanzar la cima del pico más alto» y ni siquiera el agua se limita a «avanzar por el fondo del océano más profundo». ⁵⁹ Atraer puede ser así, y dejar marchar puede ser así. ⁶⁰ Hablamos de «el mar de la naturaleza búdica» y hablamos de «el mar de Vairocana». ⁶¹ Estos son justamente «la miríada de existencias». Aunque la superficie del mar sea invisible, aquellos que nadan no dudan de él. Por ejemplo, al expresarse [a sí mismo] como «Matorral de Bambú», Tafuku ⁶² dice: «Curiosamente una o dos cañas están torcidas» y «tres o cuatro cañas están ladeadas». Suyo es el camino de la acción que realiza la mirada de existencias como una confusión de errores. Incluso así, ¿por qué no dice «¡mil [cañas] torcidas, diez mil [cañas] torcidas!»? ¿Por qué no dice «¡mil cañas, diez mil cañas!»? No deberíamos olvidar la verdad que está así presente en un matorral de bambú. Incluso la expresión de Sozan «incluye la mirada de existencias» es justamente «la miríada de existencias» en sí.

[26] El monje dice: «¿Cómo es que no le pertenece lo que ha dejado de respirar?». Aunque esto pudiera verse equivocadamente con la forma de una duda, es justamente el trabajo de la mente inefable. Cuando [el Maestro Rin-zai dice] «he tenido mis dudas sobre este compañero durante mucho tiempo», ⁶³ simplemente es que realmente se está encontrando con [el compañero en] «he tenido mis dudas sobre este compañero durante mucho tiempo». En el lugar donde existe lo inefable, «¿cómo es que "no le pertenece" lo que ha dejado de respirar?» y «¿cómo puede [el Gran Mar] "no albergar" cadáveres?». En este lugar concreto, «esto ya es la inclusiva miríada de existencias, ¿cómo puede "no pertenecerle" lo que ha dejado de respirar?». Recuerda, «la inclusión» está más allá del «pertenecer»: «la inclusión» es el «no albergar». ⁶⁴ Incluso aunque «la miríada de existencias» sea un cuerpo muerto, puede ser que el «no pertenecer» pase directamente por diez mil años y que el «no pertenecer» ⁶⁵ sea este viejo monje colocando una piedra. Sozan dice: «La miríada de existencias, estando más allá de esas virtudes, ha dejado de respirar». Esta «miríada de existencias», tanto si ha dejado de respirar como si no ha dejado de respirar, puede ser el «no pertenecer». Incluso aunque un cuerpo muerto sea un cuerpo muerto, ⁶⁶ si experimenta la acción en el estado de «la miríada de existencias», incluirá [la miríada de existencias] y puede

ser «la inclusión» en sí. En el proceso antes y el proceso después descrito como «la mirada de existencias», hay virtudes peculiares. [Pero] este no es el estado de «haber dejado de respirar»: es lo que normalmente se describe como «un ciego guiando a un ciego».⁶⁷ El principio de un ciego guiando a un ciego, yendo más allá, es aquello de una persona ciega guiando a una persona ciega y aquello de las masas ciegas guiando a las masas ciegas. En el momento en el que las masas ciegas están guiando a las masas ciegas, «la inclusiva mirada de existencias» incluye a «la inclusiva mirada de existencias». ¿Hay allí algún número de grandes verdades adicionales que sean otras distintas de «la mirada de existencias»? Antes de que tal consideración sea realizada alguna vez, el estado es el *samādhi*, el estado como el mar.

SHOBOGENZO KAI-IN-ZANMAI

Escrito en Kannondorikoshohorinji en el vigésimo día del primer mes de verano⁶⁸ en el tercer año de Ninji.⁶⁹

Notas

1. *Kai-in-zanmai* representa la expresión sánscrita *sāgara-mudrā-samādhi* según el *Bukkyōgo-daijiten*. Otras fuentes indican la frase *samudra-mudrā-samādhi*. Tanto *sāgara* como *samudra* significan «el mar».
2. De un poema del Maestro Yakusan Igen, citado en el capítulo 11 (volumen 1), «Uji»: «A veces estando de pie en la cima del pico más alto,/a veces avanzando por el fondo del océano más profundo [...]».
3. El poema, a partir de aquí, está citado del *Yuimakyo*, parte 2, capítulo 5 (el capítulo en el que Manjusri pregunta por la salud de Vimalakirti). Se desconoce si el Maestro Dogen encontró el resto del poema en otro sutra.
4. Desde este párrafo al 17, el Maestro Dogen explica el significado de cada carácter del poema del Buddha, uno por uno. El primer verso dice *tada shuho [o] mot[te] ko[no] mi [o] gojo [su]*. En este párrafo, el Maestro Dogen considera el significado de cada uno de los cuatro elementos de la frase: *tan-i*, «solo de» o «sola confianza»; *shuho*, «verdaderos dharmas»; *gojo*, «compuesto» o «composición realizada», y *shishin*, «este cuerpo».
5. El cese de las tendencias subjetivas por un lado y la realización de las cosas reales por otro, no están separados, sino que se realizan en la unicidad de sujeto y objeto.
6. *Soken*, «realización mutua», sugiere la unicidad entre la parte subjetiva (no hablar del sí mismo) y el lado concreto (la aparición de los dharmas).
7. En otras palabras, lo que es real.
8. *Fugon* quiere decir «no hablar» o «más allá del habla».
9. Una vez un monje le preguntó al Maestro Ganto Zenkatsu (828-887), sucesor del Maestro Tokusan Senkan: «¿Qué haremos cuando los tres mundos aparezcan compitiendo entre ellos?». El maestro dijo: «¡Simplemente sentarte!». El monje dijo: «No lo entiendo. ¿Qué quiere decir el maestro?». El maestro dijo: «Trae la montaña Rozan aquí, y te lo diré». *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 75.
10. Cita proveniente del capítulo «Hiyu» («Una parábola») del Sutra del Loto: «Después de lo cual,/la casa repentinamente se incendia./En las cuatro direcciones, de inmediato,/sus llamas se encuentran en pleno resplandor» (SL 1.186-88).
11. El Maestro Razan Dokan, un sucesor del Maestro Ganto Zenkatsu, le preguntó al Maestro Ganto: «Cuando la aparición y la desaparición no cesan, ¿qué hacemos?». El Maestro Ganto respondió: «¿Qué es eso que aparece y desaparece?». *Wanshinzenjigoroku*, volumen 2.
12. *Futei*, «sin cesar», sugiere la permanencia estática del tiempo en el presente.
13. *Kare*, «a él», se refiere al Maestro Razan.
14. Alude a la descripción del Bodhisattva Avalokitesvara en el capítulo «*Kanzeon-bosatsu-fumon*» (La puerta universal del Bodhisattva Contemplador de los Sornos del Mundo) del Sutra del Loto. Véase SL 3.252.

15. Las palabras del Buddha en el Sutra del Diamante. Véase el capítulo 18 (volumen 1), «Shin-fukatoku».
16. Las palabras del Maestro Bodhidharma a su discípulo Taiso Eka. Véase el capítulo 46 (volumen 3), «Katto».
17. Las palabras del Maestro Bodhidharma a su discípulo Doiku. *Ibid.*
18. *Ko [re] tare [ka], zesui* quiere decir «¿qué es eso?» o «quién concreto». *Tare, sui*, «quién», se utiliza a menudo en el *Shobogenzo* para representar a una persona cuyo estado no se puede expresar con palabras.
19. El Maestro Daikan Eno le pregunta al Maestro Nagaku Ejo: «¿Te apoyas en la práctica y experiencia, o no?». El Maestro Nagaku dice: «La práctica-y-experiencia no es inexistente, pero no debe estar sucia». El Maestro Daikan Eno dice: «Justamente este estado sin mancha es lo que los *buddhas* cuidan y desean. Tú también eres así, yo soy también así y los antiguos maestros de la India eran también así [...]». En la historia, «sin mancha» quiere decir sin división por el pensamiento entre el medio y el fin. Véanse, por ejemplo, el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo», y el capítulo 62 (volumen 3), «Hensan».
20. *Zennen-konen*, como en el poema al que se hace referencia. *Nen* significa «pensamiento», «atención plena» o «conciencia»; «un pensamiento», «una imagen mental», «un instante de conciencia» y, por tanto, «un instante o momento».
21. El *Rokusodaishihobodanikyo* (Sutra del Estrado del Tesoro del Dharma del Sexto Patriarca) dice en la sección sobre el Maestro Shido: «El supremo y gran nirvana es perfectamente brillante y siempre está iluminando serenamente, pero la persona común lo llama muerte, los no-budistas insisten en que es la extinción y la gente que busca los dos vehículos lo ve como el no-devenir».
22. *Kyota-shugen*, «manos y ojos ilimitadamente abundantes», aparece en una historia citada y comentada en el capítulo 33, «Kannon». Allí, el Maestro Ungan Donjo le pregunta al Maestro Dogo Enchi cómo él entiende las manos y los ojos ilimitadamente abundantes del Bodhisattva Avalokitesvara. El Bodhisattva Avalokitesvara se considera habitualmente un símbolo espiritual de la compasión, pero el Maestro Dogo compara la función del *bodhisattva* con una mano buscando a tientas la almohada por la noche.
23. *Hakkujo no dotoku*, «una expresión de la verdad que es el ochenta o el noventa por ciento de la realización», son las palabras del comentario del Maestro Dogo Enchi sobre el Bodhisattva Avalokitesvara en el capítulo 33, «Kannon».
24. *Tsushin ko[re] shugen*, las palabras del Maestro Dogo. *Ibid.*
25. *Henshin ko[re] shugen*, las palabras del Maestro Ungan. *Ibid.*
26. *Metsu* significa «desaparición», y también «disolución» o «cesación», como en la tercera de las Cuatro Nobles Verdades, *mettai* («la verdad de la cesación»), que proviene del término sánscrito *nirodhasatya*.
27. El Maestro Kyosei Dofu pregunta: «Sin los ojos de lo sagrado, ¿cómo podríamos reflejar algo tan inefable?». El Maestro Sozan Honjaku responde: «Oficialmente no hay espacio para una aguja, pero en privado un caballo y un carro pueden atravesarlo» (*Keitokudentoroku*, capítulo 17).
28. *Futaitai-so*. *So* significa «mutuamente» y «forma», «aspecto» o «aparición». El poema dice *fusotai*, «no mutuamente dependiente», y *fusorai*, «no mutuamente

- opuesto». En ambos compuestos *so* funciona como adverbio («mutuamente»). En esta frase el Maestro Dogen desplazó el lugar de *so* para que funcionara como un nombre («forma»), modificando por completo su significado.
29. Estas son originalmente las palabras del Maestro Tanka Tenen. Además de ellas, en una ocasión un monje preguntó al Maestro Chokei Eryo: «Un hombre de edad dijo: "Mientras nos encontramos con ello, no destaca; cuando llama nuestra atención, entonces reconocemos su existencia". ¿Qué es esta situación?». El maestro dijo: «¿Has reconocido la existencia?» (*Keitokudentoroku*, capítulo 18).
 30. *Fusotaitai*. Véase también la nota 28.
 31. *Zesoku*. El Maestro Dogen, como era su costumbre, interpretó estos aparentemente simples caracteres como representaciones directas de la realidad aquí y ahora.
 32. Alude de nuevo a las palabras del Maestro Dogo citadas en el capítulo 33, «Kannon».
 33. Proveniente del capítulo «Daibadatta» («Devadatta») del Sutra del Loto (SL 2.218).
 34. *Zenmen*. *Men* significa «cara», «superficie», «paisaje» o «ejemplo». *Zenmen* sugiere el paisaje concreto ante los ojos y también el instante anterior al momento presente.
 35. Proveniente de un poema del Maestro Senu Tokujō: «Mi sedal cuelga trescientos metros,/diez mil ondas siguen a la ola más pequeña./La noche está tranquila, el agua fría, los peces no pican./Mi barca está llena de una carga vacía de luz de luna, regreso».
 36. Para sugerir la relación mutua entre sujeto y objeto, el Maestro Dogen invirtió el sentido del verso del Maestro Senu Tokujō citado en la nota anterior.
 37. *Zennen-komen*, «superficie delante, superficie detrás», hace referencia a las expresiones del poema que se comenta: *zennen-konen*, «momento antes, momento después», y *zenpo-koho*, «dharma antes, dharma después». Todas ellas sugieren el suceder instantáneo de la realidad.
 38. *Zento-koto*, literalmente «cabeza antes, cabeza después». *Men*, «cara», y *to*, «cabeza», se utilizan como contadores de cosas en general. Pero mientras que *men* sirve para contar finos objetos planos, y a veces abstracciones (como por ejemplo en el capítulo 20 [volumen1], «Kōkyō»), *to* se usa para contar solo objetos sólidos. Aquí el Maestro Dogen parece querer destacar que *men* se refiere no solo al aspecto fenoménico, sino también a una superficie concreta.
 39. *Zu-jo-an-zu*, literalmente «colocar una cabeza sobre una cabeza», expresa, en el uso del Maestro Dogen, el estado en el cual cada cosa concreta existe tal y como es. El maestro explica detalladamente la expresión en el capítulo 38, «Muchu-setsumu», párrafo 182.
 40. *Chinjo-zai-setsu-hokkekyō* lo más probable es que fuera una cita del Sutra del Loto, pero la fuente no ha sido localizada.
 41. *Jikki*, «el lugar verdadero al que regresar». *Ki, kae[ru]*, «regresar» o «volver», es el carácter final del poema de cuatro versos del Maestro Senu Tokujō citado en la nota 35.

42. *Taisui no anri*. *Taisui* aparece comúnmente en la frase *dadei-taisui*, «arrastrarse por el barro y permanecer en el agua», simbolizando las adversidades cotidianas. Véanse, por ejemplo, las frases finales del capítulo 22, «Bussho».
43. Como conceptos, «agua» y «mar» son distintos, pero en la realidad pueden ser una sola cosa.
44. *Kai-in*, como en el último verso del poema y el título del capítulo.
45. En otras palabras, *zazen* hace al agua, agua; al barro, barro, y al vacío, vacío. En el capítulo 72 (volumen 3), «*Zanmai-o-zanmai*», el Maestro Dogen dice que el sello de la mente transmitido desde los Siete Buddhas es justamente sentarse en la postura del loto.
46. El Maestro Sozan Honjaku (840-901), sucesor del Maestro Tozan Ryokai. Gran Maestro Gensho es su título póstumo.
47. «No albergar cadáveres» es una de las diez virtudes adscritas tradicionalmente al mar. El Sutra de la Guirnalda tiene un capítulo llamado «Juji» («Los diez estados»), en el que se compara el estado de un *bodhisattva* con los siguientes diez estados del mar: cada vez es más profundo; no alberga cadáveres; su nombre no puede darse a cuerpos menores de agua; tiene un solo sabor; contiene diversos tesoros; sus profundidades son impenetrables; es ancho, largo e inconmensurable; contiene muchas criaturas de grandes cuerpos; sus corrientes no pierden el tiempo, y puede albergar todas las grandes lluvias sin desbordarse. En el sutra, que el mar no albergue cadáveres (por ejemplo, los de los animales que aparecen en la orilla) sugiere que no hay nada en este mundo que no tenga vida o sentido.
48. En otras palabras, la realidad que está más allá del pensamiento existe justo en este instante, previamente a cualquier movimiento intencional. *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 94.
49. El Maestro Ungo Doyo (?-902), como el Maestro Sozan, fue un sucesor del Maestro Tozan Ryokai.
50. El Maestro Tozan Ryokai (807-869), sucesor del Maestro Ungan Donjo.
51. El *Abhidharmakośa-śāstra* contiene una descripción legendaria de mares interiores y periféricos.
52. El Sutra Agama Largo describe ocho mares que limitan con las ocho montañas alrededor del monte Sumeru.
53. Por ejemplo, el mundo literario es llamado *hitsukai*, literalmente «el océano del pincel». Véase el capítulo 9 (volumen 1), «*Keisei-sanshiki*». Otros ejemplos, como el mar de la naturaleza búdica y el mar de Vairocana, aparecen a continuación en el siguiente párrafo.
54. *Daikai*, «Gran Mar», no solo representa el mar sino toda la realidad.
55. Las ocho cualidades del agua son: dulce, fresca, maleable, ligera, pura, inodora, no perjudicial para la garganta al beberse y no perjudicial para los intestinos al beberse. Esta lista también proviene del *Abhidharmakośa-śāstra*.
56. *Kyu-en* hace referencia a las nueve célebres pozas profundas de China. También se mencionan en el capítulo 14 (volumen 1), «*Sansuigyō*». Aquí aparecen como ejemplos de grandes cuerpos de agua, más allá de los cuales existe la realidad simbolizada por el mar.

57. Las palabras del Maestro Chinshu Fuke, el llamado Buddha Feliz (véase también el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 22). El Maestro Dogen sugería que «no albergar» quiere decir no mantener ningún concepto preocupante.
58. Las palabras del Maestro Daibai Hojo provenientes de un poema citado en el capítulo 30, «Gyoji». En este caso, «ceniza muerta» simboliza el estado de un practicante budista excelente en quien han cesado todos los obstáculos.
59. Referencias al poema del Maestro Yakusan. Véase la nota 2.
60. *Shu*, literalmente «aceptar», «retraer» o «atraer», y *ho*, «soltar», «arrojar» o «dejar marchar», representan la conducta pasiva y activa, respectivamente. Las acciones, al igual que las cosas, se encuentran en el estado de la inclusión.
61. Vairocana es el Buddha del Sol, de modo que «el mar de Vairocana» sugiere un paisaje repleto de luz.
62. El Maestro Koshu Tafuku (fechas desconocidas), un sucesor del Maestro Joshu Jushin. Su apodo era Issochiku, que quiere decir «Matorral de Bambú». Un monje le pregunta: «¿Qué es justamente el matorral de bambú de Tafuku?». El maestro dice: «Una caña o dos cañas están torcidas». El monje dice: «Este estudiante no lo comprende». El maestro dice: «Tres cañas o cuatro cañas están ladeadas». *Keitokudentoroku*, capítulo 11, y *Gotoegen*, capítulo 4.
63. Las palabras irónicas del Maestro Rinzai para elogiar a su discípulo, el Maestro Fuke.
64. *Fushiuku*, «no albergar», sugiere un estado sin división entre sujeto y objeto.
65. *Fujaku*, «no pertenecer» o «trascender el apego», sugiere también el estado indiviso entre sujeto y objeto.
66. *Shishi*, «cuerpo muerto», puede interpretarse no solo como un cadáver, sino también, figurativamente, como una persona que ha desperdiciado la vida.
67. *Ichimo [no] shumo [o] hi[ku]*, literalmente «una persona ciega que guía a mucha gente ciega».
68. Es decir, en el cuarto mes del calendario lunar.
69. Esto es, 1242.

Juki

La confirmación

Comentario: *ju* significa «dar» y *ki*, «confirmación». De modo que *juki* quiere decir «dar la confirmación». ¹ Los sutras budistas contienen muchas narraciones del Buddha Gautama confirmando a sus discípulos que realizarían la verdad, pero pocos eruditos budistas consideraron importantes tales aseveraciones. Puesto que, por el contrario, el Maestro Dogen les daba un gran valor dentro de la filosofía budista, en este capítulo explicó su significado y nos enseñó por qué los sutras budistas se referían a ellas frecuentemente.

[31] La gran verdad transmitida de uno-a-uno por los patriarcas budistas es la confirmación. Aquellos que carecen de un aprendizaje en la práctica de un patriarca budista nunca la han visto ni en sueños. Respecto al momento de esta confirmación, la confirmación se da incluso a aquellos que no han establecido la mente del *bodhi*. La confirmación se da a [aquellos que están] sin la naturaleza búdica² y la confirmación se da a [aquellos que] tienen la naturaleza búdica.³ La confirmación se da a los cuerpos existentes⁴ y la

confirmación se da a los cuerpos inexistentes.⁵ La confirmación se da a los *buddhas*. Los *buddhas* mantienen la confirmación de los *buddhas* y se basan en ella. No deberíamos aprender que se convierten en *buddhas* después de recibir la confirmación y no deberíamos aprender que reciben la confirmación después de convertirse en *buddhas*. En el instante de la confirmación hay un convertirse en *buddha* y en el instante de la confirmación está la práctica. Por esta razón, hay confirmación en los *buddhas* y hay confirmación en el estado ascendente de *buddha*. La confirmación se da a través del sí mismo y la confirmación se da a través del cuerpo-y-mente. Estar satisfecho y versado en el aprendizaje del gran asunto de la confirmación es estar satisfecho y versado en el aprendizaje del gran asunto de la verdad del Buddha. La confirmación está presente antes del cuerpo y la confirmación está presente después del cuerpo.⁶ Hay una confirmación reconocida por el sujeto y hay una confirmación no reconocida por el sujeto. Hay una confirmación de la que otros se dan cuenta y hay una confirmación de la que otros no se dan cuenta. Recuerda, la confirmación ha realizado al sí mismo y la confirmación es justamente el sí mismo que ha sido realizado. Por tanto, lo que se ha recibido de los *buddhas* y los patriarcas, de legítimo sucesor a legítimo sucesor, no es otra [cosa] que la confirmación. No hay un solo *dharma* que sea otra [cosa] que la confirmación. ¿Cuánto menos podrían las montañas, los ríos y la Tierra, o el Sumeru y los vastos océanos, ser [otra cosa que la confirmación]? Más allá de ella no hay ni uno, ni medio, ni un tercer hijo de Zhang, ni un cuarto hijo de Li. La confirmación que investigamos así está siendo capaz de expresar la verdad en una frase, está siendo capaz de escuchar la única frase, está «no comprendiendo» la única frase y está asiendo la comprensión de la única frase; es la acción en sí misma y es la acción de proclamar. Dirige un paso hacia atrás⁷ y dirige un paso hacia delante.⁸ Que podamos sentarnos vistiendo hoy el manto nunca podría haberse realizado sin que hubiéramos recibido la confirmación que ha venido del pasado antiguo. Puesto que juntamos las palmas [de las manos] y colocamos humildemente [el manto] sobre la cabeza, la realidad es la confirmación. El Buddha dijo: «Hay muchas clases de confirmación, pero si las resumo ahora brevemente, hay ocho que son las siguientes: 1) el sujeto la conoce, los otros no la conocen; 2) todos los demás la conocen, el sujeto no la conoce; 3) tanto el sujeto como todos

los demás la conocen; 4) ni el sujeto ni todos los demás la conocen; 5) los cercanos la reconocen, los lejanos no la reconocen; 6) los lejanos la reconocen, los cercanos no la reconocen; 7) ambos, [los cercanos y los lejanos,] la reconocen; 8) ni [los cercanos ni los lejanos] la reconocen».⁹

Otro sutra dice: «[Están] aquellas [confirmaciones] que los cercanos conocen, aquellas que los lejanos conocen, aquellas que tanto los lejanos como los cercanos conocen y aquellas que ni los cercanos ni los lejanos conocen».

[35] Hay tales confirmaciones como estas. Así que no imagines violentamente que solo porque está más allá del reconocimiento de este espíritu en un apestoso saco de piel, la confirmación no puede existir. No digas que la confirmación no puede ser dada fácilmente [incluso] a las características humanas que no están iluminadas. En los pensamientos mundanos lo que se ha estudiado normalmente es que la confirmación puede ser dada cuando la virtud de la práctica está satisfecha y se ha asegurado el convertirse en un *buddha*, pero la verdad del Buddha no es así. Escuchar una sola frase «siguiendo a veces a [buenos] consejeros» y escuchar una sola frase «siguiendo a veces a los sutras» es justamente el logro de la confirmación –pues [lograr la confirmación] es justamente la práctica original de todos los *buddhas* y es la buena raíz de las cien malas hierbas.¹⁰ Si fuéramos a decir con palabras lo que es la confirmación, puede ser que aquella gente que haya logrado la confirmación sea toda la gente que ha realizado lo esencial. Recuerda, incluso un átomo es supremo; incluso un átomo está en el estado ascendente. ¿Por qué un átomo no debería ser la confirmación? ¿Por qué no debería ser un solo *dharma* la confirmación? ¿Por qué la mirada de *dharms* no debería ser la confirmación? ¿Por qué la práctica-y-experiencia no debería ser la confirmación? ¿Por qué los patriarcas budistas no deberían ser la confirmación? ¿Por qué el esfuerzo de buscar la verdad no debería ser la confirmación?¹¹ ¿Por qué la gran realización y la gran ilusión no deberían ser la confirmación? La confirmación es «en tu generación nuestra escuela prosperará enormemente en el mundo»,¹² y la confirmación es «tú también eres así y yo soy también así».¹³ La confirmación es un signo; la confirmación es la ambigüedad;¹⁴ la confirmación es un rostro que se ilumina con

una sonrisa;¹⁵ la confirmación es vivir-y-morir, ir-y-venir; la confirmación es todo el universo en las diez direcciones; la confirmación es el universo completo sin haberse escondido jamás.

[38] El Gran Maestro Shuitsu del templo Gensha-in¹⁶ va caminando con Seppo¹⁷ cuando Seppo señala el suelo frente a ellos y dice: «Esta parcela de tierra es un buen lugar para construir una lápida».¹⁸

Gensha dice: «¿Cómo de alta?».

Seppo mira entonces arriba y abajo.¹⁹

Gensha dice: «Tus efectos felices sobre los seres humanos y los dioses son innegables, pero, Maestro, parece que nunca hayas soñado con la confirmación dada en el pico del Buitre».

Seppo dice: «¿Tú qué dirías?».

Gensha dice: «Dos metros o dos metros y medio».²⁰

[39] La presente expresión de Gensha «parece que el maestro nunca haya soñado con la confirmación dada en el pico del Buitre» no dice que Seppo carezca de la confirmación dada en el pico del Buitre ni dice que el maestro tenga la confirmación dada en el pico del Buitre: dice que «parece que el maestro nunca haya soñado con la confirmación dada en el pico del Buitre».²¹ «La confirmación dada en el pico del Buitre» es el ojo puesto en lo alto.²² Es «poseo el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana. Yo los transmito a Mahākāśyapa».²³ Recuerda, respecto a la igualdad de la experiencia en el momento en el que Seigen dio la confirmación a Sekito,²⁴ que Mahākāśyapa estaba recibiendo la confirmación de Seigen y Seigen estaba recibiendo la confirmación de Śākyamuni. Por tanto, queda claro que cada *buddha* y cada patriarca está en posesión de la transmisión del tesoro del verdadero ojo del Dharma. En consecuencia, Sokei²⁵ ya había dado su confirmación a Seigen. Y una vez que Seigen había recibido la confirmación del Sexto Patriarca, era, manteniendo la confirmación y basándose en ella, Seigen. En este momento, lo que el Sexto Patriarca y todos los patriarcas habían aprendido por la experiencia era puesto directamente en la práctica a través de la confirmación de Seigen. Este estado es descrito [como] «claros-claros son los cientos de malas hierbas; clara-clara es la

voluntad de los patriarcas budistas». ²⁶ Así que, ¿hay algún patriarca budista que sea otro distinto de los cientos de malas hierbas? ¿Y cómo podrían los cientos de malas hierbas ser otro que «yo» y «tú»? ²⁷ No seas tan ignorante para pensar que los *dharma*s con los cuales estamos dotados son necesariamente reconocibles y visibles por nosotros. No es así. Los *dharma*s que nosotros mismos reconocemos no siempre son nuestras propias posesiones, y nuestras propias posesiones no siempre son vistas por nosotros ni reconocidas por nosotros. Así que no sospeches que simplemente porque [la confirmación] esté más allá de nuestra presente habilidad para conocerla o considerarla, no puede estar presente en nosotros. No hace falta decir que la confirmación dada en el pico del Buitre significa la confirmación dada por el Buddha Śākyamuni. Esta confirmación es la confirmación que ha sido dada del Buddha Śākyamuni al Buddha Śākyamuni. Aquí el principio puede ser que antes de que la confirmación se convierta en una unión, la confirmación no es dada. En otras palabras, el principio es que incluso donde la confirmación ya está presente no hay obstáculo para la confirmación, y donde la confirmación ha estado ausente la confirmación no hace algo adicional. [Sin] carecer de nada [y sin] nada adicional: este es el principio de la confirmación que los patriarcas budistas han dado a todos los patriarcas budistas. Por este motivo, un antiguo *buddha* ²⁸ dijo:

[Los maestros del] pasado y el presente sostienen el espantamoscas para enseñar al este y al oeste:

su gran intención es profunda y sutil –no es fácilmente experimentada–.

Si los maestros no nos hubieran dado este principio en sus enseñanzas, ¿por medio de qué visión podríamos tratar lo profundo? ²⁹

[42] Para investigar ahora el asunto de Gensha, en la consideración de cómo de alta es una lápida debería haber una expresión de la verdad de cómo es de alta –nunca tiene quinientos *yojanas* u ocho mil *yojanas*–. ³⁰ Así, no es que [a Gensha] no le guste mirar arriba y abajo. Simplemente es que –aunque los efectos felices [de Seppo] sobre los seres humanos y los dioses sean innegables– su mirar la altura de la lápida no es lo confirmado por el Buddha Śākyamuni. Lo que obtiene la confirmación del Buddha Śākyamuni es una

expresión de la verdad que es «dos metros o dos metros y medio». Para examinar la verdadera confirmación dada por el Buddha Śākyamuni, deberíamos examinarla por medio de una expresión de la verdad que es «dos metros o dos metros y medio». Así que, dejando a un lado por el momento la asignación de adecuación o inadecuación de la expresión de la verdad «dos metros o dos metros y medio», la confirmación definitivamente debe incluir la confirmación de Seppo y la confirmación de Gensha.³¹ Además, deberíamos expresar cómo de alta es una lápida utilizando la confirmación. Si utilizamos otra cosa distinta de la confirmación para expresar el Dharma del Buddha, no será una expresión de la verdad. [Pero] si comprendemos, escuchamos y decimos que nuestro sí mismo es verdaderamente nuestro sí mismo, el universo que realiza la confirmación definitivamente estará presente. Para aquellos que están en la posición de dar la confirmación, ha llegado el esfuerzo que experimenta comúnmente el estado de la confirmación. Es por dominar el dar la confirmación por lo que tantísimos ilimitados patriarcas budistas han realizado el correcto estado de la verdad. Y es el poder del esfuerzo de dar la confirmación lo que saca a la luz a los propios *buddhas*: por esto es por lo que se dice que «solo por la razón del único gran asunto [los *buddhas*] aparecen en el mundo».³² La idea aquí es que, en el estado ascendente, es inevitablemente el no-sí mismo quien recibe la confirmación del no-sí mismo. Esto es por lo que los *buddhas* reciben la confirmación de los *buddhas*. En general, en su dar la confirmación, con una sola mano dan la confirmación, con ambas manos dan la confirmación, y con mil manos y ojos³³ dan la confirmación y les dan la confirmación. En una ocasión [el Buddha] dio la confirmación sosteniendo una flor de *udumbara* y en otra ocasión dio la confirmación tomando un manto de brocado dorado.³⁴ Ninguna de ellas fue un acto forzado: fueron las palabras y hazañas de la confirmación en sí. Puede haber una confirmación recibida desde dentro y una confirmación recibida desde fuera. El principio de dominar dentro-y-fuera debería aprenderse en la práctica bajo la confirmación. El aprendizaje de la verdad como confirmación es una única vía de hierro a lo largo de diez mil *ri*. El sentarse [en el estado de] la montaña tranquila como confirmación es diez mil años en un solo momento.

[45] Un *buddha* antiguo³⁵ dijo:

*Siguiendo uno tras otro, son capaces de realizar buddha;³⁶
y girando de uno al siguiente, dan la confirmación.³⁷*

La «realización de *buddha*» aquí expresada inevitablemente «sigue un [instante] tras otro». Mediante minúsculos intervalos que «siguen uno tras otro» realizamos *buddha*. Mediante este medio «el dar la confirmación gira de un [instante] al siguiente». «Girar de uno al siguiente» es «el giro» realizando «el giro»,³⁸ y «girar de uno al siguiente» es «ser el siguiente» realizando «ser el siguiente».³⁹ Eso es, por ejemplo, «el instante».⁴⁰ El instante es la actividad. Esta actividad está más allá del «cuerpo producido intencionalmente» del pensamiento limitado, está más allá de «las circunstancias producidas intencionalmente» del pensamiento limitado, está más allá de hacer aquello que se ha desentrañado y está más allá de la mente creada.⁴¹ Verdaderamente, tanto la producción intencional de las circunstancias como la no-producción de las circunstancias deberían investigarse basándose absolutamente en el principio de «girar de un [instante] al siguiente». Tanto el hacer como el no hacer deberían investigarse basándose absolutamente en el principio de «girar de un [instante] al siguiente». Que los *buddhas* y los patriarcas se estén realizando ahora se debe a que están siendo «girados de un [instante] al siguiente» por la actividad. Los cinco *buddhas* y los seis patriarcas que vienen del oeste son «girados de un [instante] al siguiente» por la actividad. Aún más, el ir a llevar agua y cargar leña⁴² ha continuado «girando de un [instante] al siguiente». La aparición actual de un *buddha* existente con la mente aquí y ahora⁴³ es «[instantes] girando de uno al siguiente». Respecto a la extinción de un *buddha* existente con la mente aquí y ahora, no es para ver como raras una extinción y dos extinciones: [los *buddhas*] pueden pasar por ilimitadamente abundantes extinciones, pueden realizar ilimitadamente abundantes realizaciones de la verdad y pueden manifestar, como signos y características ilimitadamente abundantes, signos y características.⁴⁴ Esto es, «un [instante] tras otro, ser capaz de realizar *buddha*»; es, un [instante] tras otro, ser capaz de realizar las extinciones; es, un [instante] tras otro, ser capaz de dar la confirmación, y es, un [instante] tras otro, ser

capaz de girar de uno al siguiente. «Girar de un [instante] al siguiente» no es inherente: es simplemente aquello que es omnipresente y completamente penetrante. «Un [instante] tras otro» es los *buddhas* y los patriarcas viéndose cara-a-cara y encontrándose cara-a-cara. No hay brecha por donde los *buddhas* y los patriarcas puedan huir del giro, de un [instante] al siguiente, de su dar la confirmación.

[47] Un *buddha* ancestral⁴⁵ dijo:

*Ahora que nosotros hemos escuchado del Buddha
el espléndido asunto de la confirmación,
y, girando de uno al siguiente, hemos recibido la confirmación,
el cuerpo-y-mente se regocija por todas partes.*⁴⁶

[47] Esto dice que «el espléndido asunto de la confirmación» siempre es «lo que ahora escuchamos del Buddha». Lo que ahora escuchamos del Buddha, que «en adelante⁴⁷ girando de un [instante] al siguiente recibe la confirmación», describe «el cuerpo-y-mente regocijándose por todas partes». «En adelante girando de un [instante] al siguiente» puede ser «ahora nosotros»: puede estar desconectado del sí mismo y de otros del pasado, presente y futuro. Puede ser lo que es «escuchado del Buddha», no lo que es escuchado de otros. Está más allá de la ilusión y la realización, más allá de los seres vivos y más allá de la hierba, los árboles y las tierras nacionales: es «el espléndido asunto de la confirmación», el cual es «escuchado del Buddha» y es «en adelante girando de un [instante] al siguiente recibiendo la confirmación». El hecho de «girar de un [instante] al siguiente» no puede detenerse en ningún recoveco o grieta ni por un momento, y el «cuerpo-y-mente se regocija por todas partes» sin cesar. El jubiloso «recibir la confirmación en adelante girando de un [instante] al siguiente» siempre se experimenta comúnmente y se explora exhaustivamente⁴⁸ con el cuerpo, y siempre se experimenta comúnmente y se explora exhaustivamente con la mente. Además, puesto que el cuerpo impregna por todas partes la mente y la mente impregna por todas partes el cuerpo, [el sutra] dice [que] «el cuerpo-y-mente se regocija [por todas partes]». Justamente este estado es todo el mundo,⁴⁹ todo [el vacío en

todas] las direcciones, todo el cuerpo y toda la mente. Es, en otras palabras, un estado singular y un caso particular de «regocijo». Este «regocijo» hace al sueño y a la vigilia manifiestamente jubilosos y hace a la ilusión y a la realización jubilosos, en cuyo momento [regocijarse y el sueño, la vigilia, la ilusión o la realización] están en contacto inmediato entre sí pero no se manchan entre sí.⁵⁰ Así, «girar de un [instante] al siguiente», y de este modo «recibir la confirmación», es «el espléndido asunto de la confirmación».

[50] El Buddha Śākyamuni se dirige a ochenta mil *mahāsattvas* a través del Bodhisattva Rey de la Medicina:⁵¹ «¡Rey de la Medicina! Tú ves entre esta gran asamblea a incontables dioses (*devas*), reyes dragón (*nāgas*), *yakṣas*, *gandharvas*, *asuras*, *garuḍas*, *kiṃnaras*, *mahoragas*,⁵² humanos y no-humanos, tanto como a *bhikṣus*, *bhikṣuṅīs*, *upāsakas* y *upāsikās*, a aquellos que buscan ser *śrāvakas*, a aquellos que buscan ser *pratyekabuddhas* y a aquellos que buscan la verdad del Buddha. Cuando tales seres como estos están todos ante el Buddha, y escuchan un solo poema o una simple palabra del Sutra de la Flor [del Loto] del Maravilloso Dharma y se regocian en él incluso por un solo instante de conciencia, les confirmo a todos ellos: "realizaréis *anuttara samyaksambodhi*".⁵³

[51] Así, en la presente reunión de incontables multitudes, aunque las búsquedas y los entendimientos de los dioses, los reyes dragón, los cuatro grupos⁵⁴ y los ocho grupos⁵⁵ sean diferentes, ¿quién entre ellos podría no pertenecer al maravilloso Dharma? ¿Qué significa dejar que un solo poema o una simple palabra sean escuchados? Significa que incluso un solo instante de tu propia conciencia puede hacer que las cosas externas se regocijen. «Los seres tal y como son»⁵⁶ quiere decir los seres de la Flor del Dharma. «Todos ante el Buddha» significa completamente dentro del Buddha. Los «humanos y no-humanos» –tanto si [la distinción] es la ilusión respecto a la miríada de fenómenos como si es una semilla ya plantada en los cientos de malas hierbas– pueden ser los seres tal y como son. A los seres tal y como son, «les doy completamente la confirmación». El estado de «les doy completamente

la confirmación», el cual es correcto de arriba abajo, es justamente la realización de *anuttara samyaksambodhi* en sí.

[52] El Buddha Śākyamuni se dirige a Rey de la Medicina: «Además, después de la extinción del Tathāgata, si hay alguna persona que escucha incluso un simple poema o una sola palabra del Sutra de la Flor del Loto del Maravilloso Dharma y se regocija en él por un solo instante de conciencia, de nuevo, yo le doy la confirmación de *anuttara samyaksambodhi*».⁵⁷

[53] ¿Qué paso del tiempo podría estar siendo descrito por las presentes palabras «después de la extinción del Tathāgata [...]»? ¿Cuarenta y nueve años? ¿O la duración completa de ochenta años?⁵⁸ Por ahora, pueden estar describiendo la duración completa de ochenta años. «Si hay alguna persona que escucha incluso un simple poema o una sola palabra del Sutra de la Flor del Loto del Maravilloso Dharma y se regocija en él por un solo instante de conciencia [...]», ¿describe esto a los sabios escuchando [el sutra] o a aquellos sin sabiduría [escuchando el sutra]? ¿Describe la escucha falible o la escucha infalible? Si lo expresamos para otros, [la expresión] debería ser «si hay alguna persona, [el sutra] es escuchado». Nunca hables de [aquellas personas] como seres que poseen sabiduría, que no poseen sabiduría, etcétera. Habla de la manera siguiente: aunque lo que escucha al [Sutra de] la Flor del Dharma es la profunda e insondable sabiduría de los incontables *buddhas*,⁵⁹ cuando [el sutra] se escucha siempre es una sola palabra, cuando [el sutra] se escucha siempre es un simple poema y cuando [el sutra] se escucha siempre es un solo instante de gozo. Tal instante puede ser «mi dar, de nuevo, la confirmación de *anuttara samyaksambodhi*». Está el dar la confirmación «de nuevo» y está el dar la confirmación «a todos». No dejes [la confirmación] a merced de ningún torpe tercer hijo de Zhang: experimentala en el mismo estado [que los *buddhas*] mediante el cuidadoso esfuerzo. Regocijarse en una palabra o un poema puede ser «un ejemplo de una persona existente escuchando»⁶⁰ –sin que allí haya tiempo libre para situar «la piel», «la carne», «los huesos» y «la médula» sobre la piel, la carne, los huesos y la médula–.⁶¹ Que se dé la confirmación de *anuttara samyaksambodhi* es mi

propio deseo cumplido. [Al mismo tiempo,] puede describir incontables sacos de piel; es las esperanzas de los muchos estando también satisfechas y puede ser incontables «ejemplos de gente existente escuchando». Ha habido confirmaciones dadas al tomar una ramita de pino,⁶² ha habido confirmaciones dadas al tomar una flor de *uḍumbara*;⁶³ ha habido confirmaciones dadas al giñar un ojo y ha habido confirmaciones dadas a un rostro que se ilumina con una sonrisa. Hay un ejemplo pasado de [confirmación] transmitida con un par de sandalias.⁶⁴ Estos pueden ser muchos ejemplos de «este Dharma sin poder comprenderse mediante el pensamiento ni la discriminación».⁶⁵ La confirmación se da en «mi cuerpo siendo eso» y la confirmación se da en «tu cuerpo siendo eso». Esta verdad puede confirmar el pasado, el presente y el futuro. Puesto que el pasado, el presente y el futuro se incluyen en el dar la confirmación, se realizan cuando el sí mismo se confirma y se realizan cuando el mundo exterior se confirma.

[56] Vimalakīrti⁶⁶ le dice a Maitreya:⁶⁷ «¡Maitreya! [Se dice que] el Honrado por el Mundo te ha dado la confirmación de que en cierta vida⁶⁸ realizarás *anuttara samyaksambodhi*. ¿En qué vida podrías lograr la confirmación: la pasada, la futura o la presente? Si [dices que en] una vida pasada, [yo digo que] las vidas pasadas ya han desaparecido. Si es en una vida futura, las vidas futuras todavía no han llegado. Si es en la vida presente, la vida presente no permanece en absoluto. De acuerdo con la enseñanza del Buddha, justamente en el ahora, *bhikṣu*, tú vives, envejeces y mueres. Si la confirmación se realiza mediante el no-nacimiento,⁶⁹ el no-nacimiento es justamente el estado correcto. [Pero] en el estado correcto no hay ni "recibir la confirmación" ni "realizar *anuttara samyaksambodhi*". Así que, ¿cómo, Maitreya, puedes recibir la confirmación para una determinada vida? ¿Estás esperando lograr la confirmación siguiendo la aparición de la realidad?⁷⁰ ¿Estás esperando lograr la confirmación siguiendo la desaparición de la realidad? Si [esperas] lograr la confirmación mediante la aparición de la realidad, [te digo que] la realidad no tiene aparición. Si [esperas] lograr la confirmación mediante la desaparición de la realidad, [te digo que] la realidad no tiene desaparición. Todos los seres vivos son justamente

la realidad, todos los *dharma*s también son justamente la realidad, los santos y los sabios también son justamente la realidad e incluso [tú], Maitreya, eres también justamente la realidad. Si Maitreya es capaz de recibir la confirmación, todos los seres vivos deben también recibir la confirmación. ¿Por qué? [Porque] la realidad no es dual y no está diferenciada. Si Maitreya realiza *anuttara samyaksambodhi*, todos los seres vivos deben también realizarlo. ¿Por qué? [Porque] todos los seres vivos son justamente la manifestación del *bodhi*». ⁷¹

[58] El Tathāgata no dice que lo que Vimalakīrti dice esté equivocado. Al mismo tiempo, el logro de la confirmación de Maitreya ha sido garantizado. Por tanto, el logro de la confirmación de todos los seres vivos debe ser garantizado igualmente. Sin la confirmación de los seres vivos, la confirmación de Maitreya no podría existir –pues, de hecho, «todos los seres vivos son justamente la manifestación del *bodhi*»–. El *bodhi* recibe la confirmación del *bodhi*, y la recepción de la confirmación es la vida hoy. En consecuencia, puesto que todos los seres vivos establecen la mente junto con Maitreya, esta es una recepción común de la confirmación y puede ser una realización común de la verdad. Pero por las palabras de Vimalakīrti «en el estado correcto no hay "recepción de la confirmación"», [Vimalakīrti] parece no saber que el estado correcto es justamente el *bodhi*. Por otra parte dice, por ejemplo, que «las vidas pasadas ya han desaparecido, las vidas futuras todavía no han llegado y la vida presente no permanece». [Pero] el pasado no ha «desaparecido ya» necesariamente, el futuro no «está por venir» necesariamente y el presente no «deja de permanecer» necesariamente. Mientras estudiemos [atributos] tales como «no permanecido», «todavía por venir» y «desaparecido ya» como el presente, el futuro y el pasado, deberíamos expresar siempre el principio de que lo que todavía no ha llegado es justamente «el pasado», «el presente» y «el futuro». Puede haber, por tanto, un principio de que tanto «la aparición» como «la desaparición» logren la confirmación y un principio de que tanto «la aparición» como «la desaparición» realicen el *bodhi*. Cuando todos los seres vivos logran la confirmación, Maitreya también logra la confirmación. Ahora, Vimalakīrti, te pregunto: ¿es Maitreya igual que todos los seres vivos? ¿O es diferente?

Juki

Intenta decir algo y te pondré a prueba. Has dicho ya que «si Maitreya logra la confirmación, todos los seres vivos también lograrán la confirmación». Si estás diciendo que Maitreya es distinto de los seres vivos, los seres vivos no pueden ser los seres vivos y Maitreya no puede ser Maitreya. ¿No es esto así? Justo en ese instante, incluso [Vimalakīrti] no podría ser Vimalakīrti. Si no fuera Vimalakīrti, esta expresión suya sería inútil. En conclusión, podemos decir que cuando la confirmación hace que existan todos los seres vivos, todos los seres vivos y Maitreya existen. La confirmación puede hacer que todo exista.

SHOBOGENZO JUKI

Escrito en Kannondorikoshohorinji en el vigésimo quinto día del cuarto mes lunar en el verano del tercer año de Ninji.⁷²

Copiado en los aposentos del monje encargado de Kippoji en Esshu,⁷³ en el vigésimo día del primer mes lunar en el segundo año de Kangen.⁷⁴

Notas

1. *Juki* representa el término sánscrito *vyākaraṇa*, el cual literalmente significa «predicción» o «profecía» (véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). El carácter *ki* de *juki* quiere decir «escribir» o «certificar», así que, en un sentido limitado, estos caracteres chinos sugieren la certificación formal o predicción de que un practicante budista se convertirá en un *buddha*. Sin embargo, en un sentido más amplio, este capítulo describe la confirmación (o afirmación) de o por la realidad instantánea. Por ello, con el fin de unificar ambos sentidos en un solo término, en esta traducción se ha preferido el vocablo «confirmación».
2. *Mubussho*, «[aquellos que están] sin la naturaleza búdica», puede interpretarse como «aquellos que están sin nada y que [por tanto] son la naturaleza búdica en sí misma». Véase el capítulo 22, «Bussho».
3. *Ubusho*. En el capítulo 22, «Bussho», el Maestro Dogen explica *mubussho*, «estar sin la naturaleza búdica», y *ubusho*, «tener la naturaleza búdica», como descripciones del estado real de *buddha*.
4. *Ushin*, «cuerpos existentes», sugiere, por ejemplo, a los maestros Gensha y Seppo, descritos en el siguiente párrafo.
5. *Mushin*, «cuerpos inexistentes», sugiere, por ejemplo, los objetos de la confirmación del Buddha expuestos en el párrafo 50 de este capítulo.
6. *Shinzen*, «antes del cuerpo», sugiere la intuición antes del momento de la acción, y *shingo*, «después del cuerpo», sugiere el reconocimiento después del momento de la acción. La confirmación es un estado instantáneo en la acción.
7. *Taiho*, «paso(s) hacia atrás», es un término utilizado por el Maestro Dogen para describir *zazen*. Véase, por ejemplo, el *Fukanzazengi* (Apéndice II del volumen 1).
8. *Shinpo*, «paso(s) hacia delante», quiere decir un movimiento dirigido hacia un fin.
9. Una cita similar aparece en el *Bosatsuyorakukyo*.
10. *Hyakuso* se refiere a diversas cosas o distintos fenómenos naturales.
11. *Kufu-bendo* se refiere a la práctica de *zazen*.
12. El Maestro Obaku Kiun pronunció estas palabras para elogiar al Maestro Rin-zai Gigen. Citado del *Rinzaizenjigoroku*; también en el capítulo 30, «Gyoji», párrafo 172.
13. Las palabras del Maestro Daikan Eno al Maestro Nangaku Ejo. Véanse el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo»; el capítulo 29, «Inmo», y el capítulo 62 (volumen 3), «Hensan».
14. *Kahitsu*, literalmente «cómo de necesario». Una frase que comenzase en chino con estos caracteres haría la pregunta: «¿por qué debería ser necesariamente que...?» o «¿cómo puede determinarse conclusivamente que...?». Utilizados como un nombre, los dos caracteres sugieren, por tanto, el estado de la ambigüedad o algo indefinido. Véase el capítulo 3 (volumen 1), «Genjo-koan».

15. Se refiere a la transmisión entre el Buddha y el Maestro Mahākāśyapa (véase el capítulo 68 [volumen 3], «Udonge»).
16. El Maestro Gensha Shibi (835-907), sucesor del Maestro Seppo Gison. Gran Maestro Shuitsu es su título póstumo.
17. El Maestro Seppo Gison (822-907), sucesor del Maestro Tokusan Senkan.
18. *Muhoto*, literalmente «estupa sin juntas». Se trata de una estupa ovalada o lápida esculpida en una sola pieza de piedra y apoyada sobre un pie de base cuadrada, que se utiliza como monumento para un maestro budista fallecido. En este caso, el Maestro Seppo estaba pensando sobre una tumba para él mismo.
19. El Maestro Seppo indicó la altura cambiando su línea de visión arriba y abajo.
20. Una versión ligeramente distinta de la historia aparece registrada en el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, n^o 46 y 63.
21. La expresión del Maestro Gensha no es para entenderla intelectualmente de un modo u otro.
22. *Ko-chaku-gan*. En otras palabras, el punto de vista exaltado.
23. El *Daibontenomonbutsuketsugikyo* dice que el Buddha pronunció estas palabras a una gran multitud en el pico del Buitre cuando transmitió el Dharma al Maestro Mahākāśyapa. Véase, por ejemplo, el capítulo 68 (volumen 3), «Udonge».
24. El Maestro Seigen Gyoshi (?-740) y el Maestro Sekito Kisen (700-790) eran ambos discípulos en la orden del Sexto Patriarca, el Maestro Daikan Eno (638-713). Cuando el Sexto Patriarca estaba a punto de morir, recomendó al joven Maestro Sekito que se hiciera discípulo del Maestro Seigen.
25. Sokei se refiere al Maestro Daikan Eno. Este era el nombre de la montaña en la que vivía.
26. Esta era una célebre expresión del budismo chino, citada por ejemplo por el laico Houn en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, n^o 88.
27. *Ware-nanji*, «yo, tú», alude a las palabras del Maestro Daikan Eno «yo también soy así y tú también eres así». Véase el párrafo 35.
28. El Maestro Tokufu de Unchozan.
29. *Keitokudentoroku*, capítulo 29.
30. No tiene una altura imaginaria.
31. En otras palabras, la confirmación como realidad debe incluir tanto la confirmación de Seppo como la de Gensha.
32. Proveniente del capítulo «Hoben» («Los medios hábiles») del Sutra del Loto. Véanse SL 1.88-90 y el capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-ten-hokke».
33. Se refiere a las mil manos y ojos del Bodhisattva Avalokiteśvara. Véase el capítulo 33, «Kannon».
34. Se refiere a los relatos de la transmisión entre el Buddha y el Maestro Mahākāśyapa.
35. El Buddha Śākyamuni en el capítulo «Gohyaku-deshi-juki» («Confirmación de quinientos discípulos») del Sutra del Loto, dice: «Quinientos *bhikṣus*,/uno a uno, se convertirán en un *buddha*,/con el mismo título, "Luz Universal",/y uno tras otro, darán la confirmación». Véase SL 2.112.

36. *So kei toku jo butsu*. La traducción convencional del Sutra del Loto (realizada por Kumārajīva) dice: «Uno a uno, se convertirán en un *buddha*». Las expresiones *ai-tsu*[gite] («siguiendo uno tras otro») y *shidai* [ni] («uno a uno») utilizadas por el Maestro Dogen y Kumārajīva, respectivamente, pueden ser interpretadas como descripciones de la instantaneidad.
37. *Ten ji ji juki*. *Ten* significa «girar», «cambiar» o «mover», y *ji*, «el siguiente». En el Sutra del Loto, los caracteres chinos parecen sugerir «persona a persona», pero, de nuevo, el Maestro Dogen los interpretó para enfatizar la instantaneidad (movimiento o cambio de un instante a otro en sucesión).
38. *Ten-toku-ten*, «el giro realizando el giro», sugiere el cambio como algo tal y como es.
39. *Ji-toku-ji*, «ser el siguiente realizando ser el siguiente», sugiere la independencia de cada instante sucesivo.
40. *Zoji* es un compuesto que significa «instante». Al mismo tiempo, sus caracteres *zo*, «producir» o «crear», y *ji*, «ser el siguiente» o «seguir», aparecen independientemente en este párrafo del comentario del Maestro Dogen.
41. Los cuatro elementos de esta frase son *zoshin*, *zokyo*, *zosa* y *zoshin* (siendo este último carácter *shin* diferente del primero). En general, *zo*, que significa «hacer», «producir», «construir» o «crear», lleva una connotación de intencionalidad o de algo que se fuerza para que exista con dificultad. Sin embargo, aquí los cuatro elementos pueden interpretarse en cuatro fases: sujeto, objeto, acción regulada y mente realizada.
42. *Unsui-hansai*, «llevar agua y cargar leña», simboliza las tareas mundanas. Véase el capítulo 25, «Jinzu», párrafo 194.
43. *Soku-shin-ze-butsu*. Como frase quiere decir «la mente aquí y ahora es *buddha*» (véase el capítulo 6 [volumen 1], «Soku-shin-ze-butsu»). Aquí, sin embargo, *soku-shin-ze* modifica a *butsu*.
44. *Sogo*, «características agradables», representa el significado de los términos sánscritos *lakṣaṇa* y *vyāñjana* (véase el Glosario de términos en sánscrito). Se dice que un *buddha* necesita cien grandes *kalpas* para desarrollar los treinta y dos signos y las ocho características distintivas.
45. Ajñāta-Kauṇḍinya. Es el primer discípulo de los quinientos a quienes el Buddha dio la confirmación en el capítulo «Gohyaku-deshi-juki» del Sutra del Loto.
46. Estas son las cuatro últimas líneas del capítulo «Gohyaku-deshi-juki» del Sutra del Loto. Una traducción diferente se provee en la referencia SL 2.120 del volumen 1.
47. *Gyu, oyo* [bi] en el sutra quiere decir «y...», pero en su comentario el Maestro Dogen trata el carácter como parte del sintagma verbal más que como una simple conjunción. Representa la extensión hacia algo. Por ejemplo, la extensión de un medio hacia un fin.
48. *Hensan*, «exploración exhaustiva», es el título del capítulo 62 (volumen 3).
49. *Henkai*, «el mundo por todas partes». En el Sutra del Loto es leído como la locución adverbial *amane*[ku], «por todas partes». En el comentario del Maestro Dogen, *hen* también se utiliza como el verbo *hen*[zu], «impregnar», y como el adverbio *hen*, «todo».

50. *Fuzenna*, «no ser manchado», se refiere a la ausencia de separación entre el medio y el fin. El disfrute no es la meta de la práctica, sino el proceso budista en sí.
51. Yakuo, del sánscrito *Bhaiṣajyarāja*.
52. Los *yakṣas* (fantasmas), los *gandharvas* (seres celestiales que se alimentan de fragancias), los *asuras* (demonios beligerantes), los *garuḍas* (aves que cazan dragones), los *kiṃnaras* (medio caballo-medio hombres) y los *mahoragas* (serpientes) son seres mitológicos presentados en el budismo para dar color a la enseñanza.
53. Estas son las palabras del comienzo del capítulo «Hosshi» («Un profesor del Dharma») del Sutra del Loto. Véase SL 2.140.
54. *Bhikṣus*, *bhikṣuṇīs*, *upāsakas* y *upāsikās*, es decir, monjes, monjas, hombres laicos y mujeres laicas.
55. *Devas* (dioses), *nāgas* (dragones), *yakṣas*, *gandharvas*, *asuras*, *garuḍas*, *kiṃnaras* y *mahoragas*.
56. *Nyoze-torui*. En el Sutra del Loto esto significa «seres como estos». Aquí quiere decir «seres tal y como son» o «seres reales».
57. Esta cita sigue inmediatamente después de la cita previa del capítulo «Hosshi» («Un profesor del Dharma») del Sutra del Loto (SL 2.140).
58. Se dice que el Buddha Gautama realizó la verdad cuando cumplió los treinta años, y luego vivió otros cincuenta. El Maestro Dogen se preguntaba si deberíamos considerar que el nirvana es el estado posterior a la realización, o si la totalidad de la vida es el estado del nirvana.
59. Alusión al capítulo «Hoben» del Sutra del Loto (SL 1.66).
60. *Ja yu jin bun*, leído en el Sutra del Loto como *mo[shi] hito a[rite]... ki[ku]*, quiere decir «si hay alguna persona que escucha...», pero al Maestro Dogen le gustaba interpretar todas las palabras del Sutra del Loto como sugerencias directas de la realidad. Así, «sí» se convierte en «posibilidad», «caso» o «ejemplo», y «hay», en «existente» o «presente».
61. *Zujo-anzu*, «colocar la cabeza sobre la cabeza», se explica en el capítulo 40, «Gabyo». Esta frase, literalmente «colocar-la-cabeza-sobre-la-cabeza para la piel, la carne, los huesos y la médula», sugiere que cuando el cuerpo-y-mente verdaderamente se regocija, nuestra piel, carne, huesos y médula no tienen autoconciencia del regocijo.
62. Puede aludir a la historia del Maestro Rinzai y el Maestro Obaku escrita en el *Gotoegen*, capítulo 11. Véase también el capítulo 30, «Gyoji», párrafo 172.
63. Se dice que el Buddha tomó una flor de *uḍumbara* y guiñó un ojo ante una gran multitud en el pico del Buitre, después de lo cual el Maestro Mahākāśyapa sonrió. Véase el capítulo 68 (volumen 3), «Udonge».
64. El *Gotoegen*, capítulo 14, relata cómo el Maestro Taiyo Kyogen encomendó algunos retratos, sandalias y ropa al Maestro Fuzan Hoen para que se los entregara al Maestro Tosu Gisei.
65. Citado del capítulo «Hoben» del Sutra del Loto: «Este Dharma no puede comprenderse pensando ni discriminando» (SL 1.88-90).

66. Vimalakīrti era un estudiante laico del Buddha. Se decía que era tan ducho en la filosofía budista que los monjes temían discutir con él. Al mismo tiempo, el Maestro Dogen lo criticó por no haberse hecho monje. Véase el capítulo 73 (volumen 4), «Sanjushichi-bon-bodai-bunpo».
67. Maitreya es un *bodhisattva* del que se decía que vivía en el Cielo Tuṣita, esperando el momento de bajar a este mundo y suceder al Buddha Śākyamuni.
68. *Issho*, literalmente «una vida» o «un nacimiento».
69. *Musho*, literalmente «no-nacimiento» o «no-aparición», es un sinónimo de nirvana.
70. *Nyo no sho*. *Nyo* habitualmente significa «como», pero aquí se utiliza como un sustantivo que quiere decir «realidad» o «aquello que es tal y como es».
71. *Yūimakitsūshosetsukyo*, volumen 1.
72. Es decir, 1242.
73. Corresponde a la prefectura de Fukui de hoy en día.
74. Esto es, 1244.

Kannon

Avalokiteśvara

Comentario: Kannon es la pronunciación japonesa del nombre chino del *bodhisattva* llamado Avalokiteśvara en sánscrito. En el Sutra del Loto es descrito como alguien que viene al mundo para salvar a quien pide ayuda.¹ Kannon significa literalmente «Contemplador de los Sonidos», lo cual expresa el carácter atento y resuelto de Avalokiteśvara en relación con estas súplicas de los seres humanos. En consecuencia, comúnmente se piensa en él como un símbolo de la compasión. Sin embargo, para el Maestro Dogen Kannon representaba una fuerza vital aún más importante que esta. Así, en este capítulo explicó el verdadero significado de Avalokiteśvara, citando una célebre conversación entre el Maestro Ungan Donjo y el Maestro Dogo Enchi.

[63] El Gran Maestro Ungan Muju² le pregunta al Gran Maestro Shuitsu³ de la montaña Dogozan: «¿Qué hace el Bodhisattva Gran Compasión⁴ al utilizar sus ilimitadamente abundantes manos y ojos?»⁵ Dogo dice: «Es como una persona por la noche que extiende hacia atrás una mano para buscar a tientas la almohada».

Ungan dice: «Lo comprendo, lo comprendo».

Dogo dice: «¿Cómo lo comprendes?».

Ungan dice: «Todo el cuerpo⁶ es las manos y los ojos».

Dogo dice: «Tus palabras están bien dichas. Al mismo tiempo, tu expresión de la verdad es solo el ochenta o el noventa por ciento de la realización».

Ungan dice: «Yo soy simplemente así. ¿Y tú, hermano?».

Dogo dice: «El cuerpo exhaustivamente realizado⁷ es las manos y los ojos».⁸

[65] Muchas voces que expresan la verdad de Kannon se han escuchado, antes y después, pero ninguna ha sido igual que la de Ungan y Dogo. Si queremos aprender a Kannon en la experiencia, deberíamos investigar las presentes palabras de Ungan y Dogo. El Bodhisattva Gran Compasión ahora descrito es el Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo.⁹ También se le llama Bodhisattva Libre de Reflejo.¹⁰ Se le estudia como el padre y la madre¹¹ de todos los *buddhas*. No aprendas que es una expresión menor de la verdad que los *buddhas*: es el pasado Tathāgata Clarificador del Dharma Verdadero. Por tanto, tomemos e investiguemos las palabras pronunciadas por Ungan: «¿Qué hace el Bodhisattva Gran Compasión al utilizar sus ilimitadamente abundantes manos y ojos?». Hay linajes que mantienen [a Kannon] y se basan en Kannon, y hay linajes que nunca han soñado con Kannon. Kannon está presente en Ungan, quien lo ha estado experimentando junto con Dogo. Y no solo uno o dos Kannon, sino cientos de miles de Kannon están experimentando el mismo estado que Ungan. A Kannon solo en la orden de Ungan se le permite realmente ser Kannon. ¿Por qué? La diferencia entre el Kannon expresado por Ungan y el Kannon expresado por otros *buddhas* es la diferencia entre ser capaz de expresar la verdad y no ser capaz de expresar la verdad. El Kannon expresado por otros *buddhas* es solamente doce caras.¹² [Para] Ungan no es así. El Kannon expresado por otros *buddhas* es simplemente mil manos y ojos. [Para] Ungan no es así. El Kannon expresado por otros *buddhas* es simplemente ochenta y cuatro mil manos y ojos. [Para] Ungan no es así. ¿Cómo podemos reconocer que así es? Porque cuando Ungan dice «el Bodhisattva Gran Compasión está

utilizando sus ilimitadamente abundantes manos y ojos», las palabras «ilimitadamente abundantes» no quieren decir solamente ochenta y cuatro mil manos y ojos. ¿Cuánto menos podrían describir solamente especies numeradas como doce, treinta y dos o treinta y tres? «Ilimitadamente abundantes»¹³ quiere decir incontables. Es una expresión de «abundancia infinita»¹⁴ –de la diversidad sin restricción–. Dado que la diversidad no está restringida originalmente, no deberíamos limitarla incluso con una medida de lo ilimitado. Deberíamos aprender en la práctica la aritmética de «utilizar la abundancia ilimitada» así. Eso está ya más allá de los límites de lo incontable y lo ilimitado.

[67] Ahora, cuando las palabras de Ungan toman las palabras «ilimitadamente abundantes manos y ojos», Dogo nunca dice que estas no expresen nada, y esto puede ser importante. Ungan y Dogo, desde que se hicieron compañeros de estudio bajo Yakusan,¹⁵ ya han practicado juntos a lo largo de cuarenta años, tiempo durante el cual han comentado historias del pasado y el presente, eliminando lo falso y verificando lo verdadero. Puesto que han continuado así, hoy, al hablar de «ilimitadamente abundantes manos y ojos», Ungan habla y Dogo verifica. Recuerda, «ilimitadamente abundantes manos y ojos» ha sido expresado igualmente por los dos *buddhas* eternos. «Ilimitadamente abundantes manos y ojos», claramente, es un estado que Ungan y Dogo están experimentando juntos. Ahora [Ungan] le está preguntando a Dogo: «¿Qué hace la utilización?»¹⁶ No deberíamos comparar esta pregunta con las preguntas realizadas por los profesores de los sutras y los profesores de los comentarios, o por los [*bodhisattvas* en] los diez estadios sagrados o los tres estadios hábiles. Esta pregunta ha manifestado una aseveración: ha manifestado «las manos y los ojos». Mientras [Ungan] dice ahora «¿qué hace el utilizar ilimitadamente abundantes manos y ojos?», puede haber viejos *buddhas* y nuevos *buddhas* que estén realizando *buddha* por la virtud de su esfuerzo. Igualmente podría él haber dicho: «¿Qué hace el usar¹⁷ ilimitadamente abundantes manos y ojos?». E igualmente pudiera haber expresiones de «el hacer algo»,¹⁸ «el mover algo»¹⁹ o «el expresar algo».²⁰

[69] Dogo dice: «Es como una persona por la noche que extiende hacia atrás una mano para buscar a tientas la almohada». Esto significa que [el *bodhisattva*] es, por ejemplo, una persona por la noche que extiende hacia atrás una mano y busca a tientas la almohada.²¹ «Buscar a tientas» quiere decir buscar. «Por la noche» es una expresión de la oscuridad: es como hablar sobre ver las montañas a la luz del día. «La utilización de manos y ojos» es «como una persona por la noche que extiende hacia atrás una mano para buscar a tientas la almohada»: por este motivo, deberíamos aprender la utilización de manos y ojos. Deberíamos examinar la diferencia entre la noche como es considerada a la luz del día y la noche como es en la noche. En resumen, deberíamos examinarla como el momento en el que no es ni «día» ni «noche». Cuando las personas buscan a tientas la almohada, aunque no comprendamos que este comportamiento es justamente como Kannon utilizando las manos y los ojos, no podemos escapar a la verdad de que sea así. ¿Es «la persona» en las palabras «como una persona» solamente una palabra en una metáfora? O ¿no es esta persona, siendo una persona normal,²² una persona ordinaria?²³ Si se estudia como una persona normal en el budismo, [la persona] no es solamente metafórica, en cuyo caso hay algo que aprender en el buscar a tientas la almohada. Incluso «las almohadas» tienen ciertas formas y categorías que merecen indagarse. Tampoco «la noche» es necesariamente solo la noche de «el día y la noche» de los seres humanos y los dioses. Recuerda, lo que se ha tratado ahora no es ni buscar a tientas la almohada, ni tirar de la almohada, ni apartar la almohada. [Dogo] está hablando de «extender hacia atrás una mano para buscar a tientas la almohada», y si vamos a examinar el estado que Dogo está expresando, deberíamos observar [y] no deberíamos ignorar que los ojos realizan la noche.²⁴ Una mano que está buscando a tientas la almohada no ha tocado todavía el borde de la almohada. Si extender las manos hacia atrás es esencial, ¿es esencial [hacerlo] con los ojos?²⁵ Deberíamos clarificar «la noche». ¿Podría ser llamada «el mundo de las manos y los ojos»? ¿Tiene ella las manos y los ojos de una persona? ¿Es simplemente las manos y los ojos solos, brillando como un rayo? ¿Es un ejemplo o dos ejemplos de manos y ojos que son correctos de principio a fin? Cuando examinamos de cerca principios como estos, la utilización de ilimitadamente abundantes manos y ojos está presente –pero

aun así, ¿quién es justamente «el Bodhisattva Gran Compasión»? Es como si todo lo que pudiera escucharse fuera «el Bodhisattva de las Manos y los Ojos». En ese caso podríamos preguntar: «¿Qué hace el Bodhisattva de las Manos y los Ojos al utilizar sus ilimitadamente abundantes *bodhisattvas* de gran compasión?». Recuerda, las manos y los ojos no se obstaculizan los unos a los otros.²⁶ Al mismo tiempo, su «utilización haciendo qué» es el funcionamiento inefable y es la utilización de lo inefable. Cuando lo inefable exprese la verdad, no deberíamos poder expresar todas las manos y los ojos –aunque todas las manos y los ojos jamás hayan sido escondidos– como «todas las manos y los ojos». Las manos y los ojos descubiertos existen en ese lugar concreto, y las manos y los ojos descubiertos existen en este lugar concreto, pero no son el sí mismo, no son las montañas ni los océanos, no son la cara del sol ni la cara de la luna, y no son la mente aquí y ahora como *buddha*.

[73] Las palabras de Ungan «lo comprendo, lo comprendo» no están diciendo «comprendo las palabras de Dogo». Al hablar de las manos y los ojos que utilizan lo inefable, y al hacer que expresen la verdad, [Ungan dice] «lo comprendo, lo comprendo». Esto podría ser la libertad al utilizar este lugar y podría ser la libertad al tener que entrar en el hoy. Las palabras de Dogo «¿cómo lo comprendes?» son otra manera de decir «comprendo». Aunque no vayan en el modo de [la expresión de Ungan] «lo comprendo», Dogo tiene sus propias palabras, que son «¿cómo lo comprendes?». Este [estado común de Ungan y Dogo] ya es «yo lo comprendo, tú lo comprendes». ¿Podría ser otro distinto de «los ojos comprenden, las manos comprenden»? ¿Es la comprensión que ha sido realizada o es la comprensión que no ha sido todavía realizada? La comprensión descrita como «[yo] lo comprendo» es el «yo» en sí. Al mismo tiempo, deberíamos considerar su existencia como «tú» en «¿cómo lo comprendes [tú]?». Respecto a las palabras de Ungan, las cuales han estado manifestando en el presente que «todo el cuerpo es las manos y los ojos», hay muchísimos Kannon que, cuando hablan sobre el «extender hacia atrás una mano para buscar a tientas la almohada», estudian que [Ungan] ha dicho que «todo el cuerpo» es lo mismo que «las manos y los ojos». Estos Kannon, aunque sean Kannon, son Kannon que todavía no se han expresado. Cuando Ungan dice «todo el cuerpo es las manos y los ojos»,

no está diciendo que «las manos y los ojos» sean «un cuerpo» que esté «por todas partes». ²⁷ «Estar por todas partes» es todo el mundo, pero el mismo instante del cuerpo-manos y el cuerpo-ojos no puede ser impregnado por «estar por todas partes». Incluso si, en el cuerpo-manos y en el cuerpo-ojos, está la virtud de estar por todas partes, no pueden ser las manos y los ojos que robarían de un mercado callejero. [Al mismo tiempo,] la virtud de las manos y los ojos no debería estar viendo, practicando o proclamando que reconoce «lo correcto». ²⁸ Las manos y los ojos ya han sido descritos como «ilimitadamente abundantes»: están más allá de [ser] miles, más allá de [ser] decenas de miles, más allá de [ser] ochenta y cuatro miles y más allá de [ser] lo incontable y lo ilimitado. No es solo «todo el cuerpo como las manos y los ojos» lo que es así: salvar a los vivos y proclamar el Dharma puede ser así y el resplandor de las tierras nacionales puede ser así. Por tanto, la expresión de Ugan puede ser «todo el cuerpo como las manos y los ojos». Deberíamos aprender en la práctica que él no convierte «las manos y los ojos» en «todo el cuerpo». Aunque utilicemos «todo el cuerpo como las manos y los ojos», aunque lo convirtamos en nuestros movimientos y maneras, activos y pasivos, no deberíamos perturbarlo.

[76] Dogo dice: «Tus palabras están bien dichas. Al mismo tiempo, tu expresión de la verdad es solo el ochenta o el noventa por ciento de la realización». El asunto aquí es que «la expresión de la verdad» es «hablar con la mayor precisión». «Hablar con la mayor precisión» quiere decir acertar al hablar, manifestando claramente algo al hablar y sin dejar nada por expresar. Cuando lo que hasta ese momento no se ha expresado se expresa finalmente de manera que no quede nada de lo que las palabras puedan expresar, «la expresión de la verdad es solo el ochenta o el noventa por ciento de la realización». Incluso aunque el estudio de este asunto se realice al cien por cien, si el poder del habla no se ha perfeccionado eso no es dominar el estado. Una expresión de la verdad es «el ochenta o el noventa por ciento de la realización». Al mismo tiempo, las palabras que se dicen pueden ser dichas perfectamente al ochenta o al noventa por ciento, o pueden ser dichas perfectamente al cien por cien. En el mismo instante [en el que Ugan habla], él puede expresarse en cien mil miradas de expresiones de la verdad, pero su

poder es tan maravilloso que, utilizando un poco de su poder, simplemente expresa la verdad en el estado de «el ochenta o el noventa por ciento de la realización». Incluso aunque, por ejemplo, necesitaríamos el poder de cien mil mirfadas para reunir todo el universo en las diez direcciones, [intentarlo] sería mejor que no plantearlo en absoluto. Por tanto, [una persona como Ungan,] que puede reunir [todo el universo] con el poder de uno, debe estar más allá del poder común. El significado del presente «ochenta o noventa por ciento de la realización» es así. Sin embargo, [la gente] entiende que al escuchar las palabras del patriarca budista «tu expresión de la verdad es el ochenta o el noventa por ciento de la realización», esas expresiones de la verdad pueden ser un cien por cien de la realización, y por eso una expresión de la verdad que no alcance ese nivel es llamada «el ochenta o noventa por ciento de la realización». Si el Dharma del Buddha fuera así, no habría llegado nunca hasta hoy. Debemos aprender mediante la experiencia que el decir «el ochenta o el noventa por ciento de la realización» es como decir «cientos de miles» o como decir «abundancia ilimitada». [Dogo] ya ha dicho «el ochenta o el noventa por ciento de la realización», y hemos visto que quiere decir que no debemos limitarnos a ocho o nueve.²⁹ Las historias de los patriarcas budistas se estudian así. Cuando Ungan dice «yo soy simplemente así. ¿Y tú, hermano?», habla sobre «ser así simplemente» porque quiere hacer que Dogo mismo diga las palabras que Dogo ha llamado «una expresión del ochenta o el noventa por ciento de la realización». Este [ser simplemente así] es «no mantener ningún signo nuevo ni rastro viejo». Al mismo tiempo, eso es «los brazos siendo largos y las mangas siendo cortas». «Las palabras que acabo de decir están expresadas [de manera] imperfecta pero las dejaré como están» no es el significado de «yo soy simplemente así».³⁰

[79] Dogo dice: «El cuerpo exhaustivamente realizado es las manos y los ojos». Estas palabras no significan que «las manos y los ojos», como las manos y los ojos existiendo cada uno independientemente, sean «un cuerpo exhaustivamente realizado». «El cuerpo exhaustivamente realizado» como «las manos y los ojos» es expresado como «el cuerpo exhaustivamente realizado es las manos y los ojos». Así que [Dogo tampoco] está diciendo que «el cuerpo» sea lo mismo que «las manos y los ojos». «Utilizando

ilimitadamente abundantes manos y ojos» describe la abundancia ilimitada de utilizar las manos y utilizar los ojos, en cuyo estado las manos y los ojos inevitablemente son «el cuerpo exhaustivamente realizado como las manos y los ojos». Si alguien preguntara «¿qué está él haciendo al utilizar los cuerpos y mentes ilimitadamente abundantes?», podría tener [como respuesta] la expresión de la verdad de que «el cuerpo exhaustivamente realizado es el hacer lo que sea».³¹ Es más, no es cierto que, comparando el «todo» de Ungan y el «exhaustivamente realizado» de Dogo, uno sea perfecto al expresarse y el otro sea imperfecto al expresarse. Tanto el «todo» de Ungan como el «exhaustivamente realizado» de Dogo están más allá de comparaciones relativas; más bien puede ser [simplemente] que, en las ilimitadamente abundantes manos y ojos de cada [maestro] respectivo, tales palabras estén presentes. De modo que el Kannon del que habla el Anciano Śākyamuni solo es mil manos y ojos, o doce rostros, o treinta y tres cuerpos³² u ochenta y cuatro mil. El Kannon de Ungan y de Dogo es las ilimitadamente abundantes manos y ojos –aunque ello está más allá de la discusión de la abundancia y la escasez–. Cuando aprenden en la experiencia el Kannon de Ungan y de Dogo de ilimitadamente abundantes manos y ojos, todos los *buddhas* realizan el *samādhi* de Kannon como el ochenta o el noventa por ciento de la realización.

SHOBOGENZO KANNON

*Proclamado a la asamblea en el vigésimo quinto día del cuarto mes lunar en el tercer año de Ninji.*³³

[79] Ahora, desde que el Dharma del Buddha vino del oeste, muchos patriarcas budistas han hablado de Kannon, pero no han igualado a Ungan ni a Dogo; por eso, solo he hablado de este último Kannon. En [la enseñanza del] Gran Maestro Yoka Shinkaku³⁴ están las palabras: «El estado de no ver un solo *dharma* es llamado "el Tathāgata"; o puede llamarse "[Bodhisattva] Libro de Reflejo"³⁵—esta es la verificación de que el Tathāgata y Kannon «manifiestan inmediatamente este cuerpo»³⁶ y que no son cuerpos separados.

Está el encuentro, entre Mayoku³⁷ y Rinzai,³⁸ en relación con las verdaderas manos y ojos —eso es una [mano] y un [ojo] entre lo ilimitadamente abundante—. En [la enseñanza de] Unmon³⁹ está el Kannon que «al ver visiones clarifica la mente y al escuchar sonidos realiza la verdad»⁴⁰ —¿qué sonido o visión podría ser otro que el del Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo viendo y escuchando?—. En [la enseñanza de] Hyakujo está la puerta [de Kannon] de entrada a la verdad.⁴¹ En las órdenes del *Śūrangama*⁴² está el Kannon de la realización omnipresente. En las órdenes de la Flor del Dharma⁴³ está el Kannon que se manifiesta universalmente por todos los lados.⁴⁴ Todos estos están en el mismo estado que el Buddha y en el mismo estado que las montañas, los ríos y la Tierra. Al mismo tiempo, solo son uno o dos ejemplos de «ilimitadamente abundantes manos y ojos».

Notas

1. El capítulo del Sutra del Loto «Kanzeon-bosatsu-fumon» («La puerta universal del Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo») dice: «¡Buen hijo! Si hay incontables cien mil miríadas de *kofis* de seres vivos que, padeciendo diversas agonías, oyen hablar de este Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo y con la mente no-dividida pronuncian el nombre [del *bodhisattva*], el Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo instantáneamente estará atento a sus gritos, y todos serán liberados» (SL 3.242).
2. El Maestro Ugan Donjo (782-841), sucesor del Maestro Yakusan Igen. Estudió durante veinte años con el Maestro Hyakujo Ekai (hasta su muerte), después de lo cual lo hizo con el Maestro Yakusan. Entre sus discípulos se incluyen el Maestro Tozan Ryokai y el Maestro Shinzan Somitsu. Gran Maestro Muju es su título póstumo.
3. El Maestro Dogo Enchi (769-835), otro sucesor del Maestro Yakusan Igen. Gran Maestro Shuitsu es su título póstumo.
4. Daihi-bosatsu («Bodhisattva Gran Compasión»), Kannon («Contemplador de Sonidos»), Kanzeon («Contemplador de los Sonidos del Mundo») y Kanjizai («Libre de Reflejo») son nombres para el *bodhisattva* conocido en sánscrito como Avalokitesvara. A lo largo de este capítulo, Kannon se ha dejado sin traducir, mientras que otras posibles versiones han sido interpretadas con el nombre aproximado en castellano.
5. Se dice que el Bodhisattva Avalokitesvara tiene miles de manos y ojos.
6. *Henshin*.
7. *Tsushin*. Tanto *henshin* como *tsushin* quieren decir «todo el cuerpo», pero mientras que *hen*, literalmente «por todas partes», es genérico, *tsu* describe algo más dinámico que se extiende completamente.
8. *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 5; *Hekiganroku* (Crónicas del Acantilado Azul), nº 89.
9. Kanzeon-bosatsu.
10. Kanjizai-bosatsu. El *Daihannyakyo* (Sutra del Corazón) comienza con las palabras «Kanjizai Bosatsu». Véase el capítulo 2 (volumen 1), «Maka-hannya-haramitsu».
11. Al Bodhisattva Avalokitesvara se le representa, especialmente en el este asiático, como la diosa de la misericordia.
12. Las estatuas del Bodhisattva Avalokitesvara tienen a veces once pequeñas caras esculpidas alrededor de la cabeza. El Kannon de las doce caras sugiere la imagen idealista de Kannon.
13. *Kyota*. El Maestro Dogen explicó el significado de estos caracteres chinos con la palabra fonética japonesa *ikusobaku*, la cual significa «cuánto» o «incontablemente mucho».
14. *Nyokyota*. El Maestro Dogen decía que *kyota* es la abreviatura de *nyokyota*. *Nyoko* significa «¿cuánto?», y *ta*, «mucho» o «abundante».

15. El Maestro Yakusan Igen (745-828).
16. *Yo-somo*. En las palabras del Maestro Ungan, *mot[te]* significa «con», «median- te la utilización de» o «al utilizar». Aquí, *yo* quiere decir «utilización» o «fun- ción». La pregunta del Maestro Dogen podría expresarse, en otras palabras, como «¿hay alguna otra meta que no sea simplemente el utilizar?».
17. *Shi, tsuka[u]*, que es claramente un verbo («utilizar» o «usar»), se sustituye por *yo, mot[te]*, que puede ser un verbo («utilizar», «usar» o «funcionar») o una preposición («con» o «por»). Esto llama de nuevo la atención del fin (hacer algo) en relación con el medio o la función (utilizar las manos y ojos).
18. *Sa-shimo*. En las palabras del Maestro Ungan, *somo* («qué hace») es un com- puesto común en la construcción de frases chinas. Sin embargo, *sa-shimo* se separa en *sa*, «hacer», y *shimo*, «algo». Por tanto, el Maestro Dogen enfatiza que el carácter individual *sa*, «hacer», representa la acción.
19. *Do-shimo*, «mover algo».
20. *Do-shimo*, «decir algo» o «expresar algo» (el primer carácter de la expresión, *do*, es distinto del mismo de la nota anterior).
21. El Maestro Dogen simplemente explicó el significado de los caracteres chinos de la historia con una frase japonesa.
22. *Heijo no nin*. En este caso, *heijo* significa «equilibrado y constante», como en la frase *heijo-shin*, «mente equilibrada y constante», «mente normal» o «mente común».
23. *Heijo no nin*. En este caso, *heijo* significa «ordinario» o «común».
24. En otras palabras, los ojos (la función mental) y la noche (el hecho objetivo) son una sola realidad.
25. La pregunta del Maestro Dogen enfatiza la consideración de la relación entre el cuerpo y la mente.
26. «Las manos y los ojos sin obstaculizarse los unos a los otros» sugiere el estado en el cual las acciones físicas y los procesos mentales se armonizan.
27. «Un cuerpo que esté por todas partes» es *sin-hen*. «Todo el cuerpo» es *henshin*.
28. *Ze, ko[re]* aquí quiere decir «lo correcto», como en el compuesto *zeshi*, «lo cor- recto y lo incorrecto». En las palabras del Maestro Ungan *henshin ko[re] shu- gen*, «todo el cuerpo es/como las manos y los ojos», *ze* funciona como la cópula «es» o «como».
29. Las palabras del Maestro Dogo «el ochenta o el noventa por ciento de la reali- zación» son *hakkū-jo*, literalmente «ocho, nueve realizado». Superficialmente, esto parece decir «ocho o nueve de cada diez» o «el ochenta o el noventa por ciento», pero el Maestro Dogen lo entendió no como un número abstracto que expresa una evaluación relativa, sino como una representación de la realidad que no se ajusta a la ideal.
30. *Tada-nyoze*, «ser simplemente así», es una expresión de la realidad.
31. En otras palabras, la pregunta puede interpretarse como «¿existe en el mundo algún sentido verdadero de toda la actividad humana?». Y la respuesta podría ser: «el sentido verdadero es la actividad en sí».
32. El capítulo del Sutra del Loto «Kanzeon-bosatsu-fumon» («La puerta universal del Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo») dice: «¡Buen hijo!

- Si los seres vivos de cualquier tierra deben ser salvados a través del cuerpo de un *buddha*, el Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo manifiesta inmediatamente el cuerpo de un *buddha* y proclama para ellos el Dharma. A aquellos que deben salvarse a través del cuerpo de un *pratyekabuddha*, [el *bodhisattva*] manifiesta inmediatamente el cuerpo de un *pratyekabuddha* y proclama para ellos el Dharma [...]» (SL 3.252). La enumeración continúa con: un *buddha*, un *pratyekabuddha*, un *śrāvaka*, el rey Brahmā, Śakra, Íśvara, Maheśvara, un gran general celestial, Vaiśravaṇa, un rey menor, un hombre rico, un cabeza de familia, un oficial del gobierno, un brahmán, un *bhikṣu*, una *bhikṣuṇī*, un *upāsaka*, una *upāsikā*, la mujer de un hombre rico, la mujer de un cabeza de familia, la mujer de un oficial del gobierno, la mujer de un brahmán, un chico, una chica, un dios (*deva*), un dragón (*nāga*), un *yakṣa*, un *gandharva*, un *asura*, un *garuḍa*, un *kimnara*, un *mahoraga* y un dios que sostiene el *vajra*.
33. Es decir, 1242.
 34. El Maestro Yoka Genkaku, sucesor del Maestro Daikan Eno. Gran Maestro Shinkaku es su título póstumo.
 35. Citado del poema *Shodoka*, del Maestro Yoka Genkaku.
 36. Hace referencia a SL 3.252.
 37. El Maestro Mayoku Hotetsu (fechas desconocidas), sucesor del Maestro Baso Doitsu. En una ocasión el Maestro Mayoku le pregunta a Rinzai: «De los miles de manos y ojos [del Bodhisattva] Gran Compasión, ¿cuál es el Verdadero Ojo?». Rinzai dice: «De los miles de manos y ojos [del Bodhisattva] Gran Compasión, ¿cuál es el Verdadero Ojo? ¡Dímelo inmediatamente! ¡Dímelo inmediatamente!». El maestro baja a Rinzai del estrado de zazen y se sienta en su lugar. Rinzai se levanta y dice: «No comprendo». El maestro se detiene a pensar. Entonces Rinzai baja al maestro del estrado de zazen y se sienta en su lugar. El maestro se va inmediatamente (*Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 45).
 38. El Maestro Rinzai Gigen (815?-867), sucesor del Maestro Obaku Kiun.
 39. El Maestro Unmon Bun'en (864-949), sucesor del Maestro Seppo Gison.
 40. El Maestro Unmon proclama a la asamblea: «Escuchar sonidos es realizar la verdad; ver visiones es clarificar la mente. ¿Qué significa justamente realizar la verdad escuchando los sonidos y clarificar la mente viendo las visiones?». Levanta su mano y dice: «El Contemplador de los Sonidos del Mundo llega con dinero para comprar mis pasteles de arroz. Si los dejo caer, entonces solo son originalmente trozos de masa» (*Gotoegen*).
 41. El Maestro Hyakujo Ekai (749-814), un sucesor del Maestro Baso Doitsu. Un día el Maestro Hyakujo pide a todos que trabajen en los campos. Cierta monje que está sosteniendo su rastrillo escucha súbitamente el sonido del tambor del templo. Tira el rastrillo al suelo y, riéndose a carcajadas, regresa directo al templo. El maestro exclama: «¡Qué cosa tan espléndida es esta! Es la puerta de Kannon de entrada a la verdad». Cuando el maestro regresa al templo, llama al monje y le pregunta: «¿Qué verdad has visto para comportarte como lo has hecho antes?». El monje dice: «Antes tenía hambre, así que cuando escuché el sonido del tambor regresé a por algo de comer». El maestro se ríe a carcajadas (*Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 28; *Keitokudentoroku*, capítulo 6).

42. «Las órdenes del *Śūraṅgama*» quiere decir las órdenes budistas que se basan en las enseñanzas del *Śūraṅgama-sūtra* (jp. *Shuryogonkyo*). El sexto capítulo de este sutra proclama las diversas formas de la realización omnipresente de Kannon.
43. Es decir, las órdenes budistas, como la secta Tendai, que se basan en el Sutra del Loto.
44. *Fumon-jigen-kannon*. El vigésimo quinto capítulo del Sutra del Loto se titula «Kanzeon-bosatsu-fumon». *Fumon*, que significa «puerta universal» o «toda la parcialidad», representa el término sánscrito *samantamukha* (véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1).

Arakan

El *arhat*

Comentario: *arakan* representa el sonido de la palabra sánscrita *arhan* o *arhat*, la cual se refiere a una persona digna de veneración. El estado de *arhat* es también el estado final del *śrāvaka*, o budista intelectual, pero, debido a que este último pertenece al budismo Hinayana, el budismo Mahayana no le daba habitualmente ninguna importancia. Sin embargo, el Maestro Dogen no compartía este punto de vista. Para él, no podía haber ninguna diferencia entre el Hinayana y el Mahayana, pues consideraba que hay un único budismo transmitido desde el Buddha Gautama hasta nosotros. Pensaba que la oposición de estas dos escuelas se había producido por una diferencia de épocas y que, por tanto, no se debería afirmar que exista algo más que un solo budismo. Partiendo de esta base, en este capítulo el Maestro Dogen explicó el valor supremo del *arhat*.

[83] «Todos los excesos completamente finalizados, sin aflicciones, serenos, realizando todos los vínculos de la existencia, liberados en la mente». ¹ Tal es el gran estado de *arhat*, el último efecto de uno que estudia [el estado de] *buddha*, llamado el cuarto efecto, ² *buddha-arhat*. «Todos los excesos»

son un cazo de madera roto sin mango:³ este ha sido utilizado ya durante largas épocas, pero su «completa finalización» es el brotar de todo el cuerpo del cazo de madera. «La serenidad» es abandonar y penetrar el cerebro. «La realización de todos los vínculos de la existencia» es todo el universo en las diez direcciones sin haberse escondido jamás. Investigamos la forma y el grado de «la liberación de la mente» como «lugares elevados estando equilibrados de manera natural siendo elevados y lugares bajos estando equilibrados de manera natural siendo bajos»⁴ –sobre cuya base existen las vallas, los muros, las tejas y los guijarros–. El significado de «liberación» es la mente como la manifestación de todas las funciones. «Sin aflicciones» quiere decir que las aflicciones todavía tienen que surgir, que las aflicciones están restringidas por las aflicciones. Los poderes místicos de un *arhat*, la sabiduría, el estado equilibrado de *dhyāna*, la proclamación del Dharma, la instrucción, la irradiación de luminosidad, etcétera, nunca pueden compararse con aquellos comentados por los no-budistas, demonios celestiales y similares. Nunca deben asociarse doctrinas como la visión [del *arhat*] de cientos de mundos búdicos⁵ con las visiones y opiniones de la persona común. El principio aquí es «acabando de decir que la barba de un extranjero es roja, también está el hecho de que un barba roja es un extranjero».⁶ Penetrar en el nirvana es la conducta de un *arhat* de meterse dentro de un puño. Por esta razón [la conducta de un *arhat*] es la sutil mente del nirvana y es el lugar sin escape. Los *arhats* que han penetrado en sus propios agujeros de la nariz son verdaderos *arhats*. Aquellos que nunca han salido ni penetrado en sus propios agujeros de la nariz no son *arhats*.

[86] Antiguamente se decía: «Ahora somos verdaderos *arhats*, haciendo que todos escuchen la voz de la verdad del Buddha».⁷

El asunto de este «hacer que todos escuchen» es convertir a todos los *dharmas* en la voz del Buddha. ¿Cómo podría referirse [«todo»] solo a los *buddhas* y sus discípulos? Todos los seres que tienen conciencia, que tienen inteligencia, que tienen piel, que tienen carne, que tienen huesos y tienen médula: hacer que estos escuchen se describe como «hacer que todos». «Aquello que tiene conciencia y tiene inteligencia» quiere decir las tierras nacionales, la hierba y los árboles, las vallas y los muros, las tejas y los

guijarros. Subir y caer, prosperar y desaparecer, vivir y morir, ir y venir: todos estos escuchan. [Pero] el principio para «hacer que todos escuchen la voz de la verdad del Buddha» no es simplemente estudiar todo el mundo como un oído.⁸

[87] El Buddha Śākyamuni dijo: «Si cualquiera de mis discípulos, llamándose a sí mismos *arhats* o *pratyekabuddhas*, ni escuchan ni reconocen el hecho de que los *buddha-tathāgatas* enseñan solo a *bodhisattvas*, no son discípulos del Buddha, ni *arhats*, ni *pratyekabuddhas*».⁹

«El hecho de la enseñanza solo a *bodhisattvas*» de la cual habla el Buddha es [el hecho en] «solo yo y los *buddhas* en las diez direcciones podemos saber este hecho»;¹⁰ es que «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden perfectamente realizar que todos los *dharmas* son la forma real»,¹¹ y es «*anuttara samyaksambodhi*».¹² Siendo esto así, la autoevaluación¹³ de los *bodhisattvas* o los *buddhas* debe ser absolutamente igual a [la de los *arhats* y los *pratyekabuddhas*] «llamándose a sí mismos *arhats* o *pratyekabuddhas*». ¿Por qué? Porque evaluarse [verdaderamente] a uno mismo es justamente «escuchar y saber el hecho de que los *buddha-tathāgatas* enseñan solo a *bodhisattvas*».

[89] Antiguamente se decía: «En los sutras de los *śrāvakas*, *arhat* es el nombre que se da al estado de *buddha*».¹⁴

Las palabras aquí expresadas son la verificación de la verdad del Buddha. No son una mera especulación de los corazones sentimentales de los profesores de los comentarios: contienen la norma que es universal para [todo] el budismo. Debemos aprender en la práctica el principio de llamar *arhat* al estado de *buddha* y también debemos aprender en la práctica el principio de llamar estado de *buddha* a *arhat*. Más allá del efecto del estado de *arhat*, ni un solo átomo ni un solo *dharma* de sobra permanece; ¿cuánto menos podría permanecer la verdad de *samyaksambodhi*? Además, más allá de la verdad de *annutara samyaksambodhi*, ni un solo átomo ni un solo *dharma* de sobra permanece; ¿cuánto menos podrían permanecer los cuatro procesos y los cuatro efectos?¹⁵ Justamente en el instante en el que los *arhats* llevan todos los *dharmas* sobre sus hombros, estos *dharmas* no son,

verdaderamente, ni «ocho *ryos*» ni «medio *kin*». ¹⁶ Están más allá de la mente concreta, más allá del estado concreto de *buddha* y más allá de las cosas concretas. Ni siquiera los ojos del Buddha pueden vislumbrarlos. No necesitamos comentar los ochenta *kalpas* antes o después. Debemos aprender en la práctica la habilidad de sacar el ojo. Si [hay] cualquier cosa de sobra, [hay] todo el Dharma de sobra.

[91] El Buddha Śākyamuni dijo: «Si estos *bhikṣus* y *bhikṣuṃs* pensaran para sí "ya he realizado el estado de *arhat*; esta es mi última vida, el nirvana definitivo" y después no volvieran a desear ni buscar *annutara samyaksambodhi*, deberías saber que todos estos son gente de encumbrada arrogancia. ¿Por qué? [Porque] no hay tal cosa como un *bhikṣu* realizando verdaderamente el estado de *arhat* sin confiar en esta enseñanza». ¹⁷

Estas palabras certifican que uno que es capaz de confiar en *annutara samyaksambodhi* es un *arhat*. Definitivamente, confiar en «esta enseñanza» ¹⁸ es pertenecer a «esta enseñanza», recibir la transmisión de uno-a-uno de «esta enseñanza», y practicar y experimentar «esta enseñanza». «La realización verdadera del estado de *arhat*» está más allá de [la comprensión de] «esta es mi última vida, el nirvana definitivo», puesto que [la realización verdadera] es «desear y buscar *annutara samyaksambodhi*». «Desear y buscar *annutara samyaksambodhi*» es jugar con el ojo, es sentarse frente al muro, ¹⁹ es el muro frente [a nosotros] ²⁰ y [es] abrir el ojo. Es todo el mundo de forma inclusiva y al mismo tiempo es los dioses apareciendo, los demonios desapareciendo. ²¹ Es todo el tiempo de manera inclusiva y al mismo tiempo es [los *arhats*] arrojándose recíprocamente al instante. ²² Esto es «desear y buscar *annutara samyaksambodhi*», lo cual es, por tanto, desear y buscar el estado de *arhat*. Desear y buscar el estado de *arhat* es estar satisfecho con tus gachas y estar satisfecho con tu arroz. ²³

[93] El Maestro Zen Engo ²⁴ de la montaña Kassan dijo: «Después de que las personas de edad hubieran realizado la esencia, se adentraban en las montañas y, en [chozas de] paja y zarzas o en cuevas de piedra, vivían durante diez o veinte años con arroz cocinado en fogones rotos de tres patas; olvidaban completamente el mundo humano y se despedían para siempre de

las circunstancias polvorientas. En esta época, no deseo tal situación, sino tan solo ocultar mi nombre, borrar mis huellas y aferrarme a mi tarea original; convertirme en un viejo monje que sea un huesudo y viejo duro punzón y que de manera natural se armonice con el estado experimentado [por el Buddha]; recibir y usar el estado de acuerdo con mi propia habilidad; dejar que mi karma pasado se esfume y adaptarme a las costumbres por mucho tiempo practicadas. Si me queda energía de sobra, extenderé eso a otros, estableciendo condiciones para el *prajñā*, y nos instruiremos para perfeccionar nuestras propias piernas y pies. Estaremos como si estuviéramos en un desierto, sacando un individuo real o medio: juntos conoceremos la existencia y juntos nos liberaremos de la vida y la muerte, creando cada vez más beneficios para el futuro y devolviendo así la profunda benevolencia de los patriarcas budistas. Si la escarcha y el rocío no pueden impedir que el fruto madure, y a través de mi esfuerzo continuo me manifiesto en el mundo,²⁵ me armonizaré con las circunstancias, abriré y cultivaré a los seres humanos y a los dioses, pero nunca volveré a disponer mi mente hacia el provecho. Aún menos dependeré del poder de la nobleza y me convertiré en un profesor vulgar y servil cuya conducta engañe a la gente común y engañe a los santos, que busque el provecho y planee la fama, produciendo el karma [de un infierno] incesante.²⁶ Aunque carezca de los hechos y las condiciones, si simplemente puedo ir por el mundo así y estar sin efectos kármicos, ¿podría ser un verdadero *arhat* que trascienda el polvo?». ²⁷

Así, un monje genuino aquí y ahora es «un verdadero *arhat* que trasciende el polvo». Si quisiéramos conocer la naturaleza y la forma de un *arhat*, deberíamos conocerlos así. No consideres engañosamente las palabras de los profesores de los comentarios de los Cielos del Oeste. El Maestro Zen Engo de las Tierras del Este es un patriarca budista, el cual es un legítimo sucesor de la verdadera transmisión.

[96] El Maestro Zen Daichi²⁸ de la montaña Hyakujozan, en Kosshu,²⁹ dijo: «Los ojos, los oídos, la nariz, la lengua, el cuerpo [y] la mente: ninguno de ellos codicia y ninguno es manchado por todas las cosas sustanciales ni por los fenómenos inmateriales. Este estado es llamado "estar recibiendo y

manteniendo un poema de cuatro versos" y también es llamado "el cuarto efecto").

Lo correcto de arriba abajo, aquí y ahora, de «los ojos, los oídos, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente» que están más allá del sí mismo y los otros es insondable. Por este motivo, todo el cuerpo está «más allá de la codicia y la mancha». En la totalidad de «todas las cosas sustanciales y los fenómenos inmateriales», [todo el cuerpo] está «más allá de la codicia y la mancha». La naturalmente completa totalidad de «recibir y mantener un poema de cuatro versos» es llamada «más allá de la codicia y la mancha». Este estado también es llamado «el cuarto efecto», y el cuarto efecto es *arhat*. Por tanto, «los ojos, los oídos, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente» que se realizan aquí y ahora son el estado de *arhat* en sí mismo. Si mantenemos lo esencial y veneramos los detalles, el estado será transparente y libre de manera natural. «Llegar por primera vez a un obstáculo sólido» es «estar recibiendo y manteniendo un poema de cuatro versos», lo cual es el cuarto efecto. «De arriba abajo, todo está realizado», y no hay el menor remanente. Por último, si queremos expresarlo, ¿cómo podemos expresarlo? Podemos decir: «Cuando los *arhats* están en el estado de lo profano, todas las cosas y los fenómenos les molestan, y cuando los *arhats* están en el estado de lo sagrado, todas las cosas y los fenómenos los liberan. [Así que] debemos saber que los *arhats* y las cosas y los fenómenos están en el mismo estado. Una vez que hemos experimentado [el estado de] *arhat*, estamos restringidos por [el estado de] *arhat*. En consecuencia, desde antes del Rey [del *kalpa* de] la Vacuidad,³⁰ [el estado de *arhat*] ha sido un viejo puño».

SHOBOGENZO ARAKAN

Proclamado a la asamblea en el décimo quinto día del quinto mes lunar en el verano del tercer año de Ninji,³¹ mientras residía en Kannondorikoshohorinji, en el distrito Uji de Yoshu.³²

Notas

1. Proviene de las palabras iniciales del capítulo «Jo» («Introducción») del Sutra del Loto (SL 1.8). Este dice: «Así he oído. Una vez el Buddha estaba viviendo en Rājagṛha. En el monte Grdhṛakūṭa estaba con doce mil grandes *bhikṣus*. Todos ellos eran *arhats* que habían finalizado todos los excesos, que estaban sin aflicciones, serenos, que realizaban todos los vínculos de la existencia y estaban liberados en la mente».
2. En el budismo Hinayana, se dice que el *śrāvaka* pasa por cuatro estadios o efectos. En sánscrito el primero es *srotāpanna* (el que entra en la corriente), el segundo, *sakṛdāgāmin* (el que regresa una vez); el tercero, *anāgāmin* (el que no retorna), y el último, *arhat* (el cuarto efecto). Un *arhat* es un *śrāvaka* que ha superado todos los obstáculos y no necesita aprender nada más.
3. Esta expresión simboliza un viejo monje.
4. Referencia a las palabras del Maestro Kyozan Ejaku citadas en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 23. En dicha versión se omite *onozuku[ra]*, «de manera natural» o «naturalmente».
5. El *Daichidoron* dice: «Los ojos místicos de un *arhat* solo ven miles de mundos, los ojos místicos de un *pratyekabuddha* ven cien mil mundos, los ojos místicos de un *buddha* ven todas las tierras búdicas».
6. Las palabras del Maestro Hyakujo Ekai citadas, por ejemplo, en el capítulo 76 (volumen 4), «Dai-shugyo». En este contexto, la cita significa que un *arhat* tiene poderes místicos, sabiduría, etcétera, y que quien posee poderes místicos, sabiduría, etcétera, es un *arhat*.
7. Proveniente del capítulo «Shinge» del Sutra del Loto (SL 1.260): «Ahora somos/verdaderos escuchadores de voces;/la voz de la verdad del Buddha/hacemos a todos que escuchen./Ahora somos/verdaderos *arhats*».
8. La base es la práctica-y-experiencia budista.
9. Capítulo «Hoben» del Sutra del Loto. Véase SL 1.98-100.
10. Capítulo «Hoben» del Sutra del Loto. Véanse SL 1.70 y también el capítulo 60 (volumen 3), «Juppo».
11. *Ibid.* Véanse SL 1.68; el capítulo 50 (volumen 3), «Shoho-jisso», y el capítulo 91 (volumen 4), «Yui-butsu-yo-butsu».
12. *Ji, koto* significa «hecho» o «asunto». En el Sutra del Loto el carácter se utiliza de manera incidental («reconocer el hecho de que» o «reconocer que»), pero el Maestro Dogen lo escogió para enfatizar que la enseñanza del Buddha es la realización de los hechos.
13. *Ji-i*, traducido en el Sutra del Loto como «llamándose a sí mismos...». *I* quiere decir «llamar» o «considerar». Los mismos caracteres *ji-i*, traducidos como «pensaran para sí», aparecen en el párrafo 91.
14. *Makashikan*, capítulo 3.
15. *Shiko-shika* se refiere a los cuatro efectos *srotāpanna*, *sakṛdāgāmin*, *anāgāmin* y *arhat*, y a los cuatro procesos que llevan a estos.

16. Ha de recordarse que ocho *ryos* y medio *kin* son la misma medida de peso, siendo un *kin*, aproximadamente, seiscientos gramos.
17. Esta cita del Sutra del Loto sigue a la referida en el párrafo 87 de este capítulo. Véase SL 1.98-100.
18. *Shiho* significa «esta enseñanza», «este Dharma» o «realidad concreta».
19. *Hekimen*.
20. *Menpeki*. El Maestro Dogen revisó los caracteres para sugerir la relación mutua entre el muro y quien se sienta frente a él.
21. *Shinshutsu-kibotsu*, «los dioses aparecen, los demonios desaparecen», hace referencia a los sucesos inesperados. La frase aparece en un poema del Maestro Engo Kokugon citada en el capítulo 23, «Gyobutsu-yuigi».
22. *Gokan-toki*. Esta frase también aparece en el poema del Maestro Engo Kokugon.
23. En los tiempos del Maestro Dogen los monjes de China y Japón hacían dos comidas al día. Las gachas eran para el desayuno y el arroz para el almuerzo.
24. El Maestro Engo Kokugon (1063-1135), sucesor del Maestro Goso Hoen. Recibió el título de Maestro Zen Bukka del emperador Kiso de la dinastía Song y el título de Maestro Zen Engo del emperador Koso de la dinastía Song del Sur. Su título póstumo es Maestro Zen Shinkaku. El Maestro Engo editó el *Hekiganroku* (Crónicas del Acantilado Azul) basándose en la colección de poemas e historias del Maestro Setcho Juken.
25. *Shusse* en este caso quiere decir convertirse en el maestro de un gran templo. Esto no era la meta del Maestro Engo, pero admitió que podría ser la consecuencia natural de sus esfuerzos como monje.
26. *Mugenjo*. *Mugen*, «incesante», representa el término sánscrito *Avīci*, un tipo de infierno.
27. *Engozenjigoroku*, capítulo 14.
28. El Maestro Hyakujo Ekai (749-814), sucesor del Maestro Baso Doitsu. Tras la instrucción de este último, fue a enseñar a Nanko, donde vivió en el monte Hyakujo. Maestro Zen Daichi es su título póstumo.
29. En la provincia de Jiangxi de hoy en día.
30. *Ku-o*, «Rey de la Vacuidad», es el nombre del legendario primer *buddha* que apareció en el *kalpa* de la vacuidad. El Maestro Dogen utilizó la frase *Ku-o-izen*, «desde antes del Rey de la Vacuidad», para describir algo de un valor eterno.
31. Es decir, 1242.
32. Corresponde a la prefectura de Kioto de hoy en día.

Hakujushi

Los cedros

Comentario: la historia o koan de «los cedros» (*hakujushi*) es muy conocida tanto en China como en Japón. Aunque muchos budistas han manifestado sus interpretaciones particulares al respecto, la mayoría de ellas no son satisfactorias. En este capítulo, el Maestro Dogen da la suya propia. Según el koan, un monje preguntó al Maestro Joshu Jushin (a quien se describe en la primera parte del capítulo) cuál era la intención del Maestro Bodhidharma al venir del oeste. El Maestro Joshu respondió: «Los cedros en el jardín». Su intención era decir «justamente la realidad» o «justamente el Dharma», pero el monje entendió que la respuesta significaba que los cedros simplemente son cosas objetivas y por ello le pidió al maestro otra respuesta. Este insistió en que los cedros en el jardín son justamente la realidad.

[101] El Gran Maestro Shinsai de Joshu¹ es el trigésimo séptimo patriarca posterior al Tathāgata Śākyamuni. Establece por primera vez la mente [del *bodhi*] cuando tiene sesenta y un años de edad, y abandona el hogar para aprender la verdad. En ese momento promete: «Aunque alguien tenga cien años, si es inferior a mí, le enseñaré. Aunque alguien tenga siete años, si es

superior a mí, le pediré que me enseñe». Haciendo esta promesa, viaja como una nube por el sur. Continuando su búsqueda de la verdad, llega hasta Nansen y va a hacerle postraciones al Maestro [Nansen Fu]gan.² Nansen resulta estar acostado en los aposentos del abad, y cuando el maestro llega para verle, [Nansen] le pregunta inmediatamente:³ «¿De dónde eres?».⁴

El maestro dice: «[De] Zuizo-in (templo Imagen Propicia)».⁵

Nansen dice: «¿Has visto ya la imagen propicia?».

El maestro dice: «No he visto ninguna imagen propicia, pero ahora mismo veo a un Tathāgata reclinándose».

Entonces Nansen se levanta de inmediato y [le] pregunta: «¿Eres un novicio⁶ con maestro o un novicio sin maestro?».

El maestro contesta: «Un novicio con maestro».

Nansen dice: «¿Quién es tu maestro?».

El maestro dice: «Es el comienzo de la primavera y todavía hace frío. Con todo respeto, Maestro, estoy muy feliz de verte en tan buena forma».⁷

Nansen llama inmediatamente al *ino*⁸ y [le] dice: «Encuentra un sitio especial para este novicio».

Así, [Joshu] ingresa en la orden de Nansen, donde dirige su energía hacia la búsqueda de la verdad durante treinta años, sin visitar otros distritos en absoluto. No pierde un instante de tiempo y está liberado de las diversas preocupaciones. Finalmente, tras haber recibido la transmisión de la verdad y haber recibido la conducta, reside durante otros treinta años como maestro del templo Kannon-in, en Joshu. Los hechos y las características de esta vida como maestro del templo nunca son iguales que aquellos de los maestros ordinarios de otros distritos.⁹

[104] En una ocasión dice:

*De manera infructuosa miramos fijamente a los fuegos humeantes
de los vecinos de alrededor.*

No hemos visto un bollo ni un pastel de arroz desde el año pasado.

Pensando en ellos hoy, en vano trago mi saliva.

Los periodos de calma son escasos, las visiones son frecuentes.

Entre cien personas no hay ni una buena.

*Aquellos que vienen aquí tan solo dicen que quieren beber té.
Incapaces de beber té, se marchan con ira.¹⁰*

Lamentablemente, [en la orden de Joshu] un fuego humeante es un suceso infrecuente. Tienen unos pocos alimentos sencillos y no han tenido una comida de varios sabores desde el año anterior. Si van cien personas, [todas] están buscando té. Aquellos que no buscan té, no van.¹¹ Ni uno [solo] podría haber, entre las cien personas, que llevara té. Son monjes comunes¹² que se encuentran con el hombre sabio, pero no pueden ser dragones ni elefantes¹³ que quieran ser iguales que él.

[105] En otra ocasión dice:

*Considerando las personas de todo el país que hayan abandonado el hogar,
¿cuántas pueden soportar una vida como la mía?
Una cama de tierra y una andrajosa esterilla de paja;
la vieja almohada de tronco de olmo está totalmente descubierta.
No quemamos incienso¹⁴ ante las imágenes honradas;
en las cenizas solo huelo el tufillo del estiércol de vaca.¹⁵*

Por estas palabras de la verdad podemos conocer la impecable limpieza y pureza de aquella orden; deberíamos estudiar y aprender hoy esas huellas antiguas. Los monjes no eran muchos; se dice que en la asamblea eran menos de veinte, y el motivo [de ello] era que [aquella vida] era muy difícil de soportar. La sala de los monjes no era grande; no tenía ni sala frontal¹⁶ ni lavabo trasero.¹⁷ No había luz para la noche ni fuego de carbón para el invierno. Podríamos decir que eran las condiciones de vida de un lamentable anciano. [Pero] la conducta de los *buddhas* eternos es así. Una vez se rompió una pata del estrado [de zazen], la ataron a un palo calcinado y [así] se las arreglaron durante años y meses. Cuando los oficiales del templo¹⁸ informaron que debía ser reparado, el maestro no lo permitió. Esto es un ejemplo excelente, poco visto durante eras. Normalmente «las gachas para los almuerzos y los desayunos escaseaban tanto que estaban completamente carentes de trigo; en vano se ponían de cara a las ventanas vacías y al polvo

de las grietas». ¹⁹ A veces recolectaban nueces, que los monjes de la asamblea y [el maestro] mismo utilizaban para mejorar su dieta diaria. Cuando los presentes estudiantes de épocas posteriores elogiamos este comportamiento, aunque no nos igualemos a la conducta del maestro, asumimos la veneración de los antiguos como nuestra actitud de la mente.

[107] Un día [Joshu] proclama a la asamblea: «Durante los treinta años que estuve en el sur, solamente me senté en zazen. Si vosotros queréis realizar este único gran asunto, deberíais ver si podéis dominar su principio sentándoos en zazen. Después de tres años, cinco años, veinte años o treinta años, si no habéis realizado la verdad podéis convertir el cráneo de este viejo monje en un cazo para la orina». Esta fue su promesa. Realmente, buscar la verdad sentándose en zazen es el camino directo hacia la verdad del Buddha. Deberíamos dominar este principio sentándonos y viendo. Más tarde, la gente diría: «¡El *buddha* eterno Joshu!». ²⁰

[108] En una ocasión un monje le pregunta al gran maestro: «¿Cuál es la intención del maestro ancestral ²¹ al venir del oeste?».

El maestro dice: «Los cedros en el jardín». ²²

El monje dice: «Maestro, no enseñes a una persona con cosas objetivas». ²³

El maestro dice: «Yo no enseño a la gente con cosas objetivas».

El monje dice: «¿Cuál es la intención del maestro ancestral al venir del oeste?».

El maestro dice: «Los cedros en el jardín». ²⁴

Este koan, ²⁵ aunque provenía de Joshu, en el fondo es lo que todos los *buddhas*, con todos sus cuerpos, han establecido. ¿Simplemente quién es «el jefe»? ²⁶ La verdad que deberíamos reconocer en la presente [historia] es el principio de que «los cedros en el jardín» están más allá de las cosas objetivas, y el principio de que los cedros están más allá del sí mismo —puesto que [el monje dice] «maestro, no enseñes a una persona con cosas objetivas» y puesto que [Joshu dice] «yo no enseño a la gente con cosas objetivas»—. ²⁷ ¿Qué maestro podría estar restringido por ser «maestro»? Puesto que no está restringido, él podría ser «yo». ²⁸ ¿Qué yo podría estar restringido por ser

«yo»? Incluso si está restringido, [el «yo»] puede ser «una persona».²⁹ ¿Qué «cosa objetiva» podría no estar restringida por «[la intención del maestro ancestral] al venir del oeste»? —pues las cosas objetivas deben ser inevitablemente su intención al venir del oeste—.³⁰ Al mismo tiempo, la intención al venir del oeste está más allá de la dependencia de las cosas objetivas. La intención del maestro ancestral al venir del oeste no es necesariamente «el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana»: está «más allá de la mente concreta, más allá del estado concreto de *buddha* y más allá de las cosas concretas».³¹ La presente expresión «¿cuál es la intención del maestro ancestral al venir del oeste?» no es solamente el hacer una pregunta y no es solamente dos personas teniendo la misma idea. Justo en el instante de tal pregunta «es imposible para [el que pregunta] encontrarse con nadie»³² y «por él mismo, ¿cuánto puede lograr?».³³ Por expresarlo de otro modo, él está libre de error y, por tanto, es un error tras otro error.³⁴ Puesto que él es un error tras [otro] error, ve un error como un error. ¿Podría esto ser otra [cosa] que «al escuchar el silencio, tocar el sonido»?³⁵ Puesto que «el alma omnipresente está libre del apego y el desapego», ella es «los cedros en el jardín». Sin ser cosas objetivas, [los cedros] no pueden ser cedros. Incluso aunque [los cedros] sean cosas objetivas, [Joshu] dice «yo no enseño a la gente con cosas objetivas» y [el monje dice] «maestro, no enseñes a una persona con cosas objetivas». [Los cedros] están más allá de un viejo santuario. Puesto que están más allá de un viejo santuario, continúan desapareciendo. Puesto que continúan desapareciendo, «¿devuélveme mi esfuerzo!».³⁶ Puesto que el estado es [expresado como] «¿devuélveme mi esfuerzo!», [Joshu dice] «yo no enseño a la gente con cosas objetivas». ¿Qué más podría utilizar para enseñar a la gente? Tal vez «yo también soy así».³⁷

[113] Un monje le pregunta al gran maestro: «Al final, ¿tienen los cedros la naturaleza búdica, o no?».

El gran maestro dice: «La tienen».

El monje dice: «¿Cuándo se convierten los cedros en *buddhas*?».

El gran maestro dice: «En el momento³⁸ en el que el vacío cae al suelo».³⁹

El monje dice: «¿Cuándo cae [el vacío] al suelo?».

El gran maestro dice: «En el momento en el que los cedros se convierten en *buddhas*».⁴⁰

Deberíamos escuchar las presentes palabras del gran maestro y no deberíamos ignorar las preguntas de este monje. Cuando el gran maestro habla del momento en el que el vacío cae al suelo y el momento en el que los cedros se convierten en *buddhas*, no está expresando un estado en el que dos factores se esperen el uno al otro. [El monje] está cuestionando «los cedros» y está cuestionando «la naturaleza búdica». Está cuestionando «convertirse en *buddhas*» y está cuestionando «el momento».⁴¹ Está cuestionando «el vacío» y está cuestionando el «caer al suelo». Cuando, como contestación al monje, el gran maestro dice ahora «la tienen», [está diciendo que] la naturaleza búdica de los cedros «existe realmente».⁴² Realizando el dominio de esta verdad, deberíamos penetrar en consecuencia en el elemento vital de los patriarcas budistas. Las palabras aquí citadas de que los cedros tienen la naturaleza búdica no pueden expresarse normalmente y nunca antes han sido expresadas. [Pero los cedros] tienen en verdad la naturaleza búdica, y deberíamos clarificar esta situación. ¿Cómo de elevados en el orden [universal] están situados estos cedros que tienen la naturaleza búdica, aquí y ahora? Deberíamos investigar la duración de su edad, su vida y sus cuerpos físicos. Deberíamos identificar sus familias y especies. Para profundizar más, ¿pertenecen a la misma casta cientos de miles de cedros, o tienen distintos linajes? ¿Es posible que haya cedros que se conviertan en *buddhas*, cedros que se sometan a la instrucción y cedros que establezcan la mente? ¿O es que aunque los cedros se conviertan en *buddhas* no están dotados con [virtudes] tales como la instrucción y el establecimiento de la mente? ¿Qué causas y condiciones unen a los cedros con el vacío? Si los cedros se convierten en *buddhas* inevitablemente en el momento en el que tú⁴³ caes al suelo, ¿quiere eso decir que la virtud de un cedro como árbol está relacionada necesariamente con el vacío?⁴⁴ En cuanto a los estadios de un cedro, ¿es el vacío el estadio inicial [de un cedro] o el último estadio [de un cedro]?⁴⁵ Deberíamos considerar e investigar [estas preguntas] detalladamente. Permíteme preguntarte, viejo Joshu: ¿es debido a que tú mismo eres un viejo cedro marchito por el que podrías respirar la vida en tales vívidos pensamientos? En resumen, el que los cedros tengan la naturaleza búdica está más

allá de los no-budistas, los dos vehículos y similares, y está más allá de las percepciones de los profesores de los sutras y los comentarios. ¿Cuánto menos podría eso ser proclamado por las palabras adornadas de [personas que son como] árboles marchitos y cenizas muertas? Solo aquellos de la especie de Joshu lo aprenden y dominan.

[116] Las palabras ahora dichas por Joshu de que los cedros tienen la naturaleza búdica [preguntan] «¿son los cedros restringidos por los cedros, o no?» y «¿es la naturaleza búdica restringida por la naturaleza búdica, o no?». Esta expresión nunca había sido perfectamente realizada con anterioridad, ni por un *buddha* ni por dos *buddhas*. [Ni siquiera] aquellos que tienen el semblante búdico pueden siempre perfectamente realizar esta expresión de la verdad. Incluso entre los *buddhas*, puede haber *buddhas* que puedan expresarlo y puede haber *buddhas* que no puedan expresarlo. El ya mencionado «momento⁴⁶ en el que el vacío cae al suelo» no describe algo que nunca pueda suceder: en cada momento en el que los cedros se convierten en *buddhas*, el vacío cae al suelo. El sonido de tal caída al suelo es más fuerte que cien mil estruendos de rayos. El momento en el que los cedros se convierten en *buddhas*, descrito provisionalmente como «en las doce horas», también es «las doce horas en sí».⁴⁷ El vacío que cae al suelo no es simplemente el vacío visto por lo común y lo sagrado. Hay una unidad del vacío más allá de esto, la cual no es vista por otra gente, sino que tan solo Joshu la ve. El suelo sobre el cual el vacío cae es distinto también de aquel ocupado por lo común y lo sagrado. Hay una unidad del suelo más allá de esto, la cual no es alcanzada por las fuerzas del yin y el yang,⁴⁸ sino que tan solo Joshu la ha alcanzado. El instante en el que el vacío cae al suelo—incluso para el sol y la luna, y las montañas y los ríos—debe ser un asunto del «momento». ¿Quién puede aseverar que la naturaleza búdica deba necesariamente convertirse en *buddha*? La naturaleza búdica es un adorno que sigue a convertirse en *buddha*. Además, puede también haber una naturaleza búdica que aparezca y se experimente junto con convertirse en *buddha*. En conclusión, «los cedros» y «la naturaleza búdica» «no son sonidos diferentes en la misma melodía».⁴⁹ Son, en otras palabras, lo inefable.⁵⁰ Deberíamos investigar los preguntando: «¿Como qué [son]?».⁵¹

Proclamado a la asamblea en el templo Kannon-dori-in, en el distrito Uji de Yoshu,⁵² en el vigésimo primer día del quinto mes lunar –la estación del lirio japonés– en el tercer año de Ninji.⁵³

Notas

1. El Maestro Joshu Jushin (778-897), sucesor del Maestro Nansen Fugan. También estudió con los maestros Obaku, Hoju, Enkan y Kassan. Gran Maestro Shinsai es su título póstumo.
2. El Maestro Nansen Fugan (748-834). Recibió los preceptos de otro maestro, pero más tarde pasó a ser el discípulo, y finalmente el sucesor, del Maestro Baso Doitsu. Se dice que después de construir un pequeño templo en Nansen («Primavera del Sur»), en el distrito de Chiyo, pasó treinta años sin bajar de su montaña. Tuvo muchos estudiantes, tales como el Maestro Joshu Jushin y el Maestro Chosha Keishin.
3. Es decir, sin levantarse.
4. Literalmente «¿qué lugar has dejado recientemente?».
5. Zuizo-in, «templo Imagen Propicia», era el nombre del templo del Maestro Nansen. Zuizo, «imagen propicia», sugiere habitualmente una estatua (por ejemplo, la del *buddha* de la sala del Buddha).
6. *Shami* representa el sonido del término sánscrito *śrāmaṇera*, que significa «novicio».
7. *Soutai-kikyo-banpuku*, literalmente «[tu] cuerpo venerable, y el levantar[te] y sentar[te], son diez mil felicidades». El Maestro Joshu quería decir que ya se había convertido en un novicio de la orden del Maestro Nansen.
8. El *ino*, también llamado *dosu*, «jefe de la sala», es uno de los seis oficiales principales de un templo. Se encarga de supervisar a los monjes en la sala de zazen. *Ino* proviene del término sánscrito *karma-dāna*. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
9. La información de este párrafo aparece en el *Keitokudentoroku*, capítulo 10.
10. *Kosonshukugoroku*, capítulo 14.
11. Querer conseguir té sugiere desear algún efecto concreto, por ejemplo la iluminación.
12. *Unsui*, «nubes y agua», es un término común para referirse a los monjes de un templo.
13. *Ryuzo*, «dragones y elefantes», se refiere a practicantes excelentes o trascendentes.
14. *Ausoku-ko*, literalmente «tranquilo soplo de incienso». Este es un tipo de incienso hecho de benjuí, la resina del árbol *Styrax*, del sureste asiático.
15. El estiércol de vaca seco era quemado como combustible para calentarse.
16. *Zenka*, una sala adjunta frente a la sala de los monjes (sala de zazen), que también disponía de un estrado para zazen, donde los monjes atareados con las labores del templo podían ir y venir sin molestar a los otros miembros de la orden.
17. *Koka*, mencionado, por ejemplo, en el capítulo 56 (volumen 3), «Senmen».
18. *Chiji*. Los seis oficiales principales son: *tsusu*, oficial principal, principal de la oficina del templo, interventor; *kansu*, prior; *fusu*, prior asistente; *dosu* o *ino*,

- supervisor de los monjes en la sala de zazen, rector; *tenzo*, cocinero principal, y *shisui*, vigilante.
19. Cita de las palabras del Maestro Joshu en el *Kosonshukugoroku*, capítulo 14.
 20. Las palabras del Maestro Seppo Gison citadas en el capítulo 44 (volumen 3), «Kobushshin». Véase también el *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 84.
 21. *Soshi* se utiliza habitualmente para referirse al Maestro Bodhidharma. Véase el capítulo 67 (volumen 3), «Soshi-sairai-no-i».
 22. *Hakujushi*. En japonés esta clase de árbol es llamada *konotegashiwa*, es decir, el «árbol de la vida» o tuya (*Arbolvitae* o *Thuja occidentalis*). El término «cedro» hace referencia al árbol *Cedrus*, pero también, en ocasiones, a otras coníferas parecidas, incluyendo la tuya (por ejemplo, el cedro rojo del Pacífico se clasifica taxonómicamente como *Thuja plicata*). Por ello, para utilizar un término más poético y familiar para el lector, a lo largo del capítulo se ha traducido la palabra *hakujushi* como «cedro».
 23. Es decir, «no me enseñes con cosas objetivas».
 24. *Kosonshukugoroku*, capítulo 13.
 25. *Koan*. En el *Shobogenzo*, este término se utiliza para representar una historia o relato que indica la realidad siguiendo los principios universales de la filosofía budista y la ley universal, es decir, el Dharma.
 26. *Shujinko* alude a las palabras del Maestro Zen Zuigan, quien solía llamarse a sí mismo «¡jefe!» y responderse «sí» (véase el *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 48). El Maestro Dogen comienza su comentario preguntando qué es el sí mismo, de manera que escoge la palabra «¡jefe» de esta historia para expresarlo como una persona que vive en la realidad.
 27. El Maestro Joshu y el monje sabían que tanto la intención del Maestro Bodhidharma como los cedros son reales, y por tanto están más allá del sujeto y el objeto.
 28. *Wa[re]*, «yo», es el primer carácter de la expresión del Maestro Joshu donde dice: «Yo no enseño a la gente con cosas objetivas». De manera que alude al maestro en sí. Para describir una cosa real, el Maestro Dogen a menudo se refiere a ella como si no estuviera restringida por el concepto «cosa».
 29. *Hito*, «ser humano», aparece tanto en las palabras del monje («una persona») como en las del Maestro Joshu («gente»). La cuestión es que, tanto si estamos restringidos por los conceptos como si no, no podemos escapar del hecho de que seamos seres humanos.
 30. Otra forma del Maestro Dogen para referirse a una cosa real es describirla como restringida por sí misma.
 31. *Fuzenshin nari, fuzebutsu nari, fuzemotsu nari*. Exactamente la misma expresión aparece en el capítulo 34, «Arakan», párrafo 89.
 32. En otras palabras, quien pregunta es una persona que existe independientemente.
 33. *Ikubaku*, «cuánto» o «cuántos», puede interpretarse como una expresión de lo inconmensurable o lo inefable. Al mismo tiempo, las palabras sugieren que el sí mismo independiente no tiene nada que lograr.

34. En otras palabras, alguien que hace todo lo posible por comprender no se equivoca, pero al mismo tiempo, en la vida diaria, tiene que cometer muchos errores. Por ejemplo, el Maestro Dogen destacó los esfuerzos hechos por el monje en la historia, pero al mismo tiempo este no entendió la intención de la primera respuesta del Maestro Joshu.
35. Cuando estamos en silencio podemos reconocer lo que es el silencio y lo que no. De igual modo, cuando somos lo suficientemente humildes para reconocer que la vida está llena de errores, podemos admitir qué son errores y qué no.
36. Puesto que cada instante presente está desconectado del pasado, el presente está vacío de esfuerzos pasados. La expresión «¡devuélveme mi esfuerzo!» representa la realidad aquí y ahora.
37. *Go-yaku-nyoze* son las palabras que le dijo el Sexto Patriarca al Maestro Nan-gaku Ejo. Véanse el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 1, y el capítulo 29, «Inmo».
38. *Tai, ma[tsu]* quiere decir literalmente «esperar». Como locución adverbial a veces este carácter significa «en el momento en el que», pero aquí se utiliza como verbo. Sin embargo, el Maestro Joshu no está queriendo decir que los cedros estén esperando la realización en un futuro, sino enfatizando que esta sucede en el tiempo real, tal y como queda expresado, por ejemplo, en la segunda frase del comentario del Maestro Dogen que sigue a la historia.
39. «El vacío cayendo al suelo» sugiere la realidad tal y como es, sin ilusiones.
40. *Kosonshukugoroku*, capítulo 14.
41. La segunda y la tercera pregunta del monje comienzan con las palabras *iku-ji*, «¿[en] qué momento...?».
42. *U, a[ri]* como verbo transitivo significa «tener»; como intransitivo, «existir», y como sustantivo, «existencia». Véase también el comentario sobre *u-bussho* «tener la naturaleza búdica» en el capítulo 22, «Bussho».
43. Al sustituir «vacío» por «tú» (es decir, ese monje o una persona concreta), el Maestro Dogen sugirió que el vacío cayendo al suelo y una persona en la misma situación (esto es, en la acción) son el mismo hecho.
44. La pregunta nos invita a tomar una visión completa o integral, y no a considerar solo los elementos separados de uno en uno.
45. El Maestro Dogen generalmente trata los problemas desde cuatro visiones: la conceptual, la física, la concreta y la real. Por tanto, el vacío de un cedro es un concepto, una zona física, el lugar donde el cedro existe realmente y el cedro en sí mismo.
46. *Ma[tsu]*, literalmente «espera». Véase la nota 38.
47. *Juniji-chu*. *Chu* quiere decir «dentro» y, por extensión, «el interior de», «la realidad de» o «la cosa en sí». Véanse también el capítulo 11 (volumen 1), «Uji», y el capítulo 38, «Muchu-setsumu».
48. *Onyo*, «el yin y el yang», representa los polos negativo y positivo, respectivamente, dentro del flujo de energía. Véase también el capítulo 40, «Gabyo», párrafo 222.
49. *I-on-do-cho*, literalmente «diferentes sonidos, misma melodía», quiere decir «palabras distintas para la misma cosa». No deberíamos decir que los cedros

- y la naturaleza búdica son palabras distintas para designar lo mismo, puesto que no sabemos con honestidad qué son.
50. *Kahitsu* quiere decir literalmente «¿cómo puede determinarse concluyentemente que...?». Usados como un sustantivo, los caracteres sugieren, por tanto, ambigüedad, lo inefable o algo indefinible. Véase también el capítulo 3 (volumen 1), «Genjo-koan», nota 11.
 51. *Somosan* expresa una actitud cuestionadora. A menudo aparece en las historias chinas provenientes del *Keitokudentoroku* y otros textos citados por el Maestro Dogen. Por ejemplo, en el capítulo 33, «Kannon», para incitar a que el Maestro Dogo se exprese, el Maestro Ugan utiliza el término *somosan*, «¿y tú?» o «¿tú qué dices?». En el capítulo 32, «Juki», el Maestro Seppo lo emplea del mismo modo con el Maestro Gensha.
 52. Corresponde a la prefectura de Kioto de hoy en día.
 53. Es decir, 1242.

Komyo

La luminosidad

Comentario: *komyo* significa «luminosidad», «luz» o «brillo». Dicha luz ha sido venerada en el budismo desde los tiempos antiguos. En general, los idealistas creen en la luz espiritual o mental mientras que los materialistas solo lo hacen en la luz física. Sin embargo, de acuerdo con la filosofía budista, tiene ambas facetas. En este capítulo, el Maestro Dogen explicó que el universo es nuestra propia luminosidad, que el universo y nuestro comportamiento en él son justamente la luminosidad y que no hay nada más que ella.

[121] El Gran Maestro Chosha Shoken¹ de Konan,² en el gran reino de Song, durante la enseñanza formal en la sala del Dharma, proclama a la asamblea:

Todo el universo en las diez direcciones es el ojo de un śramaṇa.

Todo el universo en las diez direcciones es el discurso diario de un śramaṇa.

Todo el universo en las diez direcciones es todo el cuerpo de un śramaṇa.

Todo el universo en las diez direcciones es la luminosidad del sí mismo.

*Todo el universo en las diez direcciones existe dentro
de la luminosidad del sí mismo.*

En todo el universo en las diez direcciones no hay nadie que no sea él mismo.³

El aprendizaje de la verdad del Buddha siempre debe hacerse en serio; no debería estar «cada vez más distante, cada vez más alejado», [pero] los maestros pasados que han aprendido la luminosidad mediante tal esfuerzo son poco comunes. El emperador chino Komyo de la dinastía Han Posterior—cuyo nombre durante su reinado era So y cuyo nombre póstumo fue el de emperador Kenso—era el cuarto hijo del emperador Kobu. Durante el reinado del emperador Komyo, en el décimo año de la era Eihei,⁵ [Kāśyapa-] Mātāṅga⁶ y Jiku-horan (ch. Zhufalan)⁷ introdujeron por primera vez la enseñanza del Buddha en el reino de Han. Ante altares para la quema de sutras, vencieron a un grupo de taoístas y demostraron el poder místico de los *buddhas*.⁸ Después de eso, en la era Futsu durante el reinado del emperador Bu de la dinastía Liang,⁹ el Primer Patriarca¹⁰ emprendió personalmente un viaje desde la India al distrito de Koshu,¹¹ en el mar [de China] Meridional. Era el legítimo heredero de la auténtica transmisión del tesoro del verdadero ojo del Dharma, y el descendiente de la vigésima octava generación del Buddha Śākyamuni. En aquel momento, colgó su bastón de viaje en Shorin-ji, en el pico Shoshitsuho, de las montañas Suzan. Transmitió auténticamente el Dharma al Segundo Patriarca, el Maestro Zen Taiso.¹² Esta fue la experiencia directa de la luminosidad de los patriarcas budistas. Antes de esto, nadie había visto u oído hablar de la luminosidad de los patriarcas budistas. ¿Cómo podría alguno haber conocido su propia luminosidad? Incluso aunque se topaban con esa luminosidad, yendo a buscarla con el cerebro, no la aprendían en la experiencia con sus propios ojos. Por tanto, no clarificaron si la luminosidad es larga o corta, cuadrada o redonda, y no clarificaron si la luminosidad es tortuosa o no es tortuosa, si se concentra o se irradia. Puesto que detestaban encontrarse con la luminosidad, la luminosidad se hizo «cada vez más distante, cada vez más alejada» de la luminosidad. Esta alienación—aunque es la luminosidad en sí—es restringida por la alienación.¹³ Los apestosos sacos de piel que están «cada vez más distantes, cada vez más alejados» mantienen las siguientes visiones y opiniones: «La luz del

Buddha y la luminosidad del sí mismo deben ser rojas, blancas, azules y doradas, como la luz de un fuego o la luz sobre el agua, como la luz de una perla o la luz de una joya, como la luz de los dragones y los dioses, como la luz del sol y la luna». Aunque «a veces siguen a buenos consejeros y a veces siguen a los sutras», cuando escuchan la enseñanza proclamada sobre la luminosidad creen que [esta] puede ser como la luz de una luciérnaga. Esto es nunca aprender en la práctica a través de los ojos y el cerebro. Desde la dinastía Han, pasando por la Sui, la Tang y la Song,¹⁴ hasta la actualidad, ha habido muchísimas de estas corrientes. No aprendas de los profesores literarios del Dharma, y no escuches las extravagantes explicaciones de los maestros zen.

[126] La ya mencionada «luminosidad de los patriarcas budistas» es todo el universo en las diez direcciones; es todos los *buddhas* y todos los patriarcas; es los *buddhas* solos, junto con los patriarcas; es el estado del Buddha de luminosidad y el luminoso estado de *buddha*. Los patriarcas budistas ven a los patriarcas budistas como la luminosidad. Practicando y experimentando esta luminosidad, se convierten en *buddhas*, se sientan como *buddhas* y experimentan *buddha*. Por esta razón, está la expresión de «esta luz ilumina las dieciocho mil tierras búdicas del este».¹⁵ Esta es «la luz» en palabras.¹⁶ «Esta luz»¹⁷ es la luz del Buddha. La «iluminación del este» es el este iluminado.¹⁸ «El este» está más allá de las doctrinas seculares de este lugar y aquel lugar:¹⁹ es el corazón de la doctrina del Dharma y el medio de un puño.²⁰ Incluso aunque [la palabra «este»] restrinja «el este», está describiendo «ocho ryoos de luminosidad».²¹ Deberíamos aprender en la experiencia el principio de que «el este» existe en esta tierra, «el este» existe en otras tierras y «el este» existe en «el este». En cuanto al significado de «dieciocho mil»,²² un «diez mil»²³ es medio puño y es la mitad de la mente aquí y ahora: no siempre es un asunto de diez unidades de mil, o de una mirada de mirada de cientos de miradas, etcétera. «Las tierras búdicas» significan el interior de los ojos. Si, al ver y escuchar las palabras «iluminando el este», asumimos y aprendemos que eso es como si un hilo de seda blanca se estuviera extendiendo por el este, eso no es aprender la verdad. Todo el universo en las diez direcciones no es otra cosa que «el este». «El este» es llamado «todo el universo en las diez direcciones». Sobre esta premisa, existe todo el universo

en las diez direcciones, y las palabras por las cuales se proclama a sí mismo como todo el universo en las diez direcciones las ófmos como el sonido de «las dieciocho mil tierras búdicas».

[128] El emperador Kenso²⁴ [de la dinastía] Tang es el padre de los dos emperadores Bokusho²⁵ y Senso,²⁶ y el abuelo de los tres emperadores Keiso,²⁷ Bunso²⁸ y Buso.²⁹ En su petición de devoto, las reliquias del Buddha se traen al palacio para la realización de ofrendas, y durante la noche, según cuenta la historia, irradian luz. El emperador está lleno de alegría. A la mañana siguiente todos sus criados le presentan cartas de felicitación diciendo: «Esa es la respuesta de lo sagrado a la virtud sagrada de su majestad». Pero hay un criado, Kan Yu Bunko³⁰ –su seudónimo es Taishi–, que en el pasado ha estudiado en la retaguardia de las órdenes de los patriarcas budistas. Únicamente Bunko no escribe la carta de felicitación. El emperador Kenso le pregunta: «Todos mis criados me han presentado cartas de felicitación. ¿Por qué no has escrito una?». Bunko responde: «Tu humilde servidor ha visto escrito en los textos budistas que la luz del Buddha no es azul, ni amarilla, ni roja, ni blanca. La presente [luz] justamente era la luz custodiada por los dioses-dragón». El emperador pregunta: «¿Qué es la luz del Buddha?». Bunko no responde.³¹ Este Bunko, aunque es un hombre laico, tiene el espíritu de un buen individuo. Su talento podría decirse que transforma los cielos y gira la tierra. El estudio como este es el punto de inicio en el aprendizaje del estado de la verdad. El estudio que no es como este no está en el estado de la verdad. Incluso aunque nuestra lectura de los sutras haga que caigan las flores celestiales, si no hemos llegado a esta verdad, es un esfuerzo en vano. Incluso aunque seamos [solo *bodhisattvas* en] los diez estadios sagrados y los tres estadios hábiles, si podemos mantener la larga lengua³² en la misma boca que Bunko, eso es el establecimiento de la voluntad y la práctica-y-experiencia. Sin embargo, Kan Bunko, hay todavía algo en los textos budistas que no has visto ni escuchado. ¿Cómo has comprendido estas palabras de «la luz del Buddha no es azul, ni amarilla, ni roja, ni blanca»? Si tienes la habilidad de comprender, cuando mires el azul, amarillo, rojo y blanco, que no son la luz del Buddha, entonces más tarde, cuando mires la luz del Buddha, nunca debes verla como azul, amarilla, roja o blanca. Si el emperador Kenso

fuera un patriarca budista, buscaría ese tipo de preguntas. En resumen, la luminosidad que es absolutamente clara es los cientos de malas hierbas.³³ La luminosidad de los cientos de malas hierbas es ya sus raíces, tallos, ramas, hojas, flores, frutos, luz y color —nunca es algo añadido o quitado—. Está la luminosidad de los cinco mundos³⁴ y la luminosidad de los seis mundos:³⁵ tal vez «este sea justamente el lugar donde existe lo inefable». [La expresión] que explica la luz y explica la luminosidad podría ser: «¿Cómo es que las montañas, los ríos y la Tierra aparecen repentinamente?».³⁶

[132] Debemos aprender cuidadosamente en la práctica las palabras que Chosha dijo de que «todo el universo en las diez direcciones es la luminosidad del sí mismo». Debemos aprender el sí mismo que es la luminosidad, como todo el universo en las diez direcciones. Vivir-y-morir, ir-y-venir son el ir-y-venir de la luminosidad. La trascendencia de lo común y la trascendencia de lo sagrado son el añil y el bermellón de la luminosidad. Convertirse en un *buddha* y convertirse en un patriarca son el negro y el oro de la luminosidad. La práctica y la experiencia no son inexistentes: son la luminosidad siendo manchada.³⁷ La hierba, los árboles, las vallas y los muros; la piel, la carne, los huesos y la médula: estos son lo rojo y blanco de la luminosidad. El humo, la niebla, el agua y la piedra; la vía de los pájaros, los caminos ocultos: estos son el ciclo del giro de la luminosidad. Ver y escuchar la luminosidad del sí mismo es la prueba de haberse encontrado directamente con *buddha*. «Todo el universo en las diez direcciones» es «el sí mismo concreto»³⁸ y «el sí mismo concreto» es «todo el universo en las diez direcciones» —no hay posibilidad de escape—. Si hay un lugar donde escapar, es el camino vigoroso de liberarnos del cuerpo.³⁹ Los presentes dos metros de cráneo y huesos son justamente la forma y la imagen de todo el universo en las diez direcciones. Todo el universo en las diez direcciones que practicamos y experimentamos en el budismo es el cráneo y los huesos, el cuerpo físico, la piel, la carne, los huesos y la médula.

[134] El Gran Maestro Daijiun Kyoshin de la montaña Unmonzan⁴⁰ es el descendiente de la trigésima novena generación del Tathāgata Honrado por el Mundo. Ha sucedido al Dharma del Gran Maestro Shinkaku de Seppo.⁴¹

Aunque sea joven en el séquito del Buddha, es un héroe en la orden del [Primer] Patriarca.⁴² ¿Quién podría decir que en la montaña Unmonzan ningún *buddha* brillante se haya manifestado alguna vez en el mundo? Una vez, en la enseñanza formal en la sala del Dharma, proclama a la asamblea: «Cada ser humano posee completamente la luminosidad. Cuando se busca es invisible, oscurecida en la completa oscuridad. ¿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».⁴³

[135] Las presentes palabras del gran maestro «cada ser humano posee completamente la luminosidad» no dicen que [la luminosidad] aparezca en un futuro, no dicen que [la luminosidad] estuviera en el pasado y no dicen que [la luminosidad] sea la realización de algún observador: aseveran que cada ser humano posee de manera natural la luminosidad —y deberíamos escuchar y mantener esto claramente—. [Unmon] está reuniendo a cien mil Unmons, permitiéndoles experimentar el mismo estado y permitiéndoles hablar, con una voz común, con una boca. «Cada ser humano posee completamente la luminosidad»: Unmon no está sacando [estas palabras] de sí mismo; la luminosidad de cada ser humano está tomándose a sí misma y hablando. «Cada ser humano posee completamente la luminosidad» quiere decir que toda la humanidad es de manera natural la luminosidad. «La luminosidad» significa «cada ser humano». [La luminosidad] echa mano de la luminosidad y la convierte en objeto y sujeto. ¡Puede ser que la luminosidad posea completamente a cada ser humano!⁴⁴ La luminosidad es de manera natural cada ser humano,⁴⁵ cada ser humano posee de manera natural a cada ser humano,⁴⁶ cada instante de luminosidad posee de manera natural a cada instante de luminosidad,⁴⁷ cada instante de existencia posee totalmente cada instante de existencia⁴⁸ y la existencia de cada instante de totalidad posee cada instante de totalidad.⁴⁹ Así que recuerda, «la luminosidad» que «cada ser humano particular posee totalmente» es el ser humano particular realizado y es el ser humano particular que cada estado particular de luminosidad posee totalmente. Ahora preguntemos a Unmon: «¿Qué quieres decir con "cada ser humano"? ¿Qué quieres decir con "luminosidad"?». Unmon

mismo ha dicho: «¿Qué es justamente esta luminosidad?». Esta pregunta es la luminosidad en la cual la duda mata el comentario.⁵⁰ No obstante, cuando las palabras se dicen así, cada ser humano particular es un estado particular de luminosidad. Los monjes de la asamblea no responden. Aunque tengan cien mil expresiones de la verdad, hablan por medio de no responder. Este estado es el tesoro del verdadero ojo del Dharma y la sutil mente del nirvana, los cuales son auténticamente transmitidos por los patriarcas budistas.

[138] Unmon, poniéndose en el lugar [de la asamblea], dice: «La sala de los monjes, la sala del Buddha, la cocina y las tres puertas». Las palabras ahora expresadas «poniéndose en el lugar» quieren decir ponerse en el lugar de Unmon, ponerse en el lugar de la asamblea, ponerse en el lugar de la luminosidad y ponerse en el lugar de la sala de los monjes, la sala del Buddha, la cocina y las tres puertas. Pero ¿qué quiere decir Unmon con «la sala de los monjes, la sala del Buddha, la cocina y las tres puertas»? No deberíamos llamar a la asamblea, ni a «cada ser humano» [dentro de ella], «la sala de los monjes, la sala del Buddha, la cocina ni las tres puertas».⁵¹ ¿Cuántas salas de los monjes, salas del Buddha, cocinas y tres puertas hay allí?⁵² ¿Deberíamos verlos como Unmon? ¿Deberíamos verlos como los Siete Buddhas? ¿Deberíamos verlos como cuatro lotes de siete?⁵³ ¿Deberíamos verlos como dos lotes de tres?⁵⁴ ¿Deberíamos verlos como un puño? ¿Deberíamos verlos como agujeros de la nariz? Aunque las citadas sala de los monjes, sala del Buddha, cocina y tres puertas sean cualquier patriarca budista, no son inmunes a «cada ser humano particular». Por tanto, están más allá de «cada ser humano particular».⁵⁵ Una vez que se han vuelto así, hay ejemplos de haber allí salas del Buddha sin *buddhas*⁵⁶ y hay estados de estar sin *buddha* en los que no hay sala del Buddha.⁵⁷ Hay *buddhas* que tienen luz,⁵⁸ hay *buddhas* luminosos que están sin,⁵⁹ está la luz del Buddha en el estar sin⁶⁰ y está la luz del Buddha que es la existencia.⁶¹

[139] «El Gran Maestro Shinkaku⁶² de Seppo proclama a la asamblea: "Enfrente de la sala de los monjes me he encontrado con todos vosotros"».⁶³

Este es justamente el momento en el que todo el cuerpo de Seppo es el ojo, es el instante en el que Seppo vislumbra a Seppo y es la sala de los monjes encontrándose con la sala de los monjes.

«Refiriéndose a esto, Hofuku⁶⁴ pregunta a Gako:⁶⁵ "Apartemos por un momento la [parte] frontal de la sala de los monjes. ¿En qué lugar vamos a encontrarnos con el pabellón Boshutei⁶⁶ o el pico Usekirei?"». ⁶⁷ Gako corre de vuelta a los aposentos del abad. Hofuku va directo a la sala de los monjes».

Los presentes «regresar a los aposentos del abad» e «ir a la sala de los monjes» están liberando el cuerpo como un comentario, son la verdad del estado de encontrarse el uno con el otro y son la sala de los monjes habiéndose encontrado a sí misma.

[141] «El Gran Maestro Shino del templo Jizo-in⁶⁸ dice: "El cocinero⁶⁹ va a entrar en la cocina"». ⁷⁰

Este comentario es un asunto [puesto] ante los Siete Buddhas.

SHOBOGENZO KOMYO

Proclamado a la asamblea en Kannondorikos-hohorinji, en el cuarto periodo de la tercera vigilia⁷¹ de la noche del segundo día del sexto mes lunar, en el tercer año de Ninji.⁷² En aquel momento, la lluvia de la estación húmeda descendía espesa y con fuerza; las gotas caían incesantemente bajo los aleros. «¿Qué es justamente esta luminosidad?». Los monjes de la asamblea no pudieron responder al ser traspasados por las palabras de Unmon.

1. El Maestro Chosha Keisin (?-868), sucesor del Maestro Nansen Fugan. La gente de aquel momento le llamaba Shin Daichu (Shin, el Gran Gato), pues se decía que era tan astuto y rápido como un tigre.
2. En la provincia de Hunan de hoy en día.
3. *Keitokudentoroku*, capítulo 10. Véase también el capítulo 60 (volumen 3), «Juppo».
4. La dinastía Han Posterior (25-220), también llamada Han del Este, fue fundada por el emperador Kobu.
5. El año 67 d. de C.
6. Un monje del centro de la India.
7. También un monje de la India central, pero su nombre en sánscrito no ha sido localizado. Tradicionalmente se creía que Kāśyapa-Mātaiga y Jiku-horan (Zhufalan) llevaron la enseñanza teórica del budismo de la India a China.
8. La historia china del libro *Koji* relata cómo se construyeron dos estantes en el jardín del palacio imperial: uno situado a la izquierda para los sutras taoístas y otro a la derecha para los budistas. Cuando se incendiaron, solo los taoístas se quemaron.
9. La dinastía Liang (502-556) fue fundada por el emperador Bu (o Wu) en el año 502. La era Futsu fue del año 520 al 527.
10. El Maestro Bodhidharma.
11. Guangzhou.
12. El Maestro Taiso Eka. Véase, por ejemplo, el capítulo 30, «Gyoji».
13. «La alienación restringida por la alienación» quiere decir la verdadera alienación o alienación innegable. Alienación en este contexto significa no ser nosotros mismos.
14. Las dinastías Han (206 a. de C.-220 d. de C.), Sui (ca. 581-618), Tang (618-ca. 907) y Song (960-1279).
15. Alude al capítulo «Jo» («Introducción») del Sutra del Loto: «Esta luz ilumina la región del este/de dieciocho mil tierras búdicas» (SL 1.54).
16. *Wato-ko*. *Wato* significa «palabras», «charla», «comentario», «conversación» o «historia». En la secta Rinzai, los comentarios e historias llamados koanes, como los registrados en el *Shinji-shobogenzo* por el maestro Dogen, son llamados *wato*. Véase también el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo», párrafo 162.
17. *Shiko*. *Shi*, «esto», en los comentarios del Maestro Dogen significa «lo real», «lo concreto» o «aquello que no es abstracto». *Ko* quiere decir «luz».
18. *Sho-toho wa toho-shio nari*. Al invertir el orden de los elementos *sho*, «iluminación», y *toho*, «este» o «zona del este», el Maestro Dogen sugirió la unicidad entre la iluminación y el lugar.
19. Con las «doctrinas de este lugar» y las «doctrinas de aquel lugar» el Maestro Dogen se refiere a las filosofías materialistas y a las filosofías idealistas, las cuales defienden la satisfacción en este mundo y la creencia en la vida de un mundo venidero, respectivamente.

20. *Toho*, «este» o «zona del este», simboliza un lugar concreto y real, y no una abstracción.
21. *Komyo no hachiryo*, «ocho *ryos* de luminosidad», quiere decir una realidad concreta de luminosidad, no la luminosidad abstracta o puramente espiritual.
22. *Man-hassen*. En los sistemas chino y japonés, dieciocho mil se cuenta como una unidad de diez mil y ocho unidades de mil.
23. El Maestro Dogen comentaba la unidad de diez mil (aunque sonara abstracta, él no creía que lo fuera).
24. El emperador Kenso reinó desde el año 806 al 821.
25. El emperador Bokusho reinó desde el año 821 al 825.
26. El emperador Senso reinó desde el año 847 al 860.
27. El emperador Keiso reinó desde el año 825 al 827.
28. El emperador Bunso reinó desde el año 827 al 841.
29. El emperador Buso reinó desde el año 841 al 846.
30. Kan Yu Bunko. Kan era su apellido y Yu su nombre. *Bun*, literalmente «letras», fue su título póstumo como persona ilustrada, y *ko* es un título de respeto a un oficial. Se decía que Kan Yu Bunko era uno de los ocho grandes hombres de letras de las dinastías Tang y Song.
31. *Shonji-shobogenzo*, parte 2, nº 73.
32. *Chozetsu*, «larga lengua», es una de las treinta y dos características distintivas del Buddha. De manera figurada simboliza una habilidad extraordinaria para la oratoria o, como en este caso, para guardar silencio.
33. Alude a la expresión *mei-mei taru hyakuso-to*, «absolutamente claras (o claras-claras) son los cientos de malas hierbas», la cual hace referencia a los distintos objetos concretos.
34. *Godo*, los cinco mundos, son el infierno, los fantasmas hambrientos, los animales, los humanos y los dioses.
35. *Rokudo*, los seis mundos, son los cinco mundos y el mundo de los demonios furiosos.
36. Una expresión similar del Maestro Roya Ekaku se cita en el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki».
37. *Zenna*, «impureza» o «mancha», quiere decir «separación». El Maestro Nankaku Ejo describió la práctica-y-experiencia de zazen como «sin ser manchada», es decir, sin estar separada en el medio y el fin. Véase, por ejemplo, el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo».
38. *Ze-jiko*. En las palabras del Maestro Chosha, *ze*, *kore* es una cópula («es»). Aquí el Maestro Dogen lo utiliza como un adjetivo («concreto»). Véase también el capítulo 6 (volumen 1), «Sokushin-ze-butso».
39. *Shushin no katsuro*. Véase el *Fukanzazengi* (Apéndice II del volumen 1).
40. El Maestro Unmon Bun'en (864-949), sucesor del Maestro Seppo Gison y fundador de la secta Unmon. Gran Maestro Daijūn Kyoshin es su título póstumo.
41. El Maestro Seppo Gison (822-907). Gran Maestro Shinkaku es su título póstumo.
42. *Soseki*, «orden del patriarca», se refiere comúnmente a los linajes descendientes del Primer Patriarca de China, el Maestro Bodhidharma.

43. *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 81.
44. *Komyo jin u jin jin zai*. Esto es una simple inversión de los elementos de las palabras *jin jin jin u komyo zai* del Maestro Unmon. En la siguiente frase, el Maestro Dogen utiliza varias permutaciones de ellos, añadiendo incluso los caracteres *ji*, «de manera natural», y *ze*, «es».
45. *Komyo ji ze jin jin zai*.
46. *Jin jin ji u jin jin zai*.
47. *Ko ko ji u ko ko zai*.
48. *U u jin u u u zai*. El carácter *u* significa tanto «poseer» como «existencia».
49. *Jin jin u u jin jin zai*.
50. *Gi-satsu-wato no komyo*. Véase la nota 16.
51. No deberíamos confundir a los sujetos (los monjes) con los objetos (los edificios del templo).
52. Subjetivamente, los edificios del templo son distintos para cada persona que los ve. Objetivamente, son iguales.
53. *Shi-shichi*, «cuatro sietes», sugiere los veintiocho patriarcas de la India hasta el Maestro Bodhidharma.
54. *Ni-san*, «dos treses», sugiere los seis patriarcas de China hasta el Maestro Daikan Eno.
55. En otras palabras, puesto que los edificios del templo son reales, están más allá del sujeto (tienen el estado universal objetivo de un patriarca budista y, al mismo tiempo, están abiertos a las distintas percepciones subjetivas de cada ser humano).
56. *U-butsumen no mubutsu naru* sugiere, por ejemplo, un templo donde las ceremonias se realicen solo para obtener un provecho.
57. *Mu-butsumen no mubutsu naru* sugiere, por ejemplo, el estado del Maestro Reiu Shigon, quien realizó la verdad al ver flores de melocotón en las montañas. *Mubutsu*, «estar sin *buddha*», se explica en el capítulo 22, «Bussho».
58. *U-ko-butsumen*.
59. *Mu-ko-butsumen*.
60. *Mu-butsumen-ko*.
61. *U-butsumen-ko*.
62. El Maestro Seppo Gison (822-907). *Shinkaku* es su título póstumo.
63. Tradicionalmente, la sala del Dharma (donde el maestro imparte la enseñanza formal) se encuentra enfrente de la sala de los monjes (donde estos practican *zazen*). Una versión ligeramente diferente aparece en el *Shinji-shobogenzo*, parte 3, nº 91, en la cual el Maestro Seppo dice: «En el pabellón Boshutei me he encontrado con vosotros, en el pico Usekirei me he encontrado con vosotros, enfrente de la sala de los monjes me he encontrado con vosotros». En la versión del *Shinji-shobogenzo*, «vosotros» es *nanji*. En la versión de este capítulo, «todos vosotros» es *shonin*, literalmente «toda la/mucha gente» o «todos». Una cita relacionada también aparece en el *Keitokudentoroku*, capítulo 19 (en la sección sobre el Maestro Hofuku Juten). En la tercera línea de dicha referencia, *shonin* es tanto el sujeto como el objeto del encuentro: «¡Hermanos! Fui al pabellón Boshutei y me encontré con vosotros, fui al pico Usekirei y me encontré

con vosotros. Todos se han encontrado con todos enfrente de la sala de los monjes».

64. El Maestro Hofuku Juten (867?-927), sucesor del Maestro Seppo.
65. El Maestro Gako Chifu (fechas desconocidas), también un sucesor del Maestro Seppo.
66. Boshutei, literalmente «Pabellón que Inspecciona la Provincia», era uno de los veintitrés hermosos lugares del monte Seppo, en la provincia de Fuzhou, y por tanto, un símbolo de lugar ideal.
67. Usekirei, literalmente «Pico de la Roca del Cuervo», una montaña de pendiente poco pronunciada situada cerca de la ciudad de Fuzhou.
68. El Maestro Rakan Keichin (867-928), sucesor del Maestro Gensha Shibi. Gran Maestro Shino es su título póstumo.
69. *Tenzo*, uno de los seis oficiales principales de un templo.
70. *Keitokudentoroku*, capítulo 24.
71. *Sanko-shiten*. Cada noche se dividía en cinco *kos* o viglias, y cada una se dividía a su vez en cinco *ten*.
72. Es decir, 1242.

Shinjin-gakudo

Aprender la verdad con cuerpo y mente

Comentario: *shinjin* significa «cuerpo y mente», y *gakudo*, «aprender la verdad». De modo que *shinjin-gakudo* quiere decir «aprender la verdad con cuerpo y mente». En general, la gente piensa que se puede llegar a la verdad mediante la razón. En cambio, en el budismo se enseña que la verdad no se realiza con el intelecto por sí solo, sino mediante la acción, en cuya unicidad se combinan siempre cuerpo y mente. En consecuencia, puede decirse que la división en dos vías del aprendizaje de la verdad es tan solo un método para explicar la búsqueda de esta a través de la acción. Dicho aprendizaje, por tanto, incluye la búsqueda física y la mental. Por todo ello, el Maestro Dogen llamó a la búsqueda de la verdad «aprender la verdad con cuerpo y mente». En este capítulo, explicó el significado de dicha expresión.

[143] La verdad del Buddha es tal que si pretendemos no practicar la verdad, no podemos realizarla y si pretendemos no aprender [la verdad], se aleja cada vez más. El Maestro Zen Daie¹ de Nangaku dijo: «La práctica-y-experiencia no es inexistente, pero no debe estar sucia».² Si no aprendemos la verdad del Buddha, estamos obligados a caer en los estados de los no-budistas,

icchantikas,³ etcétera. Por tanto, los antiguos *buddhas* y los *buddhas* posteriores practican todos indefectiblemente la verdad del Buddha. Provisionalmente, hay dos vías para aprender la verdad del Buddha: aprenderla con la mente y aprenderla con el cuerpo.

[144] «Aprender con la mente» es aprender con todas las clases de mente que hay. «Todas las clases de mente» quiere decir la mente [llamada] *citta*,⁴ la mente [llamada] *hṛdaya*,⁵ la mente [llamada] *vyddha*,⁶ etcétera. Además, después de haber establecido la mente del *bodhi* —a través de la comunicación comprensible de la verdad—⁷ nos refugiamos en la gran verdad de los patriarcas budistas y aprendemos las acciones concretas que son el establecimiento de la mente del *bodhi*. Incluso aunque la verdadera mente del *bodhi* no haya surgido en nosotros, deberíamos imitar los métodos de los patriarcas budistas que establecieron la mente del *bodhi* antes que nosotros. Esto es el establecimiento de la mente del *bodhi*, es la mente desnuda de instante a instante, es la mente de los *buddhas* eternos, es la mente normal y es el triple mundo como la única mente. Hay un aprendizaje de la verdad desechando estas clases de mente y hay un aprendizaje de la verdad aceptándolas. En tales casos, la verdad se aprende pensando y la verdad se aprende no pensando. En algunos casos, se transmite auténticamente un manto de brocado dorado y se recibe un manto de brocado dorado.⁸ En otros casos, hay «tú has logrado mi médula» y hay quedarse de pie en su sitio después de hacer tres postraciones;⁹ o está el aprendizaje de la mente con la mente¹⁰ al moler arroz y la transmisión del manto.¹¹ Afeitarse la cabeza de uno y teñir la ropa de uno son justamente convertir la mente de uno e iluminar la mente de uno. Escalar los muros de la ciudad y adentrarse en las montañas¹² es dejar una mente y penetrar otra mente. Que las montañas estén siendo penetradas es «pensar en el estado concreto de no pensar».¹³ Que el mundo esté siendo abandonado es «el no-pensamiento».¹⁴ Amontonar este estado como un ojo es un asunto de dos o tres *kokus*.¹⁵ Jugar con este estado como conciencia kármica es un asunto de mil miríadas de características concretas. En el aprendizaje de la verdad así—tanto si la aclamación ha acumulado de manera natural lo efectivo como si la efectividad todavía tiene que acumular lo aclamado— apropiarse en secreto de los agujeros de la nariz de un patriarca

budista y dejarles expulsar aire, o utilizar las patas de un caballo o un mono para sellar el sello de la experiencia real, es justamente una señalización durante diez mil eras.

[148] En resumen, las montañas, los ríos y la Tierra, y el sol, la luna y las estrellas, son la mente. [Pero] justo en el instante en el que esto es así, ¿qué estado se realiza ante nosotros? Respecto al significado de «las montañas, los ríos y la Tierra», «las montañas y los ríos» son, por ejemplo, una montaña y agua,¹⁶ y «la Tierra» no es solo este lugar.¹⁷ Las montañas pueden ser de muchos tipos —está el gran Sumeru y están los Sumerus menores, están [las montañas] que reposan horizontalmente y aquellas que se encuentran verticalmente, están aquellas de tres mil mundos y aquellas de incontables reinos, están aquellas que dependen de la materia y aquellas que dependen de lo inmaterial—. Los ríos también pueden ser de muchos tipos —hay ríos celestiales y ríos terrenales, están los cuatro grandes ríos—,¹⁸ está el Lago de la Liberación del Calor,¹⁹ están los cuatro lagos Anavatapta en el norte del continente de Uttarakuru,²⁰ están los océanos y están los estanques. La tierra no siempre es el suelo, y el suelo no siempre es la tierra.²¹ Puede haber [«tierra» en] el suelo, puede haber [«tierra» en] un estado mental y puede haber [«tierra» en] un lugar de tesoros.²² [«La tierra»] es de mil tipos, pero eso no anula [el concepto] «tierra». Puede haber mundos en los que el vacío sea visto como tierra. Puede haber diferencias en la manera en la que los seres humanos y los dioses ven el sol, la luna y las estrellas: las visiones de todas las criaturas no son las mismas. Puesto que esto es así, lo que es visto por la mente de la unicidad²³ es uniforme. Las [montañas, los ríos y la Tierra, el sol, la luna y las estrellas] descritos arriba ya son la mente —de modo que ¿deberíamos verlos como interiores o exteriores? ¿Deberíamos verlos como apareciendo o como marchándose? En el instante del nacimiento, ¿es un trozo de algo añadido, o no? En la muerte, ¿es una partícula de algo sustrayéndose, o no? ¿Dónde estamos nosotros para situar esta vida y esta muerte, y estas visiones de la vida y la muerte? El pasado era simplemente un instante de la mente y después un segundo instante de la mente. Un instante de la mente y después un segundo instante de la mente son un instante de las montañas, los ríos y la Tierra, y después un segundo instante de las montañas, los ríos

y la Tierra. Puesto que las montañas, los ríos, la Tierra, etcétera, están más allá de la existencia y la inexistencia, no son grandes ni pequeños, no son accesibles ni inaccesibles, están más allá del reconocimiento y del no-reconocimiento, están más allá de la penetrabilidad y la impenetrabilidad, y no cambian con la realización ni la no-realización. Deberíamos confiar definitivamente en que cuando la mente así descrita adquiere por sí misma el hábito de aprender la verdad, a eso se le llama «la mente aprendiendo la verdad». Esta convicción en sí está más allá de lo grande y lo pequeño, la existencia y la inexistencia. Nuestro presente aprendizaje de la verdad, «sabiendo que un hogar no es nuestro hogar, dejando a nuestras familias y abandonando la vida familiar»: esto está más allá de la estimación como grande o pequeño y está más allá de la estimación como lejos o cerca; está más allá de todos los patriarcas del primero al último y está más allá de ascender o descender.²⁴ Tenemos el «desarrollo de cosas» —de dos metros o dos metros y medio—. Tenemos «dedicación al instante»²⁵ —por nosotros mismos y por otros—. El estado así es justamente aprender la verdad.

[152] Puesto que aprender la verdad es así, las vallas, los muros, las tejas y los guijarros son la mente. [El aprendizaje de la verdad] nunca es que «el triple mundo solamente es la mente» o que «el mundo del Dharma solamente es la mente»: es las vallas, los muros, las tejas y los guijarros. «Antes de los años de Kantsu» está alimentado; «después de los años de Kantsu» está quebrado.²⁶ Está arrastrándose por el barro y permaneciendo en el agua, y está atándose sin soga.²⁷ Tiene el poder de extraer una gema y tiene la habilidad de entrar en el agua.²⁸ Hay días en los que es liberado, hay veces en las que se desintegra y hay veces en las que se desvanece minuciosamente.²⁹ No está en el mismo estado que los pilares exteriores y no está a la par con las linternas de piedra.³⁰ Puesto que es así, al correr descalzos aprendemos la verdad y —¿quién se pondrá en sus ojos y mirará?— al hacer una voltereta estamos aprendiendo la verdad. Todo el mundo tiene el estado de «seguir las circunstancias completamente»³¹ en cuyo momento los muros caídos nos permiten aprender las diez direcciones y la ausencia de puertas nos permite aprender las cuatro regiones.³²

[154] «El establecimiento de la mente del *bodhi*»: ³³ esto es a veces conseguido en la vida-y-muerte, a veces conseguido en el nirvana y a veces conseguido en otras circunstancias distintas de la vida-y-muerte y el nirvana. No depende de un lugar; más bien, en un lugar donde la mente se establezca [el establecimiento] no es obstaculizado. Ni surge de las circunstancias ni surge de la sabiduría: es la mente del *bodhi* surgiendo ³⁴ y es el establecimiento de la mente del *bodhi*. ³⁵ El establecimiento de la mente del *bodhi* está más allá de la existencia y más allá de la inexistencia; está más allá de lo bueno, más allá de lo malo y más allá de la indiferencia; no se origina desde un estado de recompensa y no siempre es imposible que los dioses y los seres sintientes lo realicen. Simplemente es que, a tiempo con el momento, establecemos la mente del *bodhi*. Puesto que [el establecimiento] no está interesado en las circunstancias, en el mismo instante del establecimiento de la mente del *bodhi*, todo el mundo del Dharma establece la mente del *bodhi*. [El establecimiento] parece cambiar las circunstancias, pero las circunstancias no son conscientes de ello –[el sujeto y el objeto] están tendiéndose una mano juntos–. [Al mismo tiempo] el establecedor está tendiendo su propia mano y va entre seres extraños. Incluso en los estados tales como aquellos del infierno, de los fantasmas hambrientos, de los animales y de los *asuras*, establecemos la mente del *bodhi*.

[156] «La mente desnuda de instante a instante»: ³⁶ todas las cosas en el estado de «instante-instante» son la mente desnuda, la cual está más allá de [la separación] en un instante y dos instantes: ella es «instante-instante».

Las hojas de loto son la redondez de la redondez. ³⁷

su redondez es como un espejo. ³⁸

Las espinas de las castañas de agua son la agudeza de la agudeza. ³⁹

su agudeza es como [como la de] un punzón.

Decimos que [las hojas de loto] son como espejos, pero son instante-instante. Decimos que [las espinas de las castañas de agua] son como los punzones, pero son instante-instante.

[157] «La mente de los *buddhas* eternos»: ⁴⁰ hace mucho tiempo un monje le preguntó al Maestro Nacional Daisho: ⁴¹ «¿Qué es la mente de los *buddhas* eternos?». Después el Maestro Nacional dijo: «Las vallas, los muros, las tejas y los guijarros». Así que recuerda, la mente de los *buddhas* eternos está más allá de las vallas, los muros, las tejas y los guijarros; y las vallas, los muros, las tejas y los guijarros no deben llamarse «la mente de los *buddhas* eternos». Así es como aprendemos la mente de los *buddhas* eternos.

[158] «La mente normal», ⁴² tanto en este mundo como en otros mundos, quiere decir la mente normal. El ayer se marcha de este lugar y el hoy llega a este lugar. Cuando [el ayer] se marcha, «todo el cielo» se marcha y cuando [el hoy] llega, «toda la tierra» llega. Esta es la mente normal. La mente normal se abre y se cierra dentro de estas fronteras. Puesto que mil entradas y diez mil puertas están abiertas o cerradas en cualquier momento, son normales. ⁴³ Los presentes «todo el cielo» y «toda la tierra» ⁴⁴ son como el discurso que es desconocido—como una voz brotando de la tierra— [pero] las palabras están en equilibrio, la mente está en equilibrio y el Dharma está en equilibrio. El vivir y el morir de las vidas surgen y desaparecen en el instante, pero respecto a [las vidas] anteriores al cuerpo definitivo ⁴⁵ somos absolutamente ignorantes. Aunque seamos ignorantes, si establecemos la mente, progresaremos indefectiblemente en la vía del *bodhi*. Este lugar ya está presente y no deberíamos tener más dudas. Ya hay dudas, pero eso en sí es normal.

[159] «El cuerpo aprendiendo la verdad» quiere decir aprender la verdad con el cuerpo, aprender la verdad con una masa de carne roja. El cuerpo proviene de aprender la verdad, y lo que proviene de aprender la verdad es, en todos los casos, el cuerpo. «Todo el universo en las diez direcciones es justamente el cuerpo humano real». ⁴⁶ «Vivir-y-morir, ir-y-venir son el cuerpo humano real». ⁴⁷ Utilizar este cuerpo para erradicar las diez equivocaciones, ⁴⁸ mantener los ocho preceptos, ⁴⁹ refugiarse en los Tres Tesoros, y dejar una familia y abandonar la vida familiar: esto es el verdadero aprendizaje de la verdad. Sobre esta premisa hablamos del «cuerpo humano real». Los estudiantes de épocas posteriores nunca deben ser como los no-budistas de la visión naturalista.

[161] El Maestro Zen Daichi de Hyakujo⁵⁰ dice: «Si una persona se aferra a la comprensión de que, siendo originalmente puros y [estando] originalmente liberados, somos *buddhas* de manera natural y [somos] uno con la vía del zen de manera natural, [esa persona] pertenece a los no-budistas del naturalismo».⁵¹

Estas no son las herramientas rotas de un holgazán: son «el mérito acumulado y la virtud amontonada»⁵² del aprendizaje de la verdad. Habiendo surgido libres, son brillantes en todos los aspectos. Habiéndose caído libremente, son como glicinas colgando de los árboles. A veces «manifiestan este cuerpo para salvar a otros y proclaman para ellos el Dharma»,⁵³ a veces manifiestan otro cuerpo para salvar a otros y proclaman para ellos el Dharma, a veces a través de la no-manifestación de este cuerpo salvan a otros y proclaman para ellos el Dharma, a veces a través de la no-manifestación de otro cuerpo salvan a otros y proclaman para ellos el Dharma, etcétera, hasta no proclamar el Dharma para otros. Al mismo tiempo, en el abandono del cuerpo [de Hyakujo] hay algo que ha detenido todo el sonido alzando su voz⁵⁴ y en su arrojar su vida hay algo que ha logrado la médula cortándose las entrañas.⁵⁵ Él crea a sus propios hijos y nietos, incluso a aquellos que se disponen a aprender la verdad ante el Rey de Voz Majestuosa.⁵⁶ Las palabras «todo el universo en las diez direcciones» significan que cada una de las diez direcciones es todo el universo. El este, el oeste, el sur, el norte, las cuatro diagonales, arriba y abajo —estos son llamados «las diez direcciones»—. Deberíamos considerar el instante en el que su parte frontal, su parte trasera, su longitud y su anchura son perfectamente todo. «Considerar» significa claramente ver y comprobar que «el cuerpo humano», aunque esté restringido por el sí mismo y los otros,⁵⁷ es «el todo de las diez direcciones». Hemos escuchado en esta [expresión] lo que nunca se ha escuchado antes —ya que su dirección está equilibrada y ya que su esfera⁵⁸ está equilibrada—. «El cuerpo humano» es los cuatro elementos y los cinco agregados. Ni los grandes elementos ni las partículas más pequeñas pueden ser completamente realizados por la persona común, pero son dominados en la experiencia por los santos. Además, deberíamos ver claramente las diez direcciones en una sola partícula. No es que las diez direcciones abarquen partículas sueltas. En algunos casos se construyen una sala de los monjes y una sala del Buddha en

una sola partícula, y en algunos casos se construye todo el universo en una sala de los monjes y en una sala del Buddha. Sobre esta base,⁵⁹ se construye [todo el universo], y la construcción se realiza sobre esta base. Tal principio es que «todo el universo en las diez direcciones es el cuerpo humano real». No deberíamos seguir la visión errónea del naturalismo. Aquello que está más allá de la medición espacial no es ancho ni estrecho. «Todo el universo en las diez direcciones» es los ochenta y cuatro mil agregados de la proclamación del Dharma, es los ochenta y cuatro mil estados del *samādhi* y es los ochenta y cuatro mil *dhāraṇīs*.⁶⁰ Puesto que los ochenta y cuatro mil agregados de la proclamación del Dharma son el giro de la rueda del Dharma, un lugar donde la rueda del Dharma gire es todo el mundo y es todo el tiempo. No es un lugar sin direcciones ni límites: es «el cuerpo humano real». Tú ahora y yo ahora somos gente del «cuerpo humano real» que es «todo el universo en las diez direcciones». Aprendemos la verdad sin pasar por alto tales cosas. A medida que continuamos, instante a instante, para abandonar el cuerpo y recibir el cuerpo —durante tres grandes *kalpas asaṃkheya*, durante trece grandes *kalpas asaṃkheya* o durante incontables grandes *kalpas asaṃkheya*—, el estado instantáneo del aprendizaje de la verdad siempre es aprender la verdad en pasos hacia delante y pasos hacia atrás.⁶¹ Hacer una postración e inclinarse con las manos juntas son las formas en movimiento e inmóvil de la digna conducta. Al pintar un cuadro de un árbol marchito, y al pulir una teja de ceniza muerta, no hay el menor intervalo.⁶² Los días que pasan son cortos y [están] comprimidos, pero el aprendizaje de la verdad es profundo y eterno. El aire de aquellos que han dejado a sus familias y abandonado la vida familiar puede ser triste, pero no debemos ser confundidos con leñadores. La subsistencia es una lucha, pero no somos iguales que los campesinos. No nos compares en términos de engaño o de bueno y malo. No te quedes atrapado en la zona de lo incorrecto y lo correcto, o de lo verdadero y lo falso. «Vivir-y-morir, ir-y-venir son el cuerpo humano real»: estas palabras «vivir-y-morir»⁶³ describen el vagar sin meta⁶⁴ de la persona común y al mismo tiempo aquello de lo que se despojó el Gran Santo. El esfuerzo de trascender lo común y trascender lo sagrado no puede simplemente describirse como «el cuerpo humano real». En este esfuerzo están las dos clases y las siete clases [de vida-y-muerte].⁶⁵ Al mismo tiempo, cada clase, cuando

se realiza perfectamente, es completamente la vida-y-muerte –la cual, por tanto, no debemos temer–. El motivo [por el que no debemos temer la vida-y-muerte] es que incluso antes de que hayamos acabado con la vida, nos estamos encontrando ya con la muerte en el presente.⁶⁶ La vida no obstaculiza la muerte y la muerte no obstaculiza la vida. Ni la vida ni la muerte son conocidas por la gente común. La vida puede ser comparada con un cedro y la muerte, con un hombre de hierro.⁶⁷ Los cedros son restringidos por los cedros, pero la vida nunca es restringida por la muerte, motivo por el cual eso es el aprendizaje de la verdad. La vida no es el primer acontecimiento y la muerte no es el secundario. La muerte no se opone a la vida y la vida no depende de la muerte.

[168] El Maestro Engo⁶⁸ dice:

La vida es la manifestación de todas las funciones.

La muerte es la manifestación de todas las funciones.

Ellas llenan todo el vacío.

*La mente desnuda siempre está de instante a instante.*⁶⁹

Deberíamos considerar y examinar tranquilamente estas palabras. Aunque el Maestro Zen Engo haya hablado así, todavía no sabe que la «vida-y-muerte» está más allá de «todas las funciones». Cuando aprendemos el ir-y-venir en la práctica, hay vida-y-muerte en el ir, hay vida-y-muerte en el venir, hay ir-y-venir en la vida y hay ir-y-venir en la muerte. El «ir-y-venir», con todo el universo en las diez direcciones como dos alas o tres alas, va volando y regresa volando, y con todo el universo en las diez direcciones como un metro o un metro y medio, [da] pasos hacia delante y pasos hacia atrás. Con la vida-y-muerte como su cabeza y cola, «el cuerpo humano real» que es todo el universo en las diez direcciones puede hacer volteretas y cambiar su cerebro. Al hacer volteretas y cambiar su cerebro, es como el tamaño de un céntimo o como el interior de un átomo.⁷⁰ El estado liso, equilibrado e igualado es los muros teniendo trescientos metros de altura.⁷¹ Y el lugar donde los muros tienen trescientos metros de altura es el estado liso, equilibrado e igualado. En consecuencia, las características reales del continente

del sur⁷² y del continente del norte⁷³ existen; examinando sus [verdaderas características] aprendemos la verdad. Los huesos y la médula del no-pensamiento y del no-no-pensamiento existen; solamente resistiendo esta [idea], aprendemos la verdad.

SHOBOGENZO SHINJIN-GAKUDO

*Proclamado a la asamblea en Horinji en el día
de la doble buena fortuna⁷⁴ en el tercer año de
Ninji.⁷⁵*

Notas

1. El Maestro Nangaku Ejo (677-744), sucesor del Maestro Daikan Eno. Maestro Zen Daie es su título póstumo.
2. Véase, por ejemplo, el capítulo 7 (volumen 1), «Senjo».
3. El término sánscrito *icchantika* se refiere a una persona que persigue deseos vehementemente y, por tanto, no tiene interés en la verdad. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
4. El término sánscrito *citta* significa «pensamiento», «intención», «razón» o «inteligencia». Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
5. El término sánscrito *hrdaya* quiere decir «corazón» (particularmente como el lugar de las emociones y la actividad mental), «alma» o «mente». En el comentario chino *Makashikan*, *hrdaya* se traduce como *sonoku-shin*, «mente de hierba y árboles». Por tanto, de una manera más libre, esta palabra puede interpretarse como la mente subconsciente o inconsciente. *Ibid.*
6. El término sánscrito *vrddha* quiere decir «maduro», «experimentado» o «sabio». En el *Makashikan* se traduce como *shakujū-shōyō-shin*, «mente experimentada y concentrada». *Ibid.*
7. *Kanno-doko*. *Kanno* significa «respuesta»; *do*, «vía», «verdad» o «estado de la verdad», y *ko*, «relación», «intercambio» o «intersección». *Kannon-doko* es una frase tradicional que el *Japanese-English Buddhist Dictionary (JEBD)* traduce como «comunidad sensible», añadiendo: «la comunicación entre el Buddha y los seres humanos. Por otra parte, en el budismo zen, la compenetración entre un maestro zen y su discípulo caracterizada por una comunicación total».
8. Se refiere a la transmisión entre el Buddha y el Maestro Mahākāśyapa.
9. Se refiere a la transmisión entre el Maestro Bodhidharma y el Maestro Taiso Eka.
10. *I-shin-gaku-shin*, literalmente «con la mente aprendiendo la mente», es una modificación de la frase común *i-shin-den-shin*, literalmente «con la mente transmitiendo la mente», la cual describe la transmisión intuitiva de mente a mente (del mismo modo que el sonido se transmite en los diapasones por resonancia simpática).
11. Se refiere a la transmisión entre el Maestro Daiman Konin y el Maestro Daikan Eno.
12. Se refiere a cuando el Buddha abandonó su hogar para buscar la verdad.
13. Las palabras del Maestro Yakusan Igen para describir zazen. Véase, por ejemplo, el capítulo 27, «Zazenshin».
14. También las palabras del Maestro Yakusan para describir zazen. *Ibid.*
15. Un *koku* es una medida de capacidad equivalente a ciento ochenta litros. El estado del no-pensamiento en la acción no es solo algo abstracto: tiene un contenido real.
16. *Sansui*, «las montañas y el agua», significa, en general, «la naturaleza» o «un paisaje natural» (véase el capítulo 14 [volumen 1], «Sansuigyo»). Aquí quiere

- decir una montaña concreta y agua real como opuestos a un concepto abstracto.
17. «La Tierra» no solo es este lugar concreto sino también un concepto válido universalmente.
 18. *Shidaika*, «cuatro grandes ríos». En sánscrito son el Gaṅgā (el Ganges), el Sindhu, el Vaksu y el Sitā. Se creía que estos provenían del Anavatapta, un lago habitado por un rey dragón donde todos los ardores del sufrimiento se extinguían.
 19. *Munetsuchi*, un sinónimo del lago Anavatapta.
 20. Uno de los cuatro continentes imaginados por los indios antiguos, situado al norte del monte Sumeru y descrito a menudo como el reino de la felicidad eterna.
 21. *Chi* significa «tierra» o, como en este caso, «la tierra» o «el suelo». «La Tierra» es *daichi*, literalmente «Gran Tierra». Esta frase simplemente señala que el suelo está compuesto no solo de tierra (sino, por ejemplo, también de piedras), y que esa tierra no solo se encuentra en el suelo (sino, por ejemplo, también en un río o una maceta).
 22. *Chi* tiene varios significados, incluyendo «tierra», «estado» y «lugar». El carácter *chi* está presente en *tochi*, «tierra» (de región); *shinchi*, «estado mental», y *hochi*, «lugar de tesoros». Este último sugiere un espacio para los Tres Tesoros, es decir, las tierras de un templo budista.
 23. *Isshin*, literalmente «una mente», quiere decir «toda la mente», «la mente indivisa», «la mente concentrada» o «la mente equilibrada».
 24. *Kojo-koge*. *Kojo*, «ascender» o «estar en el estado ascendente», se explica en el capítulo 28, «Butsu-kojo-no-ji». *Koge*, «descender» o «dirigirse hacia abajo», sugiere la dirección de un profesor que, habiendo realizado el estado ascendente, transmite la enseñanza a otros.
 25. *Tenji-toki*, «desarrollar cosas y dedicarse al instante», es una expresión de sinceridad en la vida diaria que aparece en varios lugares del *Shobogenzo*.
 26. Alude a las palabras del Maestro Sozan Kyonin: «Antes de los años de Kantsu, este humilde monje comprendió los asuntos en la periferia del cuerpo del Dharma. Después de los años de Kantsu, comprendí los asuntos más allá del cuerpo del Dharma» (*Gotoegen*, capítulo 13). Kantsu era el nombre de la época del reinado del emperador Iso de la dinastía Tang (860-873). El Maestro Dogen eligió esta cita para sugerir que la naturaleza del aprendizaje de la verdad no es fija, sino que cambia con el tiempo.
 27. Sugiere la resistencia y el autocontrol en la conducta mundana.
 28. Sugiere la habilidad de realizar lo que es importante, tanto a través del duro esfuerzo como mediante medios sutiles. *Gyoku* o *hiku*, «extraer una gema», puede aludir a la historia del *Keitokudentoroku*, capítulo 10. En esta, el Maestro Joshu Jushin dice: «Esta noche he dado la respuesta. Quien haya comprendido la pregunta que se mueva hacia adelante». Un monje da un paso adelante y se postra. El maestro dice: «En lugar de tirar una teja y extraer una gema, he sacado este terrón de tierra». *Mizu ni iru*, «entrar en el agua», alude a la historia del *Daihatsunehangyo*, capítulo 2: «Había un hombre sabio que, utilizando el

- poder de la conveniencia, entró en el agua tranquila y gradualmente, y consiguió la perla».
29. En otras palabras, en cuanto el proceso de aprendizaje continúa, la autoconciencia del aprendizaje de la verdad se pierde.
 30. Aprender la verdad es un asunto de la acción en la cual el sujeto y el objeto se combinan; no es el estado de las cosas puramente objetivas.
 31. *Zuitako*. *Zui* significa «seguir»; *ta*, «otros», «lo externo» o «circunstancias», y *ko*, literalmente «ido», es un término enfático (sugiere que la acción descrita se ha realizado totalmente). *Zuitako*, «seguir las circunstancias completamente», representa una actitud comprometida frente a una caprichosa. La frase aparece en la siguiente historia del *Gotoegen*, capítulo 4: «Un monje le pregunta al Maestro Daizui Hoshin: "[Dicen que] cuando, al finalizar un *kalpa*, el holocausto resplandezca, el gran mundo de miles de mundos será completamente destruido. Me pregunto si este lugar será destruido o no". El maestro dice: "Será destruido". El monje pregunta: "Si eso es así, ¿deberíamos seguir las circunstancias completamente?". El maestro dice: "Nosotros seguimos las circunstancias completamente"».
 32. El Maestro Kankei Shikan dijo: «En las diez direcciones no hay muros caídos; en las cuatro regiones no hay puertas. [La realidad] está abierta, totalmente desnuda, descubierta, [es] absolutamente clara y [no tiene] nada nada que asir» (*Gotoegen*, capítulo 11).
 33. *Hotsu-bodaishin* es el título del capítulo 70 (volumen 3), y también el tema de los capítulos 69 (volumen 3), «hotsu-mujoshin», y 93 (volumen 4), «Doshin».
 34. *Bodaishin hotsu*.
 35. *Hotsu-bodaishin*.
 36. *Sekishin no henpen*, literalmente «trozos de mente roja». *Sekishin* quiere decir «mente desnuda» o «mente sincera». *Hen* significa literalmente «trozo», «pedazo» o «fragmento», pero *henpen* representa el paso de momentos sucesivos.
 37. *Dan-dan*, literalmente «redondo-redondo» o «redondez de instante a instante».
 38. En la antigua China y Japón los espejos se hacían de cobre muy pulido con forma de plato redondo.
 39. *Dan-dan*, literalmente «agudo-agudo» o «agudeza de instante a instante».
 40. *Kobusshin*. Véase el capítulo 44 (volumen 3), «Kobusshin».
 41. El Maestro Nan'yo Echu (?-775), sucesor del Maestro Daikan Eno. Maestro Nacional Daisho es su título como profesor del emperador.
 42. *Byojoshin*, o *heijoshin* en la pronunciación japonesa moderna, quiere decir «la mente constante y equilibrada», «la mente común», «la mente de cada día» o «la mente normal». Véanse también el capítulo 25, «Jinzu», párrafo 211, y el capítulo titulado «Butsu-kojo-no-ji» en la edición de veintiocho capítulos del *Shobogenzo* (en la presente edición, el Apéndice II del volumen 4).
 43. En otras palabras, la normalidad es un estado instantáneo de funcionamiento natural, común a un gran número de agentes.
 44. *Gaiten*, «todo el cielo» (como espacio físico) o «todos los cielos» (en sentido religioso), y *gaichi*, «toda la tierra», son expresiones poco comunes. Sin embargo,

- el Maestro Dogen pensó que eran adecuadas para describir la mente normal, la cual es la inclusiva mente búdica y no la mente de la persona común.
45. *Saigoshin*, «cuerpo definitivo», quiere decir nuestra vida presente.
 46. Las palabras del Maestro Chosha Keishin (?-868). Véase el capítulo 50 (volumen 3), «Shoho-jisso».
 47. Las palabras del Maestro Engo Kokugon (1063-1135). *Ibid.*
 48. *Ja-nku*, las diez equivocaciones, son: matar, robar, cometer adulterio, mentir, dar discursos con doble sentido, difamar, decir inútiles habladerías, codiciar, encolerizarse y dedicarse a las visiones erróneas.
 49. *Hachikai*, los ocho preceptos, son: no matar seres vivos, no robar, no tener relaciones sexuales, no mentir, no beber alcohol, no vestir ropas ornamentadas o maquillaje y no disfrutar del entretenimiento, no dormir en camas elevadas o lujosas y no comer después del mediodía. A veces los laicos llevaban a cabo estos preceptos durante veinticuatro horas.
 50. El Maestro Hyakujo Ekai (749-814), sucesor del Maestro Baso Doitsu. Maestro Zen Daichi es su título póstumo.
 51. *Kosonshukugoroku*, capítulo 2.
 52. *Shakku-ruitoku*, una frase tomada del Sutra del Loto. Véase, por ejemplo, SL 2.218-20.
 53. Alude al célebre pasaje del Sutra del Loto sobre el Bodhisattva Avalokitesvara. Véanse SL 3.252 y el capítulo 33, «Kannon».
 54. El Maestro Dogen no solo elogiaba las palabras del Maestro Hyakujo, sino que también imaginaba su poderosa presencia como orador al pronunciar su discurso al público.
 55. El Maestro Hyakujo había realizado la verdad mediante un grandísimo esfuerzo.
 56. I-on-no, «Rey de Voz Majestuosa», es un *buddha* muy antiguo mencionado en el capítulo «Jofugyo-bosatsu» («El Bodhisattva Nunca Despreciar») del Sutra del Loto: «En el pasado eterno, hace incontables, infinitos, inconcebibles *kalpas asankheya*, había un *buddha* llamado Rey de Voz Majestuosa» (SL 3.128).
 57. En otras palabras, aunque un cuerpo humano deba pertenecer a alguien.
 58. *Kai*, como en *jin-juppo-kai*, «todo el universo en las diez direcciones».
 59. Es decir, sobre la base de la unidad (la de las partículas y el universo, y la de lo valioso y lo material).
 60. Los agregados de la proclamación del Dharma, los *samādhis* y los *dhāraṇīs* sugieren la realización budista en la acción. Los *dhāraṇīs* se explican en el capítulo 55 (volumen 3), «Darani».
 61. En otras palabras, en la acción activa y pasiva.
 62. Es decir, el esfuerzo continúa veinticuatro horas al día para realizar el estado en el cual no hay reacciones emocionales.
 63. *Shoji*, «vida-y-muerte», es el título del capítulo 92 (volumen 4). El Maestro Dogen veía la vida y la muerte como un estado instantáneo en el presente (de ahí la traducción «vivir-y-morir»).
 64. *Ruten* representa el término sánscrito *samsāra*. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.

65. *Nishu-shichishu*, «dos clases y siete clases», categoriza las diversas formas de vagar por la vida-y-muerte de lo común y lo sagrado, respectivamente. Para la persona común solo hay dos clases (la discriminación y el cambio) y para la persona sagrada, otras cinco más.
66. En resumen, la vida y la muerte coexisten en el presente.
67. *Tekkan*, «hombre de hierro» (como *koboku*, «árbol marchito», y *shikai*, «ceniza muerta»), representa a un practicante que se ha liberado de las preocupaciones emocionales.
68. El Maestro Engo Kokugon (1063-1135), sucesor del Maestro Goso Hoen. Fue el recopilador del *Hekiyanroku* (Crónicas del Acantilado Azul).
69. Citado en el *Engozenjigoroku* (Crónica de las palabras del Maestro Zen Engo Kokugon), capítulo 17. Véase también el capítulo 41, «Zenki».
70. Las acciones y los pensamientos de un cuerpo humano real, aunque sea uno con todo el universo, no son abstractos ni generales, sino concretos y exactos.
71. Los muros de trescientos metros sugieren problemas complejos de la vida diaria. Véase también el capítulo 44 (volumen 3), «Kobusshin».
72. *Nanshu*, «continente del sur», quiere decir Jambudvīpa, el mundo en el que viven los seres humanos.
73. *Hokushu*, «continente del norte», quiere decir Uttarakuru, un reino fantástico al norte del monte Sumeru habitado por seres celestiales. Véase también la nota 20.
74. *Choyo no hi*, «doble día yang», quiere decir el noveno día del noveno mes lunar. Tomando el nueve como un número de la suerte, los chinos a veces se referían a él como yang, que representa el lado luminoso de la vida.
75. Es decir, 1242.



Muchu-setsumu

Proclamar un sueño dentro de un sueño

Comentario: *mu* significa «sueño»; *chu*, «dentro», y *setsu*, «proclamar». De modo que *muchu-setsumu* quiere decir «proclamar un sueño dentro de un sueño». En la filosofía budista existe la idea de que nuestra vida es como un sueño, ya que no la reconocemos tal y como es. Esta es justamente un instante presente aquí y ahora, el cual, al ser inexpresable mediante palabras, no podemos asir. En consecuencia, puede decirse que vivimos en algo similar a un sueño. Al mismo tiempo, exponer la filosofía budista y vivir nuestra vida es como proclamar, contar o manifestar un sueño. Por todo ello, en este capítulo el Maestro Dogen comparó nuestra vida con proclamar un sueño dentro de un sueño.

[173] La verdad que los *buddhas* y los patriarcas manifiestan es anterior al brotar de la creación; por tanto, está más allá de los comentarios que surgen de antiguos nidos. Sobre esta base existen virtudes, tales como aquellas en las proximidades de los patriarcas budistas y aquellas en el estado ascendente de *buddha*, las cuales no están interesadas en los tiempos, y cuya edad y

vida no son por tanto de larga duración ni de corta duración —pueden estar mucho más allá de las suposiciones del mundo común. El giro de la rueda del Dharma, además, es un criterio anterior al brotar de la creación; por tanto, es una señalización durante mil eras cuya gran virtud está más allá de [todo] elogio. Proclamo esto como un sueño dentro de un sueño. Puesto que es la realización de la experiencia en la experiencia, es «la proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño».¹

[175] Este lugar de «la proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño» es el reino de los patriarcas budistas y es la orden de los patriarcas budistas. El reino del Buddha, la orden del Buddha, la verdad de los patriarcas y la orden de los patriarcas son la experiencia sobre la base de la experiencia y son «la proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño». No pienses, cuando te encuentres con este discurso o esta proclamación, que no pertenece a la orden del Buddha. Es justamente el giro del Buddha de la rueda del Dharma. Puesto que esta rueda del Dharma es las diez direcciones y ocho aspectos en sí mismos, el gran océano, el Sumeru, las tierras nacionales y todos los *dharmas* se realizan aquí y ahora. Esta [realización] es la «proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño» que es anterior a todos los sueños. La relevación penetrante del universo entero es el estado del sueño. Este estado del sueño es justamente «los claros-claros cientos de cosas»²—y es el mismo instante en el que dudamos que sea así; es el mismo instante de la confusión—. En este instante, eso es soñar cosas,³ es estar en las cosas,⁴ es proclamar cosas,⁵ etcétera. Cuando aprendemos esto en la práctica, las raíces y los tallos, las ramas y las hojas, las flores y los frutos, y la luz y el color son todos el gran estado del sueño, el cual no debe confundirse con la ensoñación. A pesar de todo, la gente que prefiere no aprender la verdad del Buddha, cuando se encuentra con esta «proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño», supone inútilmente que podría querer decir crear fantasiosas cosas insustanciales las cuales no existen en absoluto; supone que podría ser como añadir ilusión a la ilusión, [pero] no es así. Incluso cuando estemos añadiendo ilusión a la ilusión, deberíamos esforzarnos justamente entonces en practicar el camino de la claridad⁶ de la expresión en la cual las palabras «ilusión sobre

ilusión» se dicen de manera natural.⁷ «Proclamar el estado del sueño dentro del estado del sueño» es los *buddhas*, y los *buddhas* son el viento, la lluvia, el agua y el fuego. Ellos conservan los últimos nombres⁸ y conservan el primer nombre.⁹ «Proclamar el estado del sueño dentro del estado del sueño» es los *buddhas* eternos, quienes, «montando en este carro precioso, llegan directamente al lugar de la verdad».¹⁰ «La llegada directa a un lugar de la verdad está en el montar este carro precioso».

*[Con] los sueños torciéndose y los sueños haciéndose realidad,
reteniendo y soltando,
damos vía libre a las maneras elegantes.¹¹*

La rueda del Dharma en ese momento a veces gira el vasto mundo de la gran rueda del Dharma, insondable e ilimitadamente, y a veces gira en la partícula más pequeña, actuando incesantemente incluso dentro de los átomos. El principio aquí es que en cualquier «materia que sea eso»¹² que se gire [la rueda del] Dharma, «[incluso] los enemigos sonrían e inclinan la cabeza».¹³ Y cualquiera que sea el lugar, puesto que se gira [la rueda del] Dharma como un «asunto que es eso», pone en movimiento «las maneras elegantes». Así, toda la Tierra es la instantáneamente ilimitada¹⁴ rueda del Dharma, y todo el universo es la inequívoca causa-y-efecto. Para los *buddhas*, [toda la Tierra y todo el universo] son supremos. Recuerda, la instrucción de los *buddhas* y los agregados de la proclamación del Dharma están cada uno estableciendo ilimitadamente la enseñanza y permaneciendo ilimitadamente en su lugar. No busques los límites de su ir y venir: «ellos van basándose completamente en este lugar» y «ellos vienen basándose completamente en este lugar». En consecuencia, el plantar arruruz y glicina, y la maraña de arruruz y glicina,¹⁵ son la naturaleza y la forma de la suprema verdad del *bodhi*. Justamente debido a que el *bodhi* es ilimitado, los seres humanos son ilimitados y supremos. Las restricciones son ilimitadas y al mismo tiempo la liberación es ilimitada. «La realidad del universo te dará treinta golpes»:¹⁶ esto es «la proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño» realizada. De modo que el árbol sin raíces, la tierra más allá del yin y el yang, y el valle que no devuelve el eco de un grito¹⁷ son justamente «la

proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño» realizada. Está más allá de los mundos limitados de los seres humanos y los dioses, y más allá de las suposiciones de la persona común. ¿Quién podría dudar que el estado del sueño es el estado del *bodhi*? —pues no cae bajo la jurisdicción de la duda—. Y ¿quién podría confirmarlo? —pues no está sujeto a confirmación—. Puesto que este estado supremo del *bodhi* es justamente el estado supremo del *bodhi*, llamamos al estado del sueño, el estado del sueño. Hay «centrarse en los sueños»,¹⁸ hay «sueño proclamado»,¹⁹ hay «proclamación del sueño»²⁰ y hay «estar en el estado del sueño».²¹ Sin estar en el estado del sueño no hay proclamación del estado del sueño y sin proclamación del estado del sueño no hay estar en el estado del sueño. Sin la proclamación del estado del sueño no hay *buddhas* y sin estar en el estado del sueño los *buddhas* nunca pueden aparecer en el mundo para girar la maravillosa rueda del Dharma. Esta rueda del Dharma es de «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*» y es «la proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño». Solamente en «la proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño» existe la suprema multitud del *bodhi* de los *buddhas* y los patriarcas. Aún más, «los asuntos más allá del cuerpo del Dharma»²² son justamente «la proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño», donde se homenajea a los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, y donde el apego a la cabeza y los ojos, la médula y los cerebros, el cuerpo y la carne, o las manos y los pies, es imposible. Puesto que no está apegado, el estado en el cual «un vendedor de oro debe ser un comprador de oro»²³ es llamado «lo profundo dentro de lo profundo», es llamado «lo sutil dentro de lo sutil», es llamado «la experiencia dentro de la experiencia» y es llamado «la cabeza estando situada sobre la cabeza».²⁴ Este estado es justamente la conducta concreta de un patriarca budista, [pero] al estudiar esto, [la gente] simplemente piensa que «la cabeza» quiere decir la parte superior de un ser humano. Nunca piensan en ella como «la parte superior de Vairocana».²⁵ ¿Cuánto menos podrían pensar en ella como [situada] en «los claros-claros cientos de malas hierbas»?²⁶ No conocen la cabeza en sí misma.

[182] La frase «colocar la cabeza sobre la cabeza» se ha transmitido desde los tiempos antiguos. Cuando la gente ignorante la escucha, cree que es un

dicho de protesta contra algo superfluo. Para expresar que no se necesita algo, se acepta como costumbre común el decir «¿por qué colocar una cabeza sobre una cabeza?». ¿No es esto verdaderamente erróneo? Cuando [la frase] se realiza como lo que se ha proclamado, no hay diferencias [en su significado] tanto si se aplica a lo común como a lo sagrado.²⁷ Por tanto, la proclamación de un sueño dentro de un sueño tanto de lo común como de lo sagrado podría suceder ayer y puede llegar a hoy. Recuerda, cuando la proclamación de un sueño dentro de un sueño de ayer era la proclamación de un sueño dentro de un sueño siendo reconocida como la proclamación de un sueño dentro de un sueño, y cuando la proclamación de un sueño dentro de un sueño de hoy es la proclamación de un sueño dentro de un sueño siendo experimentada como la proclamación de un sueño dentro de un sueño, esa es la felicidad de encontrarse directamente con el Buddha. Qué lamentable es que aunque el sueño de los patriarcas budistas, como «los claros-claros cientos de malas hierbas», sea más evidente que cien mil soles y lunas, los que viven ciegos no lo ven. Qué lamentable es. En el dicho «colocar la cabeza sobre la cabeza», «la cabeza» es aquello de los cientos de malas hierbas,²⁸ es aquello de las miles de clases de cosas, es aquello de la mirada de variedades de cosas, es aquello de «el cuerpo exhaustivamente realizado»,²⁹ es aquello de «todo el mundo sin haberse escondido jamás», es aquello de «todo el universo en las diez direcciones», es aquello de «una frase encajando en la cabeza»³⁰ y es «la parte superior de un poste de treinta metros».³¹ Deberíamos experimentar y deberíamos investigar que incluso [la acción de] «colocar» y [el estado de estar] «sobre» son la concreción de la cabeza-cabeza. En resumen, «la aparición de todos los *buddhas* y la verdad de los *buddhas* de *annutara samyaksambodhi* basándose por completo en este sutra»³² es la proclamación de un sueño dentro de un sueño en el cual «la cabeza se ha colocado sobre la cabeza». Cuando este sutra en sí proclama un sueño dentro de un sueño, manifiesta los *buddhas* que son la suprema verdad del *bodhi*. Que los *buddhas* que son la verdad del *bodhi* continúen para proclamar «este sutra» es decididamente «la proclamación de un sueño dentro de un sueño». Las causas del sueño no son confusas y por ello los efectos del sueño no son ambiguos. [La proclamación de un sueño dentro de un sueño] es justamente un golpe del mazo haciendo miles de choques o diez mil

choques y es mil golpes o diez mil golpes del mazo haciendo un choque o la mitad de un choque. Deberíamos saber que puesto que eso es así, hay proclamación de un sueño dentro de un sueño como «la materia que es eso»,³³ hay proclamación de un sueño dentro de un sueño como «gente que es eso»,³⁴ hay proclamación de un sueño dentro de un sueño como asuntos que no son eso³⁵ y hay proclamación de un sueño dentro de un sueño como gente que no es eso.³⁶ La verdad que aquí se está reconociendo es visiblemente manifiesta: es que la proclamación de un sueño dentro de un sueño, todo el día, es justamente la proclamación de un sueño dentro de un sueño. Por esta razón, un *buddha* eterno dijo: «Ahora, para ti, estoy proclamando un sueño dentro de un sueño, al igual que los *buddhas* de los tres tiempos también proclaman un sueño dentro de un sueño y al igual que los seis maestros ancestrales también proclamaron un sueño dentro de un sueño». ³⁷ Deberíamos estudiar claramente estas palabras. El tomar una flor y guiñar un ojo son justamente la proclamación de un sueño dentro de un sueño. Hacer postraciones y lograr la médula son justamente la proclamación de un sueño dentro de un sueño. En general, expresar la verdad en una simple frase, y no entender³⁸ ni conocer,³⁹ son todos la proclamación de un sueño dentro de un sueño. Puesto que [la proclamación de un sueño dentro de un sueño] es «las mil manos y los mil ojos» que «utilizan las ilimitadamente abundantes acciones de qué»,⁴⁰ las virtudes de ver formas, ver sonidos, escuchar formas y escuchar sonidos se han cumplido por todas partes. Está la proclamación de un sueño dentro de un sueño como manifestación del cuerpo. Está la proclamación de un sueño dentro de un sueño como agregados de la proclamación del sueño y la proclamación del Dharma. Eso es la proclamación de un sueño dentro de un sueño en «retener y soltar». ⁴¹ La dirección directa es la proclamación de un sueño y alcanzar el objetivo es la proclamación de un sueño. [En la vida diaria,] tanto al retener como al soltar deberíamos aprender [la función de] una medida de peso. Cuando hemos aprendido esto, el peso de las cosas es entonces evidente para nosotros en todas las circunstancias, y emerge la proclamación de un sueño dentro de un sueño. No necesitamos comentar los *shus* y los *ryos*,⁴² pero a menos que alcancemos el punto de equilibrio, el equilibrio no existirá en realidad. Cuando logramos el equilibrio, vemos el equilibrio. En el punto en el que el equilibrio se ha logrado, este no descansa

sobre el objeto [pesado], ni sobre la medida, ni sobre circunstancias fortuitas:⁴³ cuelga en el vacío⁴⁴ –pero si no se logra el equilibrio, el equilibrio no se puede ver–. Deberíamos investigar esto en la práctica. Cuando nosotros mismos estamos como colgando en el vacío, dejando flotar libremente los objetos que tocamos en el vacío, esto es proclamar un sueño dentro de un sueño y estamos en persona manifestando el equilibrio dentro del vacío. El equilibrio es una gran verdad de medida de peso sobre la cual cuelga el vacío y sobre la cual cuelgan los objetos. Experimentar el equilibrio –tanto si es inmaterial⁴⁵ como material– es estar proclamando un sueño dentro de un sueño. No hay nada que no sea el estado liberado de proclamar un sueño dentro de un sueño. Por tanto, [incluso] las interminables revoluciones cerebrales no son otra cosa que la confianza y la conducta devota, las cuales experimentan el sueño desde dentro del sueño.

[187] El Buddha Śākyamuni dijo:

*Los buddhas, con cuerpos de color oro
y adornados con cien signos de felicidad:
escuchando el Dharma y proclamándolo para otros,⁴⁶
su existencia constante es un sueño placentero.⁴⁷
Además, en el sueño-acción, como reyes de naciones⁴⁸
han renunciado a los palacios, los seguidores
y los cinco deseos por lo superior y sutil,
para ir a un lugar de la verdad.
Al pie de un árbol del bodhi,
se han sentado en el asiento del león,
han buscado la verdad durante siete días
y han realizado la sabiduría de los buddhas.
Habiendo realizado la verdad suprema,
surgen y giran la rueda del Dharma,
proclamando el Dharma a los cuatro grupos⁴⁹
durante miles de miríadas de koṭis de kalpas.
Proclaman el impecable maravilloso Dharma
y salvan incontables seres vivos,*

*después de lo cual penetran de manera natural en el nirvana
como una lámpara extinguiéndose cuando su humo se acaba.
Si [alguien] en las futuras épocas corruptas
proclama este Dharma supremo,
esa persona obtendrá grandes beneficios
tales como las virtudes [descritas] arriba.⁵⁰*

[189] Aprendiendo en la práctica la presente proclamación del Buddha, deberíamos perfectamente realizar la orden budista de los *buddhas*. Esta [proclamación] no es una metáfora.⁵¹ Puesto que el maravilloso Dharma de los *buddhas* es de «los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*», igualmente al soñar y caminar «todos los *dharms*» son «la forma real».⁵² Hay establecimiento de la mente, instrucción, *bodhi* y nirvana en el estado del caminar, y hay establecimiento de la mente, instrucción, *bodhi* y nirvana dentro del estado del sueño. El estado del sueño y el estado del caminar son cada uno la forma real: están más allá de más grande y más pequeño, y más allá de superior e inferior. Sin embargo, viendo y escuchando palabras tales como «además soñando con convertirse en el rey de una nación [...]»,⁵³ la gente del pasado y del presente ha malinterpretado que, debido a la influencia de «la proclamación de este Dharma supremo», los sueños nocturnos se vuelven realidad. Haber entendido esto así es nunca haber clarificado la proclamación del Buddha. El estado del sueño y el estado del caminar son originalmente la unicidad y son la forma real. El Dharma del Buddha puede ser una metáfora y al mismo tiempo la forma real.⁵⁴ [Pero este «sueño-acción»] en primer lugar no es una metáfora: el «sueño-acción» es la realidad del Dharma del Buddha. El Buddha Śākyamuni, junto con todos los *buddhas* y los patriarcas, establece la mente y se somete a la instrucción, y realiza el equilibrado y correcto estado del despertar, en el estado del sueño. Siendo eso así, la enseñanza vitalicia de la verdad del Buddha al presente mundo *sahā*⁵⁵ es justamente el «sueño-acción». «Siete días» expresa una duración de tiempo para «realizar la sabiduría búdica». Sin embargo, «girar la rueda del Dharma» y «salvar a los seres vivos» ha sido denominado «durante miles de miríadas de *koṭis* de *kalpas*» –puesto que la situación en el estado del sueño es indefinible.

*Los buddhas, con cuerpos de color oro
y adornados con cien signos de felicidad:
escuchando el Dharma y proclamándolo para otros,
su existencia constante es un sueño placentero.*

Claramente, aquí se verifica que «el sueño placentero» es «los *buddhas*». La verdad del Tathāgata está presente como la «existencia constante»,⁵⁶ no solo como un sueño de cien años. «Proclamarlo para otros» es manifestar el cuerpo. «Escuchar el Dharma» es para los ojos escuchar el sonido; es para la mente escuchar el sonido; es para los antiguos nidos de uno⁵⁷ escuchar el sonido; es, antes del *kalpa* de la vacuidad, escuchar el sonido.

*El cuerpo de los buddhas es de color oro
y [está] adornado con cien signos de felicidad.*

«El sueño placentero» siendo «el cuerpo de los *buddhas*» es «llegar directamente al presente y no tener más dudas».⁵⁸ Mientras se mantiene el principio de que la instrucción del Buddha es incesante en el estado del caminar, el principio de la realización actual de los patriarcas budistas es siempre el sueño-acción en el estado del sueño. Deberíamos aprenderlo en la práctica a través del «no insultar al Dharma del Buddha».⁵⁹ Cuando estamos aprendiendo en la práctica el «no insultar al Dharma del Buddha», la verdad ahora dicha por el Tathāgata se realiza instantáneamente.

SHOBOGENZO MUCHU-SETSUMU

*Proclamado a la asamblea en Kanondorikos-
hohorinji, en el distrito Uji de Yoshu,⁶⁰ en el vi-
gésimo primer día del noveno mes lunar en el
otoño del tercer año de Ninji.⁶¹*

Notas

1. *Muchu-setsuimu*. En este capítulo, *mu*, «sueño», no solo se refiere a las imágenes que ve una persona dormida, sino también al estado que describimos cuando decimos que la vida es como un sueño. *Chu* significa «en» o «dentro de», y «la parte interior de», «el centro de», «el estado de» o «la realidad de». *Setsu* quiere decir proclamar o explicar con palabras y manifestar o contar algo en la acción o con palabras.
2. *Meimei taru hyakuso*, literalmente «los claros-claros cientos de malas hierbas», alude al dicho tradicional: «Claros-claros son los cientos de malas hierbas. Clara-clara es la voluntad de los patriarcas budistas» (véase también el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 88). *Hyakuso*, «cientos de malas hierbas», quiere decir diversas cosas concretas.
3. *Muso*, «soñar cosas», sugiere el lado mental de la realidad.
4. *Chuso*, «estar en las cosas», sugiere el lado material de la realidad. Como verbo, *chu suru* quiere decir «alcanzar el objetivo» o «existir en un estado concreto limitado».
5. *Sesso*, «proclamar cosas» o «manifestar cosas», sugiere la realidad que, en el estado de la acción, se manifiesta como algo concreto.
6. *Tsusho no ro*, literalmente «camino a través del cielo» o «camino a través del cielo [del alba]», quiere decir un camino a través de la claridad.
7. El Maestro Dogen comprendió la ilusión de manera práctica, como un estado instantáneo que deberíamos clarificar con nuestro esfuerzo.
8. «El viento, la lluvia, el agua y el fuego».
9. «Los *buddhas*».
10. Cita proveniente del capítulo «Hiyu» («Una parábola») del Sutra del Loto: «Montados en este carro precioso, llegamos directamente al lugar de la verdad» (SL I.202). En el Sutra del Loto, *shi-hojo*, «este carro precioso», se refiere al Único Vehículo del Buddha. Aquí se identifica con la proclamación del estado del sueño dentro del estado del sueño.
11. Las palabras del Maestro Tendo Nyojo citadas en el *Nyojooshogoroku*, parte 1.
12. *Inmoji*, «la materia de lo inefable» o «algo inefable». Véase el capítulo 29, «Inmo».
13. El *Jososeiryoroku* (Crónicas del patriarca Jo de Seiryō) dice lo siguiente: «Sol-tando o reteniendo, damos vía libre a las maneras elegantes. En general, esto hace que [incluso] los enemigos sonrían e inclinen la cabeza». El *Jososeiryoroku*, como el *Nyojooshogoroku*, es un registro de las palabras del Maestro Tendo Nyojo.
14. *Mutan*. *Mu* expresa ausencia. *Tan* quiere decir «fin», «límite» u «origen». *Mutan*, «ilimitado», describe la libertad o adaptabilidad que el intelecto no puede precisar ni los sentidos pueden percibir completamente.
15. Situaciones complejas aquí y ahora. Véase el capítulo 46 (volumen 3), «Katto».

16. El Maestro Bokushu, al ver a un monje aproximarse, dijo: «El universo real te dará treinta golpes». *Keitokudentoroku*, capítulo 12.
17. Dirigiéndose a Śakra-devānām-indra, siete mujeres sabias se refirieron a un árbol sin raíces, a una tierra sin yin ni yang y a un valle que no devuelve el eco de un grito, como ejemplos de cosas difíciles de encontrar (*Ren-toeyo*, capítulo 1). Las frases pueden interpretarse como representaciones de la realidad opuesta a la expresión.
18. *Chumu* sugiere la función idealista de concentrarse en los sueños de uno o buscar su realización. Esta y las siguientes tres expresiones representan distintas combinaciones de los caracteres del título del capítulo *mu*, *chu*, *setsu* y *mu*.
19. *Masetsu* sugiere contar de manera concreta un sueño.
20. *Setsumu*. En este contexto, *setsu* no solo sugiere proclamar con palabras sino también la manifestación de lo que no puede expresarse con ellas. *Mu* se refiere tanto a imágenes de sueños como a la realidad que no puede expresarse verbalmente.
21. *Chumu*.
22. *Hosshin-kojo-ji* alude a las palabras del Maestro Sozan Kyonin: «Antes de los años de Kantsu, este humilde monje comprendió los asuntos en la periferia del cuerpo del Dharma. Después de los años de Kantsu, comprendí los asuntos más allá del cuerpo del Dharma» (*Gotoegen*, capítulo 13; véase también el capítulo 37, «Shinjin-gakudo», párrafo 152).
23. *Kin o uru wa subekaraku kore kin o kau hito naru beshi*. En otras palabras, los vendedores tienen que ponerse en el lugar de los compradores. Esta expresión sugiere la conveniencia del equilibrio entre sujeto y objeto. La fuente original de la cita no ha sido localizada.
24. *Zu-jo-an-zu*, literalmente «colocar la cabeza sobre la cabeza». Tal y como se explica en el siguiente párrafo, esta expresión se utilizaba en China para describir un comportamiento soñador o superfluo, pero el Maestro Dogen interpretó las palabras como «la cabeza estando situada en el lugar de la cabeza», es decir, como una expresión de la verdad tal y como es.
25. *Biru no chojo*, «la parte superior de Vairocana», aparece en el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 26. El Buddha Vairocana es el Buddha del Sol, el *buddha* principal en el *Buddhāvataṃsakanāmanahāvaipulya-sūtra*, el *Mahāvairocana-sūtra*, el *Vajraśekhara-sūtra* y otros. El sol ilumina todas las cosas y los fenómenos, así que el Buddha del Sol puede verse como un símbolo de la unicidad del universo.
26. *Meimei [taru] hyakusoto*. En esta parte del texto, *to*, «cabeza», es un sufijo que indica individualidad y concreción. Véase también la nota 2.
27. Puesto que lo común y lo sagrado están siempre proclamándose (manifestándose) tal y como son, ambos realizan siempre el significado de «colocar la cabeza sobre la cabeza», tal y como el Maestro Dogen interpreta la frase.
28. *Hyakusoto*, literalmente «cientos de malas hierbas-cabezas», quiere decir cientos de cosas concretas individuales. Originalmente *to* significa «cabeza», pero además se utiliza como contador y como sufijo para indicar que el nombre

- precedente es algo individual y concreto. El Maestro Dogen describe el estado del sueño como cosas concretas siendo tal y como son.
29. *Tsushin*. Véase el capítulo 33, «Kannon».
 30. *Ikkū-gatto*. EL Maestro Sensu Tokujo dijo: «Las palabras en las cuales una frase encaja en la cabeza (es decir, las palabras que pueden interpretarse intelectualmente) son la estaca donde atar a un burro durante diez mil *kalpas*». Véanse el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 90, y el *Keitokudentoroku*, capítulo 14.
 31. *Hyaku-shaku-kan-to*. Del *Keitokudentoroku*, capítulo 10 (la sección sobre el Maestro Chosha Keishin): «En la parte superior (literalmente "la cabeza") de un poste de treinta metros una persona está sin moverse./Pero la habilidad para penetrar este estado (es decir, una posición fija) no es llamada verdad./En la parte superior de un poste de treinta metros, deberíamos dar un paso hacia delante./El universo en las diez direcciones es todo el cuerpo».
 32. El Sutra del Diamante dice: «Todos los *buddhas*, y el estado de los *buddhas* de *annutara samyaksambodhi*, aparecen basándose por completo en este sutra». *Shikyo*, «este sutra», quiere decir el universo en sí como un sutra.
 33. *Innoji*, «la materia de lo inefable», son las palabras del Maestro Ungo Doyo. Véase el capítulo 29, «Inmo», párrafo 85.
 34. *Inmonin*, «gente que es lo inefable». *Ibid.*
 35. *Fu-innoji*. En el capítulo 29, «Inmo», párrafo 106, el Maestro Sekito Kisen utiliza el término *fu-inmo*, que significa «no eso», «no como eso» o «más allá de lo inefable».
 36. *Fu-inmonin*.
 37. El capítulo 4 del *Setchomyokakuzenjigoroku* (Crónica de las palabras del Maestro Zen Setcho Myokaku [Setcho Juken]) contiene lo siguiente: «Los *buddhas* de los tres tiempos están proclamando un sueño, y los seis maestros ancestrales están proclamando un sueño». Los seis maestros ancestrales se refiere a los seis patriarcas de China desde el Maestro Bodhidharma hasta el Maestro Daikan Eno.
 38. *Fuu-e*, «no entender o comprender [intelectualmente]», alude por regla general a las palabras «no entiendo el Dharma del Buddha» del Maestro Daikan Eno. Véase el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 59.
 39. *Fushiki*, «no conocer [intelectualmente]» alude a las palabras del Maestro Bodhidharma. Véanse el capítulo 30, «Gyoji», párrafo 188, y el capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo», párrafo 162.
 40. Alude a la pregunta del Maestro Ungan Donjo al Maestro Dogo Enchi: «¿Qué hace el Bodhisattva Gran Compasión al utilizar sus ilimitadamente abundantes manos y ojos?». En la interpretación del Maestro Dogen, *somo*, «acciones de qué», quiere decir funciones inefables. Véase el capítulo 33, «Kannon».
 41. *Hajo-hogyo*, «retener y soltar» o «ejercitar la contención y comportarse libremente», se refiere a las dos actitudes básicas de la vida cotidiana y, por extensión, a esta en sí. La expresión proviene de las palabras del Maestro Tendo citadas en el párrafo 175.

42. *Shuryo*, traducido en la frase anterior como «medida de peso», es una unidad de peso concreta. Veinticuatro *shus* equivalen a un *ryo* (el peso exacto al que corresponden ha variado a lo largo del tiempo).
43. En otras palabras, el equilibrio, siendo dinámico, no descansa sobre ninguna cosa. Por ejemplo, no podemos mantenerlo utilizando fármacos ni apoyándonos en la limitación de un punto de vista fijo.
44. *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).
45. *Ku*. Véase la nota anterior.
46. En la sección precedente del Sutra del Loto el sujeto es «alguien que lee este sutra». Por tanto, se puede deducir que en esta parte se refiere a la misma persona (quien no solo lee el sutra, sino que también lo escucha y lo proclama a otros). Así, en el Triple Sutra del Loto aparece: «[El que lee este sutra está...] en meditación profunda,/viendo a los *buddhas* universales./Los cuerpos de los *buddhas*, de color oro,/adornados con cien signos de felicidad;/[dicha persona que] escucha y proclama el Dharma para otros/siempre tiene buenos sueños como estos./Además, soñará que es un rey [...]». En cambio, el comentario del Maestro Dogen indica que los sujetos de esta sección son los *buddhas* en sí.
47. *Jo-u-ze-komu*, o *ko[no] komu tsune [ni] ari*, se interpreta de un modo convencional como «constantemente tiene este sueño placentero» (en el Triple Sutra del Loto: «Siempre tiene buenos sueños como estos»). Sin embargo, *u* quiere decir tanto «tener» como «existencia», y *ze* puede significar «este» o «concreto» y también funcionar como una cópula. Por tanto, esta línea puede interpretarse como «[los *buddhas*] son la existencia constante del placentero estado del sueño concreto» o «la existencia constante [de los *buddhas*] es un sueño placentero en sí».
48. *Yu-musa-koku-o*, leído comúnmente en japonés como *mata yume[muraku] koku-o to na[rite]*, significa «además, [el soñador] sueña con convertirse en el rey de una nación» (en el Triple Sutra del Loto: «Además, soñará que es un rey [...]»). Sin embargo, *sa* significa tanto «convertirse» como «actuar», y el Maestro Dogen enfatiza en su comentario posterior que, incluso en el sutra, *musa* no quiere decir «soñar con convertirse [...]» sino más bien «sueño-acción».
49. Monjes, monjas, hombres laicos y mujeres laicas.
50. Capítulo «Anrakugyo» («Práctica tranquila y feliz») del Sutra del Loto. Véase SL 2.282 para la traducción de Weatherhill/Kosei basada en la edición de Kumārajiva.
51. Esto quiere decir que el Buddha no está dando una consideración metafórica de un sueño, sino que está describiendo el comportamiento real de los *buddhas* en el estado del sueño-acción.
52. Alude al capítulo «Hoben» («Los medios hábiles») del Sutra del Loto: «Los *buddhas* solos, junto con los *buddhas*, pueden perfectamente realizar que todos los *dharma*s son la forma real» (SL 1.68).
53. *Yu-musa-koku-o*. Véase la nota 48.

54. Por ejemplo, el Sutra del Loto (Sutra de la Flor del Dharma) contiene muchas parábolas y metáforas. De hecho, la palabra para parábola o metáfora, *hiyu* (o *yu* como abreviatura), aparece en el título de tres de los siete primeros capítulos del Sutra del Loto. Sin embargo, en el capítulo 88 (volumen 4), «Kie-sambo», el Maestro Dogen elogia el Sutra del Loto de la siguiente forma: «Otros sutras y otro Dharma son todos los sujetos y el séquito del Sutra de la Flor del Dharma. Lo que se proclama en el Sutra de la Flor del Dharma es justamente la verdad; lo que se proclama en otros sutras incluye siempre un medio hábil, el cual no es la intención fundamental del Buddha».
55. El mundo de los seres humanos.
56. *Jo-u* significa «existencia constante» o «existencia eterna».
57. *Kyusojo-mousho*, «escuchar el sonido mediante el órgano de los antiguos niños», significa permitir que el sonido penetre en la conciencia que ha sido condicionada por hábitos y experiencias pasadas.
58. *Jiki [ni] nyokon [ni] itari [te] sara [ni] utaga [wa] zu*. Este es el último verso de un poema del Maestro Reibun Shigon. Véanse el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki», y el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 55.
59. *Buppo o bo [suru] koto na[shi]*. *Bo, bo[suru]*, «insultar», no solo sugiere ofender verbalmente al Dharma del Buddha, sino también tener dudas y explicaciones intelectuales o sentimentales. El décimo de los diez puros preceptos es *fubo-sanbo*, «no insultar a los Tres Tesoros». Véase el capítulo 94 (volumen 4), «Jukai».
60. Corresponde a la prefectura de Kioto de hoy en día.
61. Es decir, 1242.

Dotoku

Expresar la verdad

Comentario: *do* significa «decir» y *toku*, «ser capaz». De modo que *dotoku* quiere decir literalmente «ser capaz de decir algo». Sin embargo, con el paso del tiempo, el significado de esta locución ha cambiado a «expresar la verdad» o «una expresión de la verdad». En este capítulo, el Maestro Dogen explicó este último sentido de *dotoku* desde su punto de vista.

[193] Los *buddhas* y los patriarcas son la expresión de la verdad.¹ Por tanto, cuando los patriarcas budistas están decidiendo quién es un patriarca budista, siempre preguntan «¿expresas la verdad, o no?». Hacen esta pregunta con la mente, la hacen con el cuerpo, la hacen con un bastón y un espantamoscas, y la hacen con pilares exteriores y linternas de piedra. En otros distintos de los patriarcas budistas la cuestión se ausenta y la verdad se ausenta —puesto que el estado está ausente—. Tal expresión de la verdad no es realizada siguiendo a otra gente y no es una facultad de nuestra propia habilidad. Simplemente es que donde está la búsqueda de lo definitivo de los patriarcas budistas está la expresión de la verdad de los patriarcas budistas. En el pasado han instruido en el interior ese mismo estado de expresar la

verdad y lo han experimentado hasta el final, y ahora todavía están haciendo el esfuerzo, y buscando la verdad, en el interior de ese estado. Cuando los patriarcas budistas, a través de hacer el esfuerzo para ser patriarcas budistas, intuyen y confirman una expresión de la verdad de un patriarca budista, esta expresión de la verdad se transforma en tres años, ocho años, treinta años o cuarenta años de esfuerzo de manera natural, en los cuales expresa la verdad con toda su energía.² Durante este tiempo –aunque sean muchas decenas de años– no hay discontinuidad del expresar la verdad. Por tanto, cuando [la verdad] se experimenta hasta el final, la intuición en ese momento debe ser cierta; y, puesto que confirma como verdaderas las intuiciones de tiempos pasados, está más allá de toda duda el hecho de que el estado presente es la expresión de la verdad. Así que la presente expresión de la verdad está provista de las intuiciones de tiempos pasados, y las intuiciones de tiempos pasados estaban provistas de la presente expresión de la verdad. Por este motivo esa expresión de la verdad existe ahora y la intuición existe ahora. La expresión de la verdad ahora y las intuiciones de tiempos pasados son «una única vía» y están [separadas] «diez mil *ri*».³ El esfuerzo continúa ahora siendo dirigido⁴ por la expresión de la verdad en sí y por la intuición en sí. Habiendo acumulado largos meses y largos años reteniendo este esfuerzo, nos liberamos entonces de los años pasados y los meses de esfuerzo. Mientras nos empeñamos en liberarnos, la piel, la carne, los huesos y la médula están intuyendo y confirmando igualmente la libertad. Las tierras nacionales, las montañas y los ríos están intuyendo y confirmando la libertad juntos. En este momento, mientras continuamos aspirando a llegar a la libertad, como el definitivo tesoro-objeto, esta intención de llegar es en sí la manifestación real –y así, justo en el momento de la liberación está la expresión de la verdad, la cual se realiza sin expectativa–. Está más allá del poder de la mente y más allá del poder del cuerpo, pero ahí está de manera natural la expresión de la verdad. Cuando la expresión de la verdad ya nos está ocurriendo, no se siente rara o extraña. Al mismo tiempo, cuando somos capaces de expresar esta expresión de la verdad, dejamos sin expresar la no-expresión de la verdad.⁵ Aunque hayamos reconocido el expresar la verdad como expresar la verdad, si no hemos experimentado hasta el final el estado de no expresar la verdad como el estado de no expresar la verdad, nunca son

nuestras las verdaderas características de un patriarca budista ni los huesos y la médula de un patriarca budista. De modo que, ¿cómo podría el estado que [el Maestro Taiso Eka] fue capaz de expresar, haciendo tres postraciones y quedándose de pie en su sitio, igualarse al estado que puede ser expresado por la brigada de «la piel, la carne, los huesos y la médula»?⁶ El estado que puede ser expresado por la brigada de «la piel, la carne, los huesos y la médula» nunca toca la expresión de la verdad que es hacer tres postraciones y quedarse de pie en su sitio, y nunca está dotado con ella. Nuestro encuentro con ese grupo ahora, como si estuviéramos yendo entre seres extraños, es el encuentro [del Maestro Taiso Eka] con ese grupo, como si él estuviera yendo entre seres extraños. En nosotros está el estado de expresar la verdad y está el estado de no expresar la verdad. En él está el estado de expresar la verdad y está el estado de no expresar la verdad. En el estado expresado al hablar estamos nosotros y ellos, y en el estado expresado al no hablar estamos nosotros y ellos.⁷

[198] El Gran Maestro Shinsai⁸ de Joshu proclama a la asamblea: «Si pasas una vida sin abandonar el monasterio, sentándote en la quietud sin hablar durante diez años o durante cinco años, nadie podrá llamarte mudo. Después, podrías estar incluso más allá de los *buddhas*».⁹

De modo que cuando estamos «diez años o cinco años en un monasterio», pasando por las heladas y las flores una y otra vez, y cuando consideramos el esfuerzo de buscar la verdad,¹⁰ eso es «una vida sin abandonar el monasterio»; el «sentarse en la quietud», que ha cortado [todas las interferencias] al sentarse, ha sido innumerables ejemplos de expresar la verdad. Caminar,¹¹ sentarse y tumbarse «sin abandonar el monasterio» pueden ser incontables ejemplos de «nadie pudiendo llamarte mudo». Aunque no sabemos de dónde viene «una vida», si hacemos que no deje el monasterio, será «no abandonar el monasterio». [Pero] ¿qué clase de camino a través del cielo¹² hay entre «una vida» y «un monasterio»?¹³ Solamente deberíamos intuir y confirmar el «sentarse en la quietud». No detestes el «no hablar». «No hablar» es la expresión de la verdad siendo correcta de principio a fin. «Sentarse en la quietud» es «una vida» o dos vidas: no es por uno o dos periodos de tiempo. Si experimentas diez años o cinco años sentándote en la quietud

sin hablar, ni siquiera los *buddhas* podrán darte poca importancia. Verdaderamente, ni siquiera los ojos del Buddha serán capaces de vislumbrar este sentarse en la quietud sin hablar, e incluso el poder del Buddha será incapaz de influir –puesto que «tú estarás más allá incluso de los *buddhas*»–.¹⁴ Joshu está diciendo que eso está más allá incluso de los *buddhas* para describir como «mudo» o para describir como «no-mudo» aquello que expresa «sentarse en la quietud sin hablar». Así que «una vida sin abandonar el monasterio» es una vida sin dejar la expresión de la verdad. Sentarse en la quietud sin hablar durante diez años o durante cinco años es una expresión de la verdad durante diez años o durante cinco años, es una vida sin dejar la no-expresión de la verdad y es ser incapaz de decir nada¹⁵ durante diez años o durante cinco años. Es sentarse lejos¹⁶ de cientos de miles de *buddhas* y es cientos de miles de *buddhas* sentándose lejos de «ti». En resumen, el estado de expresar la verdad de los patriarcas budistas es una vida sin abandonar el monasterio. Incluso los mudos pueden tener el estado de expresar la verdad. No aprendas que los mudos deben carecer de la expresión de la verdad. Aquellos que tienen expresiones de la verdad a veces no son diferentes de los mudos.¹⁷ Por otro lado, en los mudos está la expresión de la verdad.¹⁸ Sus voces mudas pueden escucharse. Podemos escuchar sus palabras mudas. ¿Cómo podría esperar uno que no es mudo encontrarse con un mudo o esperar conversar con un mudo? Dado que hay mudos, ¿cómo vamos a encontrarnos con ellos y cómo vamos a conversar con ellos?¹⁹ Aprendiendo en la práctica así, deberíamos intuir y dominar el estado de un mudo.

[201] En la orden del Gran Maestro Shinkaku de Seppo²⁰ hubo un monje que fue al filo de la montaña²¹ y, atando paja, construyó una choza. Los años pasaban, pero no se afeitaba la cabeza. ¿Quién puede saber qué vida había dentro de la choza? –aunque las circunstancias en las montañas eran ciertamente devastadoras–. Se hizo un cazo de madera y fue al borde de un barranco para sacar agua y beber. Verdaderamente, debe de haber sido de la clase [de gente] que bebe de los barrancos.²² Conforme los días y los meses iban y venían así, los rumores sobre sus costumbres se divulgaron en secreto. En consecuencia, en una ocasión un monje fue a preguntar al maestro de la choza: «¿Cuál es la intención del maestro ancestral al venir del oeste?».

El maestro de la choza dijo: «El barranco es profundo, así que el mango del cazo es largo». El monje se quedó asombrado. Sin hacer postraciones ni solicitar el beneficio [de más enseñanzas], volvió a subir por la montaña y le contó a Seppo lo que había sucedido. Cuando Seppo escuchó el relato, dijo: «¡Maravilloso! Incluso así, este viejo monje tendrá que ir y verlo por sí mismo. Al probar [al maestro de la choza] asiré [su situación] inmediatamente». Las palabras de Seppo quieren decir que la excelencia [de la expresión del maestro de la choza] era tan excelente como para ser maravillosa, pero que el viejo monje mejor tenía que ir e investigar[lo por sí mismo].²³

[203] Así que de repente, en aquel día, Seppo se pone en camino diciéndole a un monje encargado que le llevara una navaja. Van directamente a la choza. Tan pronto como ve al maestro de la choza, [Seppo] le pide: «Expresa la verdad, y no te afeitaré la cabeza». Debemos entender esta petición. «Expresa la verdad, y no te afeitaré la cabeza» parece decir que el no tener la cabeza afeitada sería haber expresado la verdad —¿qué piensas?—. Si esta expresión de la verdad es una expresión de la verdad, [el maestro de la choza] podría finalmente quedarse sin afeitar.²⁴ Aquellos que tienen el poder de escuchar esta expresión de la verdad deberían escucharla y deberían proclamarla a otros que tengan el poder de escuchar. Después, el maestro de la choza se lava la cabeza y llega ante Seppo. ¿Ha llegado él como la expresión de la verdad, o ha llegado como la no-expresión de la verdad? Seppo afeita la cabeza del maestro de la choza inmediatamente.

[204] Este episodio verdaderamente es como una aparición de *udumbara*.²⁵ No solo es difícil de encontrar, sino que puede ser incluso difícil de escuchar. Está más allá del alcance de [los *bodhisattvas* en] los siete estadios sagrados o los diez estadios sagrados y no es vislumbrado por [los *bodhisattvas* en] los tres estadios sagrados o los siete estadios hábiles. Los profesores de los sutras y los profesores de los comentarios, y los adeptos a los poderes místicos y las apariciones, no pueden comprenderlo en absoluto. «Encontrarse con la aparición del Buddha en el mundo» significa escuchar una historia como esta. Ahora, ¿cuál podría ser el significado del «expresa la verdad, y no te afeitaré la cabeza» de Seppo? Cuando la gente que nunca ha expresado

la verdad escucha esto, aquellos con habilidad pueden quedarse asombrados y dubitativos, y aquellos sin habilidad se quedarán estupefactos. [Seppo] no pregunta sobre «*buddha*», no comenta «la Vía», no pregunta sobre el «*samādhi*» y no trata el «*dhāraṇī*».²⁶ Indagando así, pareciendo ser una petición, también parece ser una aseveración. Deberíamos investigar esto detalladamente. El maestro de la choza, sin embargo, debido a su genuinidad, es ayudado e instigado por la expresión de la verdad en sí y no se queda estupefacto. Mostrando el estilo tradicional, se lava la cabeza y prosigue. Este es un Dharma normal al cual ni siquiera la propia sabiduría del Buddha puede llegar. Puede describirse como «la manifestación del cuerpo», como «la proclamación del Dharma», como «salvar a los vivos» y como «lavarse la cabeza y proseguir». Por tanto, si Seppo no fuera la persona real que es, podría tirar la navaja y reírse a carcajadas. Pero puesto que Seppo tiene el poder real y es una persona real, simplemente afeita la cabeza del maestro de la choza inmediatamente. Verdaderamente, si Seppo y el maestro de la choza no fueran «*buddhas* solos, junto con los *buddhas*», eso no podría ser así. Si no fueran un *buddha* y dos *buddhas*,²⁷ eso no podría ser así. Si no fueran un dragón y un dragón, eso no podría ser así. La perla del dragón negro está incansablemente custodiada por el dragón negro, pero rueda de manera natural dentro de la mano de la persona que sepa cómo tomarla. Recordemos: Seppo probando al maestro de la choza, el maestro de la choza viendo a Seppo, la expresión de la verdad, la no-expresión de la verdad, [el maestro de la choza] teniendo su cabeza afeitada y [Seppo] afeitándole la cabeza. Así que, en conclusión, hay vías para que los buenos amigos en la expresión de la verdad hagan visitas inesperadas. Y entre los amigos que sean incapaces de decir nada,²⁸ aunque no esperen [reconocimientos], los medios ya están presentes para que conozcan a sus sí mismos. Cuando hay aprendizaje en la práctica de conocer el sí mismo, hay la realidad de expresar la verdad.

SHOBOGENZO DOTOKU

*Escrito y proclamado a la asamblea en Kannonrikoshohorinji en el quinto día del décimo mes lunar en el tercer año de Ninji.*²⁹

1. *Dotoku*. En este compuesto hay dos significados de *do* que son relevantes: «hablar» o «expresar algo, con o sin palabras» y «la Vía» o «la verdad» (es decir, el *bodhi*, el estado de la sabiduría o el estado de la verdad). *Toku* también tiene dos significados: «ser capaz de hacer algo» o «ser posible» y «asir», «conseguir», «lograr», «logro» y, por extensión, «la realización de la verdad en sí». Como expresión en el budismo, *dotoku* quiere decir «expresar la verdad», «decir lo que uno ha logrado» o «hablar de la realización».
2. Aquí, en la fuente original, la siguiente frase aparece insertada con pequeños caracteres: «Una nota por detrás dice: "Veinte o treinta años es el tiempo que lleva la expresión de la verdad para ser realizada. Estos años y meses, con toda su energía, hacen que se exprese la verdad"». Presumiblemente, alguien (un comentarista o el mismo Maestro Dogen) añadió una nota en la parte trasera de un borrador original de este capítulo, que fue conservada en el texto por editores posteriores.
3. Alude a la frase *banri-ichijo-tetsu*, «una única vía de hierro a lo largo de diez mil *ri*». «Una única vía» representa la unidad y «diez mil *ri*», la separación. La frase aparece, por ejemplo, en el capítulo 23, «*Gyobutsu-yuigi*», párrafo 101.
4. En esta oración los caracteres chinos *kufu* se utilizan como un nombre («esfuerzo») y, conjugados por los caracteres fonéticos japoneses, como un verbo pasivo («ser dirigido»). El significado de *kufu* es importante. El Maestro Dogen utiliza repetidamente este compuesto en conexión con *zazen*, como, por ejemplo, en su poema en el capítulo 27, «*Zazenshin*». De hecho, a menudo usa la frase *kufu-bendo*, «esforzarse en buscar la verdad», para representar *zazen* en sí. El diccionario *Kenkyusha* define el verbo *kufu suru* como «idear; crear; inventar; diseñar; planear; imaginar». En el uso de *kufu* en el *Shobogenzo* a veces se conserva este sentido cerebral, en cuyo caso quiere decir «consideración» o «pensamiento». Sin embargo, con mayor frecuencia *kufu* tiene un significado más amplio y describe el esfuerzo o la dirección de la energía de uno a través de todo el cuerpo-y-mente.
5. *Fudotoku*, «no expresar la verdad», podría ser visto simplemente como el opuesto dialéctico de *dotoku*, «expresar la verdad». Sin embargo, *fudotoku* puede interpretarse literalmente como «la realización más allá de la expresión», es decir, la realización que trasciende la expresión verbal. En conclusión, en esta frase las dos expresiones describen el mismo estado.
6. «La brigada de la piel, la carne, los huesos y la médula» se refiere a aquellos que dicen que la confirmación del Maestro Bodhidharma al Maestro Taiso Eka «tú has logrado mi médula» denota más profundidad que la confirmación «tú has logrado mi piel», «tú has logrado mi carne» y «tú has logrado mis huesos» a otros de sus discípulos. Véase el capítulo 46 (volumen 3), «*Katto*».

7. *Jita*, «nosotros y ellos» o «el sí mismo y los otros», se refiere a gente que tiene la habilidad real (por ejemplo, el Maestro Taiso Eka) y la gente que no la tiene (por ejemplo, «la brigada de la piel, la carne, los huesos y la médula»).
8. El Maestro Joshu Jushin (778-897), sucesor del Maestro Nansen Fugan. Gran Maestro Shinsai es su título póstumo.
9. *Shobutsu no mata nanji ni oyoba zaru ka*, o «¿podrían incluso los *buddhas* ser incapaces de acercarse a ti?». Una versión ligeramente distinta del Maestro Joshu, citada en el capítulo 30, «Gyoji» dice: *shobutsu mo mata nanji o ikantomo se zu*, o «ni siquiera los *buddhas* podrán hacerte algo». *Kosonshukugoroku*, capítulo 13; *Rentoeyo*, capítulo 6.
10. *Kufu-bendo* quiere decir *zazen* en sí. Véase la nota 4.
11. *Kinhin* es una manera específica de caminar que se hace entre *zazen* y *zazen*. En China y Japón la norma para esto es *issoku-hanpo*: «medio paso por cada respiración».
12. *Tsushoro*, «camino a través del cielo», aquí sugiere una conexión evidente o necesaria. La expresión también aparece en el capítulo 38, «Muchu-setsumu», párrafo 175.
13. En otras palabras, si nuestra vida la pasamos o no en un estado budista depende de nosotros.
14. *Shobutsu mo mata nanji o ikantomo se zu*, literalmente «ni siquiera los *buddhas* podrán hacerte algo», como se cita en el capítulo 30, «Gyoji».
15. *Dofutoku*, «ser incapaz de decir nada», aquí sugiere estar totalmente absorbido en la actividad de uno.
16. *Zadan*, literalmente «sentarse-cortar», significa erradicar algún concepto molesto simplemente sentándose.
17. La gente que cita los sutras de manera vacía no dice nada.
18. La gente que se sienta en silencio dice algo.
19. La pregunta del Maestro Dogen sugiere la necesidad, en la transmisión de *zazen*, de una comunicación intuitiva.
20. El Maestro Seppo Gison (822-908). Gran Maestro Shinkaku es su título póstumo.
21. «La montaña» quiere decir el templo en el monte Seppo.
22. La historia que el Maestro Dogen está contando en japonés aparece en chino en el *Shinji-shobogenzo*, parte 2, nº 83, y en el *Rentoeyo*, capítulo 21. El estilo de dicha versión es más directo, y no se hace mención al agua. Dice: *ko kei hen yo shi in*, literalmente «yendo al borde de un barranco, la sacó y bebió». Al Maestro Dogen probablemente le chocó la sequedad de la expresión que registró en el *Shinji-shobogenzo*.
23. El Maestro Dogen simplemente explica aquí en japonés el significado de las palabras del Maestro Seppo que con anterioridad había citado directamente del chino.
24. Las palabras del Maestro Seppo no eran solo una táctica, sino que expresaban su estado de libertad: estaba preparado para afeitarse la cabeza del maestro de la choza, pero también lo estaba para no hacerlo. Tampoco estaba apegado al beneficio que pudiera producir cualquier resultado.

Dotoku

25. Una flor de la cual se dice que se abre solo una vez cada era. Véanse el capítulo 68 (volumen 3), «Udonge», y SL 1.86-88.
26. Las palabras del Maestro Seppo no son abstractas sino muy directas. La traducción «¡di lo que has logrado!» podría captar mejor el tono de los caracteres *dotoku* en las palabras del Maestro Seppo.
27. La expresión *ichibutsu-nibutsu*, «un *buddha*, dos *buddhas*», se refiere a individuos reales en el estado instantáneo de *buddha*.
28. Aquí *dofutoku* sugiere la situación en una sala de zazen. Véase la nota 15.
29. Es decir, 1242.

4
A
B
C

11

Gabyo

Un cuadro de un pastel de arroz

Comentario: *ga* significa «cuadro», «pintura» o «dibujo», y *byo*, «pastel de arroz». Por tanto, *gabyo* hace referencia a un pastel de arroz pintado en un cuadro. La expresión «un cuadro de un pastel de arroz no sacia el hambre» se utiliza frecuentemente en el budismo como símbolo de las teorías inútiles para realizarlo. Sin embargo, la interpretación del Maestro Dogen de esta metáfora difiere de su acepción común. Para él, un pastel de arroz pintado representa la mitad del universo: el lado mental o conceptual de la realidad. Las abstracciones no pueden asir la verdad, pero pueden en cambio utilizarse para comprenderla y explicarla. Por ello, el Maestro Dogen insistía en que toda la existencia tiene tanto un lado material y físico como otro mental y conceptual, y que ninguno de los dos está separado en la realidad. En consecuencia, sin un cuadro de un pastel de arroz —es decir, sin el concepto «pastel de arroz»— nunca podremos encontrar la verdadera existencia de los pasteles de arroz.

[209] Los *buddhas* son el estado de la experiencia en sí, y por tanto las cosas son el estado de la experiencia en sí. Pero [los *buddhas* y las cosas]

están más allá de una sola esencia y más allá de un solo estado de la mente. Aunque [los *buddhas* y las cosas] están más allá de una sola esencia y más allá de un solo estado de la mente, en el instante de la experiencia –sin obstaculizarse entre ellos– se realiza la experiencia de cada uno y en el instante de la realización –sin afectarse entre ellos– se realiza la manifestación real de cada uno. Este es el estado mismo de los fundadores ancestrales. No debemos confundir la especulación intelectual sobre la unidad y la diversidad con el poder de ellos de aprender en la práctica. Por eso, dicen que «apenas penetrar un *dharma* es penetrar la miríada de *dharmanas*». «La penetración de un *dharma*» que describen no es arrebatar las características que un *dharma* ha conservado hasta ahora, no es poner un *dharma* en relación con otro y no es hacer un *dharma* absoluto –hacer [algo] absoluto es obstaculizarlo y ser obstaculizado por ello–. Cuando la penetración se libera del obstáculo de «la penetración», un ejemplo de penetración es la miríada de ejemplos de penetración. Un ejemplo de penetración es un *dharma* y la penetración de un *dharma* es la penetración de la miríada de *dharmanas*.

[211] Un *buddha* eterno¹ dice: «Un cuadro de un pastel de arroz no sacia el hambre».

Los monjes de la montaña de mantos remendados de las presentes diez direcciones que estudian esta expresión no forman categorías uniformes de *bodhisattvas* y *śrāvakas*. Los seres con cabezas de dioses y rostros de demonios, de otros [mundos en las] diez direcciones, tienen piel y carne que [en algunas ocasiones] son gruesas y [en otros casos] finas. Esta [expresión] es el aprendizaje de la verdad de los *buddhas* pasados y los *buddhas* presentes. Al mismo tiempo, es un vigoroso sustento bajo un árbol o en una choza de paja. Por esta razón, con el fin de transmitir las auténticas tradiciones de la práctica, algunos dicen que la práctica de estudiar los sutras y los comentarios no infunde² la verdadera sabiduría, y por eso [los *buddhas* eternos] hablan así; y algunos han entendido que [los *buddhas* eternos] hablan así para aseverar que el estudio filosófico de los tres vehículos y el Único Vehículo³ nunca es la vía del *sambodhi*. En general, aquellos que entienden que una expresión como esta existe para aseverar que la enseñanza abstracta es absolutamente inútil están cometiendo un grave error. No han recibido la

auténtica transmisión de la conducta virtuosa de los fundadores ancestrales y están ciegos a las palabras de los patriarcas budistas. Si no han clarificado este dicho, ¿quién podría confirmar que hayan dominado las palabras de otros *buddhas*? Decir «un cuadro de un pastel de arroz no sacia el hambre» es como decir «el no cometer malas acciones, la práctica de las muchas clases de bien [...]»⁴ o como decir «esto es algo que ha llegado así»⁵ o como decir «siempre soy astuto en este lugar concreto».⁶ Por ahora, aprendamos [la expresión] en la práctica así. Poca gente ha examinado repetidamente alguna vez las palabras «un cuadro de un pastel de arroz» y nadie en absoluto ha reconocido su alcance total. ¿Cómo lo sé? En el pasado, al probar a uno o dos sacos de piel apestosos, fueron incapaces de dudar e incapaces de [tener] una conexión cercana. Simplemente parecían estar desinteresados, como negándose a prestar atención a la charla de un vecino.

[214] En cuanto al significado del «cuadro-pastel»,⁷ recuerda que incluye las características que nacen de los padres e incluye las características que existían antes de que nacieran los padres.⁸ El mismo instante del presente en el cual [el cuadro-pastel] se hace realidad, usando harina de arroz, es el instante en el que la realidad se realiza y el mundo se realiza, aunque [esta realización] no es necesariamente un asunto de apariencia y no-apariencia –no deberíamos estudiarlo como estando forzado por la percepción del ir y venir.⁹ Los rojos y púrpuras que forman un cuadro de un pastel de arroz pueden ser idénticos a los rojos y púrpuras que forman un cuadro de las montañas y el agua. En otras palabras, al formar un cuadro de las montañas y el agua, utilizamos el azul y el rojo, y al formar un cuadro de «cuadro-pastel», utilizamos arroz y harina. Así, [en ambos casos] los objetos usados son iguales y la previsión ejercida es la misma. Por tanto, el significado de la palabra «cuadro-pastel» de la que estoy hablando ahora es que los pasteles de repostería, los pasteles vegetales, los pasteles lácteos, los pasteles horneados y los pasteles de mijo están todos realizados desde el pintar un cuadro. Recuerda, los cuadros están en equilibrio, los pasteles están en equilibrio y el Dharma está en equilibrio. Por esta razón, los muchos y diversos pasteles que se están realizando en el presente son todos un «cuadro-pastel». Si esperamos encontrar un cuadro de un pastel de arroz al lado de esta [unicidad del cuadro

y el pastel], al final nunca encontraremos uno: uno nunca se ha manifestado. [El cuadro-pastel] en un momento se manifiesta y en un momento no se manifiesta. Sin embargo, está más allá de la apariencia de ser viejo o joven, y está más allá de las huellas del ir y venir.¹⁰ En tal «lugar concreto aquí y ahora»,¹¹ las tierras nacionales del cuadro-pastel aparecen y se establecen.

[216] En cuanto al significado de «no sacia el hambre», «el hambre» no es algo que funcione las doce horas;¹² al mismo tiempo, no está predispuesta a encontrarse con cuadros de un pastel de arroz. [Incluso] cuando probamos un cuadro de un pastel de arroz, este no tiene el efecto de detener el hambre al final. No hay pastel de arroz que dependa del hambre. Ello se debe a que no hay pasteles de arroz que dependan de pasteles de arroz que el vigoroso sustento no transmita y las formas tradicionales no transmitan. «El hambre» es un bastón: se sostiene horizontalmente y se sostiene verticalmente en mil formas y diez mil transformaciones. También, «un pastel de arroz» es una manifestación del cuerpo-y-mente: es los azules, amarillos, rojos y blancos, y lo largo y lo corto, y la cuadratura y la redondez. Cuando pintamos ahora las montañas y el agua, las pintamos azules, verdes, rojas y púrpuras, con riscos de formas extrañas y rocas misteriosas, y con los siete tesoros¹³ y los cuatro tesoros.¹⁴ La labor de pintar un pastel de arroz también es así. Cuando pintamos un ser humano, utilizamos los cuatro elementos y los cinco agregados. Cuando pintamos el estado de *buddha*, no solo utilizamos nichos de tierra y terrones de tierra;¹⁵ también utilizamos los treinta y dos signos,¹⁶ utilizamos un tallo de hierba¹⁷ y utilizamos incontables cientos de *kalpas* de disciplina inculcada.¹⁸ Puesto que un cuadro¹⁹ de un *buddha* [siempre] ha sido pintado así, todos los *buddhas* son «cuadros-*buddhas*»²⁰ y todos los «cuadros-*buddhas*» son *buddhas*. Deberíamos examinar el «cuadro-*buddha*» y el «cuadro-pastel». Deberíamos considerar e investigar cuidadosamente qué lado es una pedregosa tortuga negra y qué lado es un bastón de hierro,²¹ cuál es la realidad material y cuál es la realidad mental. Cuando se considera así, vivir-y-morir e ir-y-venir son completamente la pintura de un cuadro. La suprema verdad del *bodhi* es justamente la pintura de un cuadro. En resumen, ni el mundo del Dharma ni el vacío son otra cosa que la pintura de un cuadro.

[219] Un *buddha* eterno²² dice:

Cuando la verdad se realiza, la blanca nieve, en mil capas, se va; y las Montañas Azules, en numerosos lienzos,²³ acaban pintadas en un cuadro.

Esta es la charla de la gran realización; es el estado de la verdad que se ha realizado a través del esfuerzo en la búsqueda de la verdad.²⁴ De esta manera, en el mismo momento de realizar la verdad, las Montañas Azules y la blanca nieve son llamadas «numerosos lienzos»; han sido pintadas en un cuadro. Cada movimiento y cada instante de quietud no son otra cosa que la pintura de un cuadro. Nuestro esfuerzo en el presente solamente deriva de los cuadros. Los diez epítetos²⁵ y las tres clases de conocimiento²⁶ son un cuadro. Las [cinco] facultades,²⁷ los [cinco] poderes,²⁸ las [siete ramas del] estado de la verdad²⁹ y los [ocho correctos] caminos³⁰ son un cuadro. Si uno dice que los cuadros son irreales, entonces toda la miriada de *dharmas* es irreal. Si toda la miriada de *dharmas* es irreal, entonces hasta el Dharma del Buddha es irreal. Si el Dharma del Buddha es real, los cuadros de pasteles de arroz deben justamente ser reales.

[220] Un monje, según cuenta la historia, le pregunta al Gran Maestro Kyoshin de Unmon:³¹ «¿Cómo son los comentarios que trascienden a los *buddhas* y trascienden a los patriarcas?».

El maestro dice: «Bolas de arroz guisadas».³²

Deberíamos considerar tranquilamente estas palabras. En el estado donde las bolas de arroz guisadas ya se están realizando, hay un maestro ancestral haciendo un comentario que trasciende a los *buddhas* y trasciende a los patriarcas; hay hombres de hierro que no escuchan eso, y debería haber estudiantes que lo asieran en la experiencia. Y hay un discurso que está siendo realizado. Las presentes «bolas de arroz guisadas», mostrando los hechos y arrojándose al instante, son inevitablemente dos o tres trozos de cuadro-pastel. En ellas está el comentario que trasciende a los *buddhas* y trasciende a los patriarcas, y está el medio para penetrar en el estado de *buddha* y penetrar en el estado de los demonios.

[222] Mi difunto maestro dijo: «Los largos bambús y las plataneras han penetrado un cuadro».³³

Esta expresión es una expresión en la cual una persona que ha trascendido lo largo y lo corto está, en todos los casos, experimentando el estudio de pintar un cuadro. «Los largos bambús» quiere decir bambús de tallo largo.³⁴ Son el funcionamiento del yin y el yang³⁵ y al mismo tiempo hacen funcionar al yin y al yang, donde experimentan los años y los meses como «los largos bambús». Esos años y meses del yin y el yang son insondables. Los grandes santos vislumbran el yin y el yang, pero los grandes santos no pueden desentrañar el yin y el yang. Puesto que el yin y el yang³⁶ juntos son el Dharma en equilibrio, desentrañar en equilibrio, y el estado de la verdad en equilibrio está más allá del yin y el yang que preocupa hoy a las mentes y los ojos de los no-budistas y los dos vehículos. Eso es el yin y el yang de «los largos bambús», es los pasos en la historia de «los largos bambús» y es el mundo de «los largos bambús». Los *buddhas* en las diez direcciones existen como el séquito de «los largos bambús». Recuerda, el cielo, la tierra y el cosmos son las raíces, los tallos, las ramas y las hojas de «los largos bambús». Por tanto, [los largos bambús] hacen que los cielos, la tierra y el cosmos sean eternos; hacen que el gran océano, el Sumeru y todo el universo en las diez direcciones sea sustancial, y hacen que los bastones y las cañas de bambú³⁷ sean al mismo tiempo viejos y no viejos. «Las plataneras» tienen la tierra, el agua, el fuego, el viento y el aire, y la mente, la voluntad, la conciencia y la sabiduría como sus raíces y tallos, ramas y hojas, flores y frutos, y luz y color; y así, cuando llevan el viento del otoño y son rotas por el viento del otoño, no permanece ni una sola mota de polvo y pueden ser llamadas puras y limpias. La liberación existe en este mismo lugar, sin haber ningún músculo ni hueso dentro de los ojos, ni pegamento o pasta dentro de los colores. No es forzada por la fugacidad y por eso está más allá de comentar los *muhūrtas*,³⁸ *kṣaṇas*, etcétera. Mediante este poder [de la liberación], la tierra, el agua, el fuego y el viento se convierten en un vigoroso sustento, y la mente, la voluntad, la conciencia y la sabiduría se convierten en la gran muerte. En consecuencia, en este linaje de la práctica, hemos recibido la práctica usando la primavera y el otoño, y el invierno y el verano como herramientas. Ahora, la situación completa de los largos bambús y las

plataneras es un cuadro. Por tanto, aquellos que realizan la gran realización al escuchar la voz del bambú,³⁹ tanto si son dragones como serpientes, pueden estar en el cuadro –el cual no deberíamos tratar dubitativamente con la consideración sentimental de lo común y lo sagrado.

Ese tallo es largo así.

Este tallo es corto así.

Ese tallo es largo así.

Ese tallo es corto así.⁴⁰

Puesto que todos estos [tallos] están en el cuadro, se ajustan a sus representaciones de lo largo o lo corto. Donde está presente el cuadro largo, no faltan los cuadros pequeños.⁴¹ Deberíamos investigar claramente esta verdad. Verdaderamente, puesto que todo el universo y todo el Dharma son la pintura de un cuadro, la realidad humana se realiza desde un cuadro y los patriarcas budistas se realizan desde un cuadro. En conclusión, no hay otra medicina que sacie el hambre que no sea el «cuadro-hambre».⁴² Y no hay otro poder en ninguna [saciedad] que no sea el «cuadro-saciedad».⁴³ En general, la saciedad en el hambre, la saciedad en el no-hambre, la no-saciedad en el hambre y la no-saciedad en el no-hambre son [todos] imposibles y son [todos] inexpresables sin la existencia del «cuadro-hambre».⁴⁴ Por ahora, aprendamos en la experiencia que esta realidad concreta aquí y ahora es el «cuadro-pastel». Cuando aprendemos este principio en la experiencia, comenzamos a dominar, a lo largo de todo el cuerpo-y-mente, la virtud de cambiar las cosas y ser cambiados por las cosas. Antes de que esta virtud se manifieste, el poder del aprendizaje de la verdad no se ha realizado. Hacer que esta virtud se realice es la realización de experimentar un cuadro.

SHOBOGENZO GABYO

Proclamado a la asamblea en Kannondorikos-hohorinji, en el quinto día del décimo primer mes lunar en el tercer año de Ninji.⁴⁵

Notas

1. Por ejemplo, el Maestro Kyogen Chikan, cuya historia se cita en el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki», y en el *Keitokudentoroku*, capítulo 11.
2. *Kunju*. *Kun* quiere decir «desprender aroma» y *shu*, «cultivar» o «instruir». Esta frase alude al hecho de que cuando el incienso se quema una y otra vez en el mismo lugar, este comienza a tomar el olor de aquel (una metáfora para el efecto de acumulación gradual de la influencia de un profesor).
3. *Sanjo*, «tres vehículos», quiere decir los vehículos del *śrāvaka*, *pratyekabuddha* y *bodhisattva*. *Ichijo*, «Único Vehículo», se refiere a *ichi-buttsu-jo*, «el Único Vehículo del Buddha» tal y como se proclama en el capítulo Hoben («Los medios hábiles») del Sutra del Loto. Véase SL 1.90.
4. El Maestro Dogen explica estas palabras detalladamente en el capítulo 10 (volumen 1), «Shoaku-makusa». No solo se refiere a ellas como simples advertencias («no cometas malas acciones, haz el bien [...]»), sino como expresiones de la realidad en sí.
5. Las palabras del Maestro Daikan Eno al Maestro Nangaku Ejo. Véase, por ejemplo, el capítulo 29, «Inmo».
6. Las palabras del Maestro Tozan. Véanse el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 55, y el *Keitokudentoroku*, capítulo 15.
7. *Gabyo*, anteriormente traducido como «un cuadro de un pastel de arroz».
8. *Gabyo* tiene dos partes: la mental o abstracta (el cuadro) y la física o concreta (el pastel). *Fubomisho no menmoku*, «las características que existían antes de que nacieran nuestros padres», es una expresión tradicional que se refiere a la realidad eterna. El Maestro Dogen opuso esta frase a su propia expresión de la realidad concreta.
9. En otras palabras, la realización no es un proceso en una línea temporal, sino que sucede en instantes que no están en el pasado ni en el futuro. Y este tiempo real (puesto que es el estadio de la acción) no puede ser asido completamente por la percepción.
10. En otras palabras, la manifestación y la no-manifestación de la unicidad que el Maestro Dogen describe son instantáneas.
11. *Shato*. *Sha* quiere decir «este» o «este... aquí y ahora». *To*, literalmente «cabeza», indica un lugar o cosa concreta. *Shato*, por tanto, quiere decir «este concreto» o «este lugar concreto aquí y ahora». La expresión también aparece, por ejemplo, en un poema citado en el capítulo 23, «Gyobutsu-yuigi», párrafo 107, y en el capítulo 50 (volumen 3), «Shoho-jisso», párrafo 210.
12. Es un estado en el tiempo real.
13. *Shippo*, proveniente del término sánscrito *sapta ratnāni*. Una de las muchas variaciones puede encontrarse en el capítulo «Jo» («Introducción») del Sutra del Loto: «Hay algunos que dan limosnas/de oro, plata y coral,/perlas y joyas,/ piedras lunares y ágatas [...]» (SL 1.26-28).
14. *Shiho*: pincel, tinta, piedra para tinta y papel.

15. Sugiere la construcción de una estupa en la cual, según el Sutra del Loto, ya está allí el cuerpo entero del Tathāgata. Véanse SL 2.154 y el capítulo 71 (volumen 3), «Nyorai-zenshin».
16. Es decir, las treinta y dos características distintivas de un *buddha*.
17. En el capítulo 69 (volumen 3), «Hotsu-mujoshin», el Maestro Dogen dice: «Tomar la mente del *bodhi* quiere decir tomar un tallo de hierba y hacer un *buddha*».
18. *Kunju*. Véase la nota 2.
19. *Ichijiku no ga*, literalmente «un rollo de un cuadro». *Jiku* aquí se utiliza como contador. Al mismo tiempo, la imagen proviene de un rollo colgante concreto.
20. *Gabutsu*, «cuadro-buddha», representa la unicidad entre el cuadro mental de un *buddha* y el estado físico de este.
21. La pedregosa tortuga negra simboliza algo difícil de percibir o asir, y el bastón de hierro lo opuesto.
22. La fuente original no ha sido localizada.
23. *Sujiki*, literalmente «numerosos rollos».
24. *Bendo-kufu* quiere decir *zazen*.
25. *Jugo*, los diez epítetos del Buddha, aparecen enumerados en el capítulo 87 (volumen 4), «Kuyo-shobutsu».
26. *Sanmyo*, «las tres clases de conocimiento», proviene del sánscrito *tisro vidyāh*, y son: el conocimiento de las vidas pasadas, el conocimiento con la visión sobrenatural y el conocimiento de cómo acabar con lo superfluo. Véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
27. *Kon*, abreviatura de *gokon*, «las cinco facultades» o «cinco raíces», proviene del sánscrito *pañcendriyāni*. Son: confianza, esfuerzo, atención plena, equilibrio y sabiduría. Véase el capítulo 73 (volumen 4), «Sanjushichibon-bodai-bunpo», y también *indriya* en el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1.
28. *Riki*, abreviatura de *goriki*, «cinco poderes», proviene del sánscrito *pañcabalāni*. Son: confianza, esfuerzo, atención plena, equilibrio y sabiduría. Véase el Glosario de términos en sánscrito.
29. *Kaku*, abreviatura de *shichi-to-kakushi* o *shichi-kakubun*, proviene del sánscrito *sapta-bodhyaigāni*. Son: revisión del Dharma, esfuerzo, gozo, confianza, abandono, equilibrio y atención plena. *Ibid.*
30. *Do*, abreviatura de *hachi-sho-doshi*, «los ocho correctos caminos». Son: la visión correcta, el pensamiento correcto, el discurso correcto, la acción correcta, la vida correcta, el esfuerzo correcto, la mente correcta y el equilibrio correcto.
31. El Maestro Unmo Bun'en (864-949), sucesor del Maestro Seppo Gison.
32. *Unmonkyoshinzenjigoroku*, volumen 1.
33. *Nyojooshogoroku*, volumen 1.
34. El Maestro Dogen explicó el carácter poco usual *shu* contenido en las palabras del Maestro Tendo, con el conocido ideograma *cho*, «largo».
35. *Onyo*. En acupuntura y otras formas de medicina oriental, los conceptos yin y yang se explican como los polos negativo y positivo, respectivamente, dentro del flujo de energía. El texto chino *Neijing* (Clásico de la medicina interna), el

- cual se atribuye al legendario Emperador Amarillo (2697-2596 a. de C.), dice: «El universo es una oscilación de las fuerzas del yin y el yang, y sus cambios».
36. Aquí «el yin y el yang» se utiliza como una expresión del universo en sí mismo.
 37. *Shippei*, una caña de bambú de entre cuarenta y cincuenta centímetros de largo con forma de arco, que era utilizada por el líder de los practicantes en la sala de la práctica budista.
 38. *Shuyu*, que representa el término sánscrito *muhūrta*, a veces se identifica con *kṣāna* o instante, y en ocasiones se describe como una división particular del tiempo consistente en la trigésima parte de un día (cuarenta y ocho minutos). Véase el Glosario de términos en sánscrito.
 39. Alude a la historia del Maestro Kyogen Chikan, quien realizó la verdad al escuchar el golpe de una teja contra un bambú. Véase el capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki».
 40. Proveniente de las palabras del Maestro Suibi Mugaku. Véase el *Shinji-shobogenzo*, parte 1, nº 71.
 41. En otras palabras, si tenemos una visión general, podemos ver claramente los detalles. Ya que en la antigua China y Japón los cuadros normalmente se pintaban de manera vertical como rollos colgantes, era natural referirse a lo que comúnmente se denomina «una visión general» como *choga*, «el cuadro largo».
 42. El hambre real incluye tanto el reconocimiento mental de esta como su hecho concreto.
 43. *Gaju. Ju*, traducido anteriormente como «saciar [el hambre]», literalmente significa «llenar», por lo que sugiere la acción. *Gaju*, o «cuadro-saciedad», puede interpretarse como la realización de las imágenes en la acción.
 44. En resumen, sin la existencia de «hambre» como construcción mental, el hambre verdadera no puede experimentarse en absoluto.
 45. Es decir, 1242.

Zenki

Todas las funciones

Comentario: *zen* significa «todo» o «total» y *ki*, «funciones». De modo que *zenki* quiere decir «todas las funciones» o «la función total». Desde el punto de vista del budismo, se puede decir que el estado del mundo es la realización de todas las funciones. En este capítulo, el Maestro Dogen explicó esto citando las palabras del Maestro Engo Kukuon: «La vida es la realización de todas las funciones. La muerte es la realización de todas las funciones».

[229] La gran verdad de los *buddhas*, cuando se domina perfectamente, es la liberación¹ y es la realización. Esta «liberación» describe que –para algunos– la vida libera a la vida y la muerte libera a la muerte. Por tanto, está el salir de la vida-y-muerte y está el entrar en la vida-y-muerte, ambos de los cuales son la gran verdad perfectamente dominada. Y está el abandonar la vida-y-muerte y está el recuperar la vida-y-muerte, ambos de los cuales son la gran verdad perfectamente dominada. La realización es la vida y la vida es la realización. En el instante de esta realización, no hay nada que no sea la realización «total»² de la vida y no hay nada que no sea la realización

«total» de la muerte. Este núcleo-estado³ instantáneo puede hacer que exista la vida y puede hacer que exista la muerte. El mismo instante del presente en el cual este núcleo-estado se realiza no es ni necesariamente grande ni necesariamente pequeño, ni el mundo entero ni una zona limitada, y no es ni de larga duración ni corto y comprimido. La vida en el presente existe en este núcleo-estado, y este núcleo-estado existe en la vida en el presente. La vida no es [un proceso de] aparición, la vida no es [un proceso de] desaparición, la vida no es una manifestación en el presente y la vida no es una realización. Más bien, la vida es «la manifestación de todas las funciones»⁴ y la muerte es «la manifestación de todas las funciones». Recuerda, entre los incontables *dharma*s que están presentes en el sí mismo, está la vida y está la muerte. Consideremos tranquilamente si nuestra propia vida presente y los diversos *dharma*s reales que están coexistiendo con esta vida son parte de la vida o no son parte de la vida. No hay nada, ni un solo instante ni un solo *dharma*, que no sea parte de la vida. No hay nada, ni un solo asunto ni un solo estado de la mente, que no sea parte de la vida.

[232] La vida puede compararse al momento en el que una persona está navegando en una barca. En esta barca estoy dirigiendo la vela, he tomado el timón, estoy empujando el mástil. Al mismo tiempo, la barca me está llevando y no hay un «yo» más allá de la barca. Mediante mi hacer navegar la barca, se está haciendo que esta barca sea una barca —consideremos, y aprendamos en la práctica, justamente este instante del presente—. En este mismo instante, no hay nada más que el mundo de la barca: el cielo, el agua y la orilla se han convertido todos en el instante de la barca, el cual es absolutamente diferente de los instantes que no están en la barca. Así que la vida es lo que estoy haciendo de ella y yo soy lo que la vida está haciendo de mí. Mientras estoy sentado en la barca, mi cuerpo y mente, y las circunstancias y el sí mismo, son todos partes esenciales⁵ de la barca; y toda la Tierra y todo el vacío son partes esenciales de la barca. Lo que se ha descrito así es que la vida es el sí mismo y el sí mismo es la vida.

[233] El Maestro Kokugon, el Maestro Zen Engo,⁶ dijo:

La vida es la manifestación de todas las funciones.

La muerte es la manifestación de todas las funciones.⁷

Deberíamos clarificar estas palabras y dominarlas. Dominarlas quiere decir lo siguiente: la verdad de que «la vida es la manifestación de todas las funciones» –independientemente del comienzo y el fin, y pese a que es toda la Tierra y todo el espacio– no solo no detiene «la vida siendo la manifestación de todas las funciones», sino que tampoco detiene «la muerte siendo la manifestación de todas las funciones». El instante en el que la muerte es la manifestación de todas las funciones –pese a que también sea toda la Tierra y todo el vacío– no solo no detiene «la muerte siendo la manifestación de todas las funciones», sino que tampoco detiene «la vida siendo la manifestación de todas las funciones». Así, la vida no estorba a la muerte y la muerte no estorba a la vida. Tanto toda la Tierra como todo el vacío están presentes en la vida y están presentes en la muerte. Pero no es que todas las funciones, a través de toda la Tierra como una entidad y todo el vacío como otra entidad, actúen en la vida por un lado y todas las funciones actúen en la muerte por otro lado. No es una cuestión de unidad, pero tampoco es una cuestión de diferencia; no es diferencia, pero tampoco es identidad; no es identidad, pero tampoco es multiplicidad. Por tanto, en la vida están los diversos *dharma*s reales que son «la manifestación de todas las funciones», y en la muerte están los diversos *dharma*s reales que son «la manifestación de todas las funciones». Y en el estado más allá de la «vida» y más allá de la «muerte» está «la manifestación de todas las funciones». En «la manifestación de todas las funciones» está la vida y está la muerte. Por este motivo, todas las funciones como vida-y-muerte pueden estar presentes en una situación como la de un hombre fuerte flexionando y estirando un brazo. O pueden estar presentes en una situación «como [la de] una persona por la noche que extiende hacia atrás una mano para buscar a tientas la almohada».⁸ Se realizan cuando hay un poder místico y una luminosidad ilimitadamente abundantes. En el mismo instante de la realización, puesto que ya estamos siendo totalmente activados⁹ por la realización en sí, nos parece que antes de [esta] realización no había realización. Sin embargo, el estado antes de esta realización era la manifestación anterior de todas las funciones. Aunque

haya habido una manifestación anterior de todas las funciones, no estorba a la presente manifestación de todas las funciones. En consecuencia, las visiones como estas compiten por ser realizadas.

SHOBOGENZO ZENKI

Proclamado a la asamblea en la oficina del gobernador de Unshu,¹⁰ cerca de Rokuharamitsuji, en Yoshu,¹¹ en el décimo séptimo día del décimo segundo mes lunar en el tercer año de Ninji.¹²

Esto fue copiado en el décimo noveno día del primer mes lunar en el cuarto año de la misma época –Ejo.

Notas

1. *Todatsu* proviene de *totai-datsuraku*, «penetrar a través de la sustancia y caer libremente». *To* incluye el sentido de penetración, clarificación y transparencia. *Datsuraku*, «dejar caer», aparece comúnmente en la frase *shinjin-datsuraku*, «dejar caer cuerpo-y-mente».
2. *Zen*, como en el título del capítulo.
3. *Kikan*. Como compuesto se refiere a un mecanismo (en especial al mecanismo central de una máquina: el resorte principal, eje o núcleo). Al mismo tiempo, el carácter *ki* lleva implícito el sentido de una situación instantánea para la acción. De modo que, en este caso, *kikan*, «núcleo-estado instantáneo», sugiere el estado que es la realización total de la vida-y-muerte en cada instante.
4. *Zenki* [*no*] *gen*, proveniente de las palabras del Maestro Engo Kokugon citadas en el párrafo 233. El carácter *ki*, explicado en la nota anterior, aquí significa «función» (como en el compuesto *kino*, «función»).
5. *Kikan*. Véase la nota 3.
6. El Maestro Engo Kokugon (1063-1135).
7. *Engozenjigoroku*, capítulo 17. Véase también el capítulo 37, «Shinjin-gakudo».
8. Las palabras del Maestro Dogo Enchi al Maestro Ungan Donjo. Véase el capítulo 33, «Kannon».
9. *Zenki*, «todas las funciones», se utiliza aquí como el verbo pasivo *zenki seraruru*, «ser totalmente activado».
10. Unshu se refiere a Izumo-no-kun. El gobernador de este distrito era Hatano Yoshishige, el principal mentor del Maestro Dogen. Su oficina era el centro de administración del gobierno de Kamakura, en donde ahora se encuentra la prefectura de Kioto.
11. Corresponde a la prefectura de Kioto de hoy en día.
12. Es decir, 1242.



Maestros chinos

JAPONÉS	PINYIN
Banzan Hoshaku	Panshan Baoji
Baso Doitsu	Mazu Daoyi
Bokushu Domyo	Muzhou Daoming
Bussho Tokko	Fozhao Deguang
Butsuin Ryogen	Foyin Liaoyuan
Chimon Koso	Zhimen Guangzu
Chokei Eryo	Changqing Huileng
Chosha Keishin	Changsha Jingcen
Daibai Hojo	Damei Fachang
Daii Doshin	Dayi Daoxin
Daiji Kanchu	Daci Huanzhong
Daikan Eno	Dajian Huineng
Daiman Konin	Daman Hongren

JAPONÉS	PINYIN
Daiten Hotsu	Dadian Baotong
Dogen Risshi	Daoxuan Lushi
Dogo Enchi	Daowu Yuanjie
Enchi Daian	Yuanzhi Daan
Engo Kokugon	Yuanwu Keqin
Enkan Saian	Yanguan Qian
Fuyo Dokai	Furong Daokai
Fuyo Reikun	Furong Lingxun
Gako Chifu	Ehu Zhifu
Ganto Zenkatsu	Yantou Quanhuo
Gensha Shibi	Xuansha Shibe
Goso Hoan	Wuzu Fayan
Gozu Hoyu	Niutou Fayong
Gutei	Juzhi
Haryo Kokan	Baling Jingjian
Hentan Gyoryo	Biandan Xiaoliao
Hofuku Juten	Baofu Congzhan
Hogen Bun`eki	Fayan Wenyi
Houn	Pangyun (el laico Pang)
Hyakujo Ekai	Baizhang Huaihai
Isan Reiyu	Guishan Lingyou
Joshu Jushin	Zhaozhou Congshen
Kakuhan Eko	Jiaofan Huihong
Kanchi Sosan	Jianzhi Sengcan
Kankei Shikan	Guanxi Zhixian
Kegon Kyujo	Huayan Xiujing
Keicho Beiyu	Jingzhao Mihu

Maestros chinos

JAPONÉS	PINYIN
Koan Daigu	Gaoan Daiyu
Koboku Hojo	Kumu Facheng
Koshu Tafuku	Hangzhou Duofu
Kozan Hojo	Xiangshan Baojing
Kyogen Chikan	Xiangyan Zhixian
Kyosei Dofu	Jingqing Daofu
Kyozan Ejaku	Yangshan Huiji
Mayoku Hotetsu	Magu Baoche
Nangaku Ejo	Nanyue Huairang
Nangaku Gentai	Nanyue Xuantai
Nansen Fugan	Nanquan Puyuan
Nan`yo Echu	Nanyang Huizhong
Obaku Kiun	Huangbo Xiyun
Rakan Keichin	Luohan Guichen
Rinzai Gigen	Linji Yixuan
Ryuge Kodon	Longya Judun
Sanpei Gichu	Sanping Yizhong
Seigen Gyoshi	Qingyuan Xingsi
Sekiso Keisho	Shishuang Qingzhu
Sekito Kisen	Shitou Xiqian
Seppo Gison	Xuefeng Yicun
Setcho Chikan	Xuedou Zhijian
Setcho Juken	Xuedou Chongxian
Sozan Honjaku	Caoshan Benji
Taiso Eka	Dazu Huike
Takushu Shie	Zhuozhou Zhiyi
Tanshu Ryuzan	Tanzhou Yinshan

JAPONÉS	PINYIN
Tendo Nyajo	Tiantong Rujing
Tendo Sokaku	Tiantong Zongjue
Tenno Dogo	Tianhuang Daowu
Tenryu	Tianlong
Tokusan Senkan	Deshan Xuanjian
Tosu Daido	Touzi Datong
Tozan Ryokai	Dongshan Liangjie
Ungan Donjo	Yunyan Tansheng
Ungo Doyo	Yunju Daoying
Unmon Bun'en	Yunmen Wenyan
Wanshi Shogaku	Hongzhi Zhengjue
Yafu Dosen	Yefu Daochuan
Yakusan Igen	Yueshan Weiyuan
Yogi Hoe	Yangqi Fanghui
Yoka Genkaku	Yongxia Xuanjue

Glosario de términos en sánscrito

Este glosario contiene breves definiciones de términos en sánscrito referentes al presente libro, que no aparecen en el del volumen 1. En general, dichas definiciones provienen de «*A Sanskrit-English Dictionary*» de sir Monier Monier-Williams [MW].

Las indicaciones de los capítulos, y los párrafos cuando corresponda, se refieren al *Shobogenzo* a menos que se indique lo contrario.

Ahiṃsā (no herir, no violencia). Representado por *fugai*, «no hacer daño». [MW] No herir, inocuidad (una de las virtudes cardinales de la mayoría de las sectas hindúes, pero en particular de los budistas y los jainistas). *Himsā*: lesivo, perjudicial, dañino, hostil. Ref.: capítulo 25; capítulo 89 (volumen 4).

Antagrāha-dṛṣṭi («visión de tomar el extremo», extremismo). Representado por *henken*, «visiones extremas; extremismo». [MW] *Anta*: fin, límite, frontera. *Grāha*: toma, agarrar, echar mano de; condición insana, enfermedad. *Dṛṣṭi*: visión (véase *pañca dṛṣṭayah* en el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). Ref.: capítulo 25; capítulo 89 (volumen 4).

Aparagodānīya (continente occidental). [MW] (En la cosmogonía budista) un país al oeste del Mahā-meru (monte Sumeru). *Apara*: posterior, ulterior; al oeste. *Godāna*: obsequio de una vaca. *Godānīya*: nombre de un *dvīpa*. Ref.: capítulo 23 [107].

Bhava (existencia, llegar a la existencia; décimo eslabón de la cadena de las doce veces del origen dependiente). Representado por *u*, «existencia». [MW] Llegar a la existencia, nacimiento, producción, origen; llegar a ser, convertirse en; ser, estado de ser, existencia, vida; (para los budistas) la continuidad del devenir (un eslabón de la cadena de las doce veces de la causalidad). Ref.: capítulo 24 [163]; Sutra del Loto, capítulo 7.

Catvāro-dvīpāḥ (cuatro continentes). Representado por *shishu*, «cuatro continentes». [MW] *Catur*: cuatro. *Dvīpa*: una división del mundo terrestre (ya sea en siete,

- cuatro, trece o dieciocho partes; situados cada uno alrededor de la montaña Meru, y separados entre sí por océanos). Ref.: capítulo 23 [107].
- Dakṣiṇa** (donación). Representado fonéticamente. [MW] Capaz, inteligente, hábil; derecha (no izquierda); sur, al sur (como estar al lado derecho de una persona que mira hacia el este); honesto, franco, sincero; derecho (el brazo o la mano); «capaz de parir y dar leche»; una vaca fértil; un pago u obsequio al sacerdote oficiante (que originalmente consiste en una vaca); donación al sacerdote; recompensa; un regalo, donación. Ref.: capítulo 30 [264].
- Dharmatā** (Dharma-naturaleza). Representado por *hossho*, «naturaleza del Dharma». *Dharma*: ley, realidad (véase también el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). *Tā*: (sufijo)-naturaleza. Ref.: capítulo 23 [99].
- Ichchantika** (uno que persigue deseos hasta el final). Representado fonéticamente y por *danzanken*, «uno que corta las buenas raíces», o por *shin-fugusoku*, «uno que no posee convicciones». [MW] *Ichchā*: ruego, deseo, tendencia. *Antika*: llegar hasta el final, hasta, llegar a, con una duración de. Ref.: capítulo 28 [63]; capítulo 37 [143]; capítulo 86 (volumen 4) [117]; capítulo 88 (volumen 4) [181].
- Jarāmaraṇa** (envejecimiento y muerte; el décimo segundo de los doce eslabones de la cadena del origen dependiente). Representado por *roshi*, «envejecimiento y muerte». [MW] *Jarā*: vejez. *Maraṇa*: el acto de morir, la muerte. Ref.: capítulo 24 [163]; Sutra del Loto, capítulo 7.
- Jāti** (nacimiento, undécimo eslabón de la cadena de las doce veces del origen dependiente). Representado por *sho*, «vida, nacimiento». [MW] Nacimiento, producción; renacimiento; la forma de existencia (como hombre, animal, etcétera) fijada por nacimiento. Ref.: capítulo 24 [163]; Sutra del Loto, capítulo 7.
- Karma-dāna** (título del supervisor de los monjes en la instrucción). Representado por *ino* y *dosu*, «jefe de la sala». [MW] *Karma*: [en compuestos para *karman*] negocio; ocupación; trabajo, labor, actividad (véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). *Dāna*: dar; comunicar, impartir (véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). Ref.: capítulo 35 [101].
- Khakkhara** (bastón). Representado por *shakujo*, «lata y bastón». [MW] El bastón de un mendigo. Ref.: capítulo 30 [136].
- Kuśala-mūla** (raíces del bien). Representado por *zenkon*, «buenas raíces». [MW] *Kuśala*: apropiado, correcto, adecuado, bueno; adaptado para, competente, capaz, hábil; prosperidad, bienestar, condición próspera, felicidad; benevolencia, virtud. *Mūla* [q.v.]: raíz. Ref.: capítulo 24 [173].
- Lakṣaṇa** (buenos signos, señas de identidad). Representado por *sogo*, «características agradables». [MW] Que indica, que expresa indirectamente; una marca, signo, símbolo, muestra, característica, atributo, cualidad; una marca de la suerte, signo favorable; descripción precisa, definición, ilustración; una designación, denominación, nombre. Ref.: capítulo 32 [45].
- Mahābhūta** (gran elemento). Representado por *dai*, «grande». [MW] Una gran criatura o ser; un gran elemento (de los cuales se cuentan cinco, a saber, el éter, el aire, el fuego, el agua y la tierra). Ref.: capítulo 25 [198].
- Muhūrta** (instante). Representado por *shuyu*, «instante, momento». [MW] Un instante, momento, cualquier periodo corto de tiempo; una división particular de tiempo, la trigésima parte de un día, un periodo de cuarenta y ocho minutos. Ref.: capítulo 40 [222].
- Nāmarūpa** (el nombre y la forma; el cuarto eslabón de la cadena de las doce veces del origen dependiente). Representado por *myoshiki*, «nombre y forma». [MW] Nombre y forma; = ser individual. *Nāman*: una marca característica o señal, forma, naturaleza, clase, modo; nombre, denominación. *Rūpa* [q.v.]: cualquier apariencia, fenómeno o color (a menudo plural), forma, silueta, figura. Ref.: capítulo 24 [163]; Sutra del Loto, capítulo 7.

- Pañca-balāni* (cinco poderes). Representado por *goriki*, «cinco poderes». [MW] *Pañca*: cinco. *Bala*: poder, fuerza, fortaleza, vigor, energía. Ref.: capítulo 40 [219]; capítulo 73 (volumen 4) [31].
- Puruṣa-dāmya-sārathi* («Controlador de los Seres Humanos» [un epíteto del Buddha]). Representado por *chogo-jobu*, «Controlador de los Humanos, Instructor de los Humanos». [MW] *Puruṣa*: un hombre, varón, ser humano. *Dāmya*: domesticable; un becerro que tiene que ser domesticado. *Sārathi*: un auriga, el conductor de un coche, cochero; cualquier líder o guía. *Dāmya-sārathi*: «guía de aquellos que han de ser refrenados», nombre de un *buddha*. Ref.: capítulo 26 [217]; capítulo 85 (volumen 4); capítulo 87 (volumen 4).
- Pūrvavidya* (continente oriental). [MW] El país de los videhas del este (para los budistas, uno de los cuatro continentes). *Pūrva*: oriental. *Videha*: incorpóreo, sin cuerpo; fallecido, muerto; el nombre de un país (= el Tíbet moderno). Ref.: capítulo 23 [107].
- Rākṣasa* (demonio maligno). Representado fonéticamente. [MW] Un *rakṣasa* o demonio en general; un demonio maligno o perverso. Ref.: capítulo 30 [220].
- Śaḍ-āyatana* (los seis sentidos; el quinto eslabón de la cadena de las doce veces del origen dependiente). Representado por *rokuju*, «seis entradas». [MW] *Śaḍ*: seis. *Āyatana* [q.v.]: asiento, morada; sentidos. Ref.: capítulo 24 [163]; Sutra del Loto, capítulo 7.
- Saindhava* (producto del valle del Indo). Representado fonéticamente. [MW] Perteneciente, producido o procedente del Indo o del Sind; un caballo (en particular uno criado en el Sind); el nombre de un tipo de sal de roca (que se encuentra en el Sind). Ref.: capítulo 28 [63]; capítulo 81 (volumen 4).
- Saṃbhogakāya* (cuerpo del gozo). Representado por *hojin*, «cuerpo resultante», «cuerpo recompensado». [MW] *Sam*: (en los compuestos de *sam*) un prefijo que expresa conjunción, unión, rigor, intensidad, totalidad. *Bhoga*: gozo, comer, alimentarse de; uso, aplicación; fruición; disfrute sexual; experimentación, sensación, percepción (del placer o el dolor); beneficio, utilidad, ventaja, placer, deleite; cualquier objeto de disfrute (como una comida, una fiesta, etcétera); posesión, propiedad, riqueza, ingresos. *Kāya*: cuerpo. Ref.: capítulo 23 [99].
- Sapta-bodhyaṅgāni* (siete ramas del estado de la verdad). Representado por *shichi-to-kaushi*, «siete ramas de la verdad equilibrada», o por *shichi-kakubun*, «siete divisiones del estado de la verdad». [MW] *Sapta*: siete. *Bodhyaṅga*: un requisito para la realización del conocimiento perfecto (siete en total). *Bodhi*: el conocimiento perfecto o sabiduría (véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). *Aṅga*: división (véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). Ref.: capítulo 40 [219]; capítulo 73 (volumen 4) [37].
- Sarvajñā* (que todo lo sabe, omnisciente). Representado por *issai-chi*. [MW] Que todo lo sabe, omnisciente. Ref.: capítulo 25 [198].
- Śāśvata-dṛṣṭi* («visión de la eternidad», idealismo). Representado por *joken*, «visión de la eternidad». [MW] *Śāśvata*: eterno, constante, perpetuo, todo. *Dṛṣṭi*: visión (véase también *pañca dṛṣṭayah* en el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). Ref.: capítulo 25 [206]; capítulo 89 (volumen 4).
- Siddhaṃ* (logro, cumplimiento, realización). Representado fonéticamente. [MW] *Siddha*: realizado, cumplido, efectuado, ganado, adquirido; que ha alcanzado la meta más alta, completamente cualificado o experto en; perfeccionado; sanado, curado; que se admite ser cierto o correcto, establecido, resuelto. Ref.: capítulo 24 [168].
- Sukhāvati-kṣetra* (nombre del reino del Buddha Amitābha). Representado por *jodo*, «Tierra Pura». [MW] *Sukhāvati*: nombre del paraíso o cielo de Amitābha (situado al oeste del cielo terrestre). *Kṣetra*: tierra, lugar, región (véase el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). Ref.: capítulo 23 [122].

- Tṛṣṇā* (deseo, amor; el octavo eslabón de la cadena de las doce veces del origen dependiente). Representado por *ai*, «amor». [MW] Sed; deseo, avidez. Ref.: capítulo 24 [163]; Sutra del Loto, capítulo 7.
- Uccheda-dṛṣṭi* («visión sesgada», nihilismo, materialismo). Representado por *danken*, «visión sesgada». [MW] *Uccheda*: sesgar o cortar; extirpación, destrucción, truncar, poner fin a; escisión. *Dṛṣṭi*: visión (véase *pañca dṛṣṭayah* en el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). Ref.: capítulo 25 [206]; capítulo 89 (volumen 4).
- Upādāna* (tomar, aferrarse a la existencia, el noveno eslabón de la cadena de las doce veces del origen dependiente). Representado por *shu*, «toma, apego». [MW] El acto de tomar para uno mismo, apropiarse para sí; (para los budistas) tratar de asir o aferrarse a la existencia. Ref.: capítulo 24 [163]; Sutra del Loto, capítulo 7.
- Uttarakuru* (continente norte). [MW] Una de las nueve [o cuatro] divisiones del mundo (el país de los kurus del norte, situado al norte de la India y descrito como el país de la bienaventuranza eterna). *Utara*: más alto, más elevado, superior; del norte (puesto que la parte del norte de la India es elevada). *Kuru*: nombre dado a un tipo de habitante de la India y a su país (los uttarakuravaḥ son los kurus del norte, [pertenecientes a] la más septentrional de las cuatro *mahādvipas* o divisiones principales del mundo conocido; probablemente un país más allá de la cordillera más septentrional de los Himalayas, a menudo descrito como un lugar de eterna felicidad y considerado por algunos el antiguo hogar de la raza aria). Ref.: capítulo 23 [107]; capítulo 37 [148].
- Vidyā-carāṇa-sampanna* («perfecto en el conocimiento y la acción», un epíteto del Buddha). Representado por *myogosoku*, «suficiencia en la claridad y la conducta». [MW] Perfecto en el conocimiento y de buena conducta moral. *Vidyā*: conocimiento (véase *tisro vidyāḥ* en el Glosario de términos en sánscrito del volumen 1). *Carāṇa*: un pie, dar vueltas o alrededor de, movimiento, curso; actuar, tratar, gestionar, acción (litúrgica), cumplimiento; comportamiento, conducta de vida; la conducta buena o moral. *Sampanna*: que se cae o resulta bien, realizado, efectuado, perfecto, excelente (al final de un compuesto o con un locativo = «perfectamente familiarizado con o versado en»). Ref.: capítulo 23 [101].
- Vimokṣa* (liberación). Representado por *gedatsu*. [MW] El ser liberado o deshecho; liberación, la liberación de; liberación del alma, es decir, la emancipación definitiva (unas veces se enumeran ocho tipos y otras tres); dejar suelto, poner en libertad (a un ladrón); abandonar; dejar fluir, derramar (lágrimas). Ref.: capítulo 30 [124].
- Vyañjana* (signos). Representado por *so*, «manifestación», o por *sogo*, «características agradables». [MW] Manifestar, indicar; una expresión figurativa; decoración, ornamento; manifestación, indicación; alusión, sugerencia; una marca, insignia, punto, signo, símbolo. Ref.: capítulo 32 [45].

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.: *Samyuktāgama*; pali: *Samyutta-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.: *Mahāratnakāṭa-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.: *Karunāpūṇḍarīka-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.: *Saddharmapūṇḍarīka-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 *Nimnohannyaharamitsugyo* (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 Śūrangama; sct.: *Śūraṅgamasamādhirdeśa-sūtra*).
Śrīmālādevīsīṃhanāda-sūtra (Sutra del Rugido del León de la Reina Śrīmālā).
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.: *Abhidharmamahāvibhāṣa-śāstra*).

Daichidoron (Comentario sobre la realización que es la Gran Sabiduría; sct.: *Mahāprajñāpāramitopadeśa*).

Daijōgisho (Escritos sobre las enseñanzas Mahayana).

Hokkezaumaisengi (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

Daitosaiiki (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:

- *Kataifuoroku* (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.

Kaigenshakyoroku (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*.

E. CRÓNICAS Y TRABAJOS INDEPENDIENTES DE MAESTROS CHINOS

Basodoitsuzenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Baso Doitsu).

Bukkagekiseturoku (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).

Joshuroku (Crónicas de Joshu Jushin).

Jugendan (Discusión de las diez clases de profundidad), por el Maestro Doan Josatsu.

Hoezenjigoroku (Crónica de las palabras del Maestro Zen Yogi Hoc).

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).

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 del Maestro Hyakudo).

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 Rinzaigen).

Rokusodaishihobodangyo (Sutra del Estrado), 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).

TAOISTAS:

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).

Bibliografía

VARIOS:

- Jibutsugenki* (Crónica del origen de las cosas).
Jiruisenshu (Colección de asuntos y ejemplos).
Jokanseiyō ([Tratado] sobre la esencia del gobierno de la era Jōkan).
Meihōki (Crónicas del inframundo).
Taiheikoki (Crónica ampliamente extendida de la era Taihei).

OTROS TRABAJOS DEL MAESTRO DOGEN

- Eihei koroku* (Crónica extensa de Eihei).
Eihei shingī (Puros criterios de Eihei), que incluye: *Bendōhō* (Métodos de la búsqueda de la verdad), *Fushukuhāno* (Método de Tomar las Comidas), *Tenzōkyōkun* (Instrucciones para el cocinero), etcétera.
Fukanzazengi (Guía universal para el método estándar de zazen).
Gakudōyōjinshū (Colección de asuntos sobre el aprendizaje de la verdad).
Hōgyōki (Crónica de la era Hōgyō).
Shinji-shōbōgenzō (Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma, en caracteres chinos originales).
Shōbōgenzō Zuimonki (Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma fácil de entender para los oídos).

REFERENCIAS EN JAPONÉS

- Akiyama, Hanji. *Dōgen-no-kenkyū*. Tokio: Iwanami Shoten, 1935.
Eto, Soku-o. *Shōbōgenzō-ji-i*. Tokio: Iwanami Shoten, 1965.
Hakujū, Ūi, ed. *Bukkyō-jiten*. Tokio: Daitō Shuppansha, 1935.
Hashida, Kunihiko. *Shōbōgenzō-shaku-i*. Cuatro volúmenes. Tokio: Sankibō Busshōrin, 1939-1950.
Hokkekyō. Tokio: Iwanami Shoten, 1964-1967.
Jinbo, Nyōten y Bunei Ando, eds. *Shōbōgenzō-chūkai-zenshō*. 10 vols. Tokio: Shōbō Genzō Chūkai Zenshō Kankōkai, 1965-1968.
-*Zengaku-jiten*, Kioto: Heirakuji Shoten, 1976.
Jingde chuan deng lu (*Keitokudentoroku*). Taipéi: Zhenshan mei chu ban she, 1967.
Kandaichi, Kyosuke, ed. *Jikai*. Tokio: Sanseido, 1970.
Koyanagi, Shikita. *Shinshū-kanwa-daijiten*. Tokyo: Jakubunkan, 1937.
Morohashi, Tetsuji. *Dai-kanwa-jiten*. 13 vols. Tokio: Taishukan Shoten, 1955-1960.
Mujaku, Kosen. *Shōbō Genzō Shoten-zoku-cho*. Tokio: Komeisha, 1896.
Nakajima, Kenzō, ed. *Sōgō-rekishī-nenpyō*. Tokio: Nitshi Shuppan, 1951.
Nakamura, Hajime, ed. *Bukkyōgō-daijiten*. 3 vols. Tokio: Shōseki, 1975.
-*Shin-bukkyō-jiten*, Tokio: Seishin Shōbō, 1962.
Nishiari, Bokuzan. *Shōbōgenzō-keiteki*. Tokio: Daihorinkaku, 1979-1980.
Nishijima, Gudo. *Gendaigo-yaku-shōbōgenzō* (*Shōbōgenzō* en japonés moderno). Doce volúmenes, además de un apéndice en un solo volumen. Tokio: Kanazawa Bunko, 1970-1981.
Okubo, Doshū. *Dōgen-zenji-den-no-kenkyū*. Tokio: Chikuma Shōbō, 1966.
Satomi, Ton. *Dōgen-zenji-no-hanashi*. Tokio: Iwanami Shoten, 1953.
Sawaki, Kōdō. *Sawaki kōdō-zenshū*. 19 vols. Tokio: Daihorinkaku, 1962-1967.
Shinshū-taisō-daizōkyō. Daizō Shuppansha, 1932-1934.
Shōbōgenzō. Comentarios de Minoru Nishio, Genryū Kagamishima, Tokugen Sakai y Yaoko Mizuno. Tokio: Iwanami Shoten, sin fecha.

- Shobogenzo-teishoroku* (Registro de conferencias sobre el *Shobogenzo* realizadas por Nishijima Roshi). Treinta y cuatro volúmenes. Tokio: Kanazawa Bunko, 1982-1986.
- 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*. Taipé: 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

- Biedermann, Hans. *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1989.
- 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. Buddhadata Mahathera. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers pvt. ltd., 1994).
- Moliner, María. *Diccionario de Uso del Español* (3ª ed.). Madrid: Editorial Gredos, 2007.

Índice temático

A

Abhidharmakośa-sāstra 290, 423

Abhidharma (véase también *Tripiṭaka*)
117, 263, 269

ācārya 176, 177, 180, 181

adbhuta-dharma (véase también doce di-
visiones de las enseñanzas) 113, 114

Āgama 37, 41, 66, 97, 290, 421

Āgama(s) cinco agregados 49, 53, 55,
132, 204, 281, 363, 400

Aikuohiyukyo 270

Aikuozan, montaña 51

Ajñāta-Kauṇḍinya 308

Akidatsu 270

Amarillo, mar 268

Amarillo, río 173

Amitābha 98, 419

anāgāmin 331

Anavatapta 359, 368

annutara samyakṣambodhi 327, 328,
377, 384

Anrakugyo («Práctica tranquila y feliz»)
266, 272, 385

Aparagodānīya (véase también cuatro
continentes) 97, 417

arhat 138, 325, 326, 327, 328, 329, 330,
331

arhat, estado de 325, 327, 328, 330

arhats 326, 327, 328, 330, 331

Asaṅga 200

asiento del diamante 275

asiento del león 379

Aśoka, rey 70

Asura 131, 138, 322

asura(s) 138, 301, 309, 361

Aśvaghōṣa 36

avadāna (véase también doce divisiones
de las enseñanzas) 112, 114, 120

Avalokiteśvara (véase también Bodhi-
sattva Gran Compasión; Kanjizai;
Kannon; Kanzeon) 287, 288, 307, 311,
320, 370

Avīci 332

B

Baizhang Huaihai (véase también Hyaku-
jo Ekai) 414

Baling Jingjian (véase también Haryo
Kokan) 414

Banzan Hoshaku 188, 413

- Baofu Congzhan (*véase también* Hofuku Juten) 414
- Barón Blanco (*véase también* Kohaku) 88, 93, 102
- Baronesa Negra (*véase también* Kokoku) 88, 93, 102
- Baso Doitsu 70, 72, 135, 136, 138, 170, 188, 189, 190, 263, 265, 268, 273, 274, 322, 332, 341, 370, 413, 423
- Basozan, montaña 274
- Benka 270
- Bhaiṣajyārāja (*véase también* Yakuo) 309
- bhikṣuñī(s)* (*véase también* monja) 275, 301, 309, 322, 328
- bhikṣu(s)* (*véase también* monje) 17, 65, 301, 303, 307, 322, 328, 331
- Biandan Xiaoliao (*véase también* Hentan Gyoryo) 414
- Binken, condado 245
- Bi (*véase también* Gensha Shibi) 173, 246
- bodhi* (*véase también* *anuttara samyaksambodhi*; *sambodhi*; *samyaksambodhi*) 18, 33, 76, 77, 100, 107, 109, 110, 126, 192, 195, 203, 227, 248, 275, 293, 304, 333, 358, 361, 362, 375, 376, 377, 379, 380, 393, 400, 405
- árbol del 275, 379
- mente del 77, 293, 358, 361, 405
- poder del 248
- Bodhidharma 98, 117, 201, 228, 229, 231, 232, 240, 246, 252, 267, 268, 269, 270, 271, 274, 288, 333, 342, 353, 354, 355, 367, 384, 393
- bodhimanda* 100
- Bodhiruci 269
- bodhisattva(s)* 41, 73, 77, 83, 84, 110, 111, 112, 120, 125, 132, 133, 172, 185, 288, 290, 310, 311, 313, 314, 315, 320, 322, 327, 348, 391, 398, 404
- vehículo del 110
- Bodhisattva de las Manos y los Ojos (*véase también* Avalokiteśvara) 315
- Bodhisattva Gran Compasión (*véase también* Avalokiteśvara) 312, 315, 320, 384
- Bokusho, emperador 225, 267, 354
- Bokushu, distrito 223
- Bokushu Domyo (*véase también* Chin) 267, 413
- Bosatsu* 306
- Boshutei, pabellón 355, 356
- Brahmā 322
- brahmán 64, 231, 270, 322
- brahmanes 238
- brahmanismo 75
- buddha* 31, 34, 39, 40, 41, 42, 48, 49, 52, 53, 55, 61, 62, 68, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 104, 105, 107, 115, 117, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 144, 146, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 192, 193, 198, 204, 212, 213, 215, 220, 231, 235, 253, 261, 263, 280, 284, 294, 295, 296, 299, 300, 306, 307, 308, 313, 315, 322, 325, 327, 328, 331, 332, 336, 337, 339, 341, 347, 349, 350, 351, 355, 370, 373, 378, 383, 392, 395, 398, 400, 401, 405, 419
- ancestral 280
- conducta del 75, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 94
- cuerpo del 155
- en acción 75, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 94, 95, 97, 98, 155
- estado de 41, 78, 84, 91, 96, 132, 137, 172, 179, 185, 186, 327, 347, 400, 401
- eterno 53, 78, 117, 122, 168, 193, 212, 336, 378
- poder místico de 125, 126, 129, 130
- resultante 75
- sabiduría búdica 380
- sello de la mente de 170
- mente de 170
- transformado 75
- treinta y dos características distintivas de un 405
- buddhas* 32, 33, 34, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 69, 70, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 109, 112, 117, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 139, 141, 147, 148, 161, 163, 172, 175, 178, 179,

Índice temático

- 183, 184, 193, 194, 199, 203, 204, 205, 212, 220, 221, 236, 239, 241, 243, 247, 248, 262, 275, 277, 278, 281, 288, 294, 295, 298, 299, 300, 302, 312, 313, 318, 326, 327, 335, 336, 337, 338, 339, 346, 347, 351, 358, 362, 363, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 384, 385, 387, 389, 390, 392, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 407
- constitución física de los 45, 46, 47, 48, 49, 50, 69
- cuerpos de los 385
- de las diez direcciones 88
- de los tres tiempos 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 99, 378, 384
- eternos 117, 179, 247, 313, 335, 358, 362, 375, 398
- pasados 398
- poderes místicos de los 124, 132
- Buddha** (*véase también* Gautama; Śākyamuni) 23, 24, 25, 31, 32, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 52, 54, 55, 59, 60, 64, 65, 66, 69, 70, 73, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 150, 151, 154, 155, 161, 162, 173, 178, 182, 184, 186, 191, 195, 197, 199, 203, 205, 206, 207, 212, 215, 216, 218, 219, 223, 224, 225, 226, 231, 235, 237, 238, 239, 247, 255, 256, 257, 258, 260, 262, 266, 270, 271, 273, 274, 275, 278, 279, 283, 284, 287, 288, 291, 293, 294, 295, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 317, 318, 319, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 336, 341, 346, 347, 348, 350, 351, 354, 357, 358, 363, 364, 367, 374, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 390, 391, 392, 401, 404, 405, 419, 420, 421, 426
- confirmación del 297, 306
- del Sol (*véase también* Vairocana) 291, 383
- Dharma del 41, 48, 60, 65, 83, 99, 105, 107, 109, 111, 113, 125, 134, 155, 161, 162, 182, 184, 197, 199, 215, 223, 225, 226, 230, 235, 237, 247, 255, 256, 257, 258, 260, 284, 298, 317, 318, 380, 381, 384, 386, 401
- Dharma y Sangha (*véase también* Tres Tesoros) 23, 54
- discipulo del 235
- discípulos del 48, 83, 105, 124, 132, 135, 273, 327
- enseñanza del 103, 104, 105, 106, 108, 116, 121, 150, 151, 303, 331, 346
- estado del 121, 347
- Feliz (*véase también* Hotei) 96, 173, 291
- luminosidad del 162
- luz del 346, 347, 348, 351
- mente del 106
- nombre del 257
- orden del 207, 374
- palabras del 32, 95, 96, 120, 130, 266, 278, 288
- poder del 130, 390
- poderes del 130
- proclamación del 380
- reliquias del 348
- sabiduría del 121, 392
- treinta y dos características =o signos) del 354, 405
- verdad del 23, 46, 47, 52, 76, 80, 81, 88, 105, 106, 115, 121, 128, 132, 133, 134, 195, 212, 218, 219, 283, 294, 295, 301, 326, 327, 331, 336, 346, 357, 358, 374, 380
- vida del 102, 206, 219
- vidas pasadas del 120
- buddha-tathāgata(s)* (*véase también* Tathāgata) 52, 128, 327
- Buddhāvataṃsakanāmahāvaiṣṭya-sūtra* 383
- budeidad 172
- budismo
- chino 96, 307
- Hinayana (*véase también* Hinayana) 117, 138, 325, 331, 422
- Mahayana (*véase también* Mahayana) 117, 325
- zen 8, 10, 367
- budista**
- aprendizaje 125
- enseñanza 101, 117
- eruditos 141, 270, 293

- estudio 157
 filosofía 23, 100, 120, 293, 310, 342, 345, 373
 intelectual (véase también *śrāvaka*) 325
 linajes (véase también *linaje*) 267
 maestro 307
 maestros 265
 monje 96, 137
 orden 380
 patriarca 47, 104, 106, 109, 142, 144, 145, 157, 163, 168, 178, 179, 218, 238, 242, 250, 255, 261, 278, 293, 297, 317, 329, 349, 351, 355, 358, 376, 387, 388, 389
 patriarcas (véase también *patriarca*) 24, 32, 33, 37, 49, 59, 61, 78, 82, 103, 104, 105, 107, 108, 113, 114, 116, 124, 125, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 155, 162, 163, 164, 169, 173, 176, 178, 184, 203, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 238, 242, 244, 248, 254, 255, 257, 260, 261, 269, 280, 281, 284, 293, 295, 297, 298, 317, 318, 329, 338, 346, 347, 348, 351, 358, 373, 374, 377, 381, 382, 387, 388, 390, 399, 403
 práctica 8, 10, 49, 264, 269, 274, 406
 practicante 119, 291, 306
 practicantes 8, 96, 172, 263, 264, 265
 prácticas 95
 proceso 309
 sectas 10, 103
 poderes místicos 123
 textos 348
 sutra 201
 sutras 18, 269, 293, 426
 templo 8, 117, 264, 368
 templos 206, 268
 Bu, emperador (véase también *Wu, emperador*) 229, 232, 268, 346, 353
 Buitre, pico del (véase también *Gr̥dhrakūṭa*) 47, 296, 297, 307, 309
Bukkagekisesuroku 189, 423
 Bukka (véase también *Engo Kokugon*) 332, 423
Bukkyogo-daijiten 287, 425
 Bunka, era 17
 Bunso, emperador 225, 267, 354
 Buso, emperador 225, 226, 267, 354
Bussetsujunizudakyo 262
 Bussho Tokko (véase también *Ko Bussho*) 275, 413, 424
 Butozan, montaña 223
 Butsuin Ryogen 413
- ## C
- Canciones de la choza de paja de Sekito (véase también *Sekitosoan-no-uta*) 73, 98, 424
 Canción sobre experimentar la verdad (véase también *Shodoka*) 64, 424
 Caoshan Benji (véase también *Sozan Honjaku*) 415
 Célebre Gran Montaña Blanca (véase también *Daibyakyumyozan*) 173
 Changqing Huileng (véase también *Chokei Eryo*) 413
 Changsha Jingcen (véase también *Chosha Keishin*) 413
 Chen, dinasta 269
 Chikan (véase también *Kyogen Chikan*) 124, 135, 173, 223, 266, 267, 270, 274, 404, 406, 415
 Chimon Koso (véase también *Koso*) 189, 413
 Chimonzan, montaña 182
 China 7, 10, 24, 40, 51, 64, 65, 67, 70, 80, 101, 118, 119, 138, 153, 170, 173, 174, 186, 187, 191, 201, 202, 231, 235, 236, 239, 244, 257, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 290, 332, 333, 346, 353, 354, 355, 369, 383, 384, 394, 406, 423
 China Meridional, mar de 201
 chino
 budismo 96, 307
 budista 123
 comentario 367, 423
 libro 200
 texto 19, 117, 135, 138, 405
 Chinshu Fuke (véase también *Hotei*) 173, 291
 Chin (véase también *Bokushu Domyo*) 267
 Chokei, era 225
 Chokei Eryo 272, 289, 413
 Cho, ministro 275

Índice temático

- Chosha Keishin 60, 71, 73, 99, 137, 341, 370, 384, 413
- Chosha Shoken (véase también Chosha Keishin) 345
- Chuhonkikyo 270
- cielo 9, 67, 79, 84, 97, 98, 100, 164, 167, 169, 174, 179, 180, 182, 183, 189, 200, 204, 227, 240, 251, 270, 362, 369, 382, 394, 402, 408, 419
- ciclos 48, 82, 83, 84, 98, 124, 169, 193, 194, 217, 269, 348, 369, 402
- Cielos del Oeste (véase también India) 64, 161, 184, 193, 194, 195, 235, 242, 246, 329
- Cielo Tuşita 82, 84, 98, 201, 310, 422
- cinco
- agregados (véase también agregado(s), cinco) 49, 53, 55, 132, 204, 281, 363, 400
 - facultades 405
 - lagos 216, 257
 - mundos 354
 - poderes (véase también poder(es), cinco) 126, 129, 130, 136, 405, 419
 - vehículos 52
- Cinco
- crónicas de la antorcha (véase también Gotoroku) 172, 423
 - Picos 67
- citta 358, 367
- Clarificador del Dharma Verdadero 312
- Clásico de la medicina interna (véase también Neijing) 405
- Comentario sobre los diez estados (véase también Jujiron) 200
- conducta
- meritoria 141, 142, 145
 - tres formas de 24
 - y cumplimiento 203, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 213, 219, 220, 221, 223, 224, 227, 228, 238, 239, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 253, 254, 255, 260, 261, 262
- confuciano 150
- Contemplador de los Sonidos del Mundo (véase también Avalokiteşvara; Kanzeon) 68, 287, 312, 319, 320, 321, 322
- Contemplador de los Sonidos (véase también Avalokiteşvara; Kannon) 68, 287, 311, 312, 319, 320, 321, 322
- Corea 215
- Crónica
- de las palabras del Maestro Tendo Nyojo (véase también Nyajooshogoroku) 424
 - de las palabras del Maestro Zen Engo Kokugon (véase también Engozenjigoroku) 371, 424
 - de las palabras del Maestro Zen Rinzai Gigen (véase también Rinzaizenjigoroku) 138, 424
 - de las palabras del Maestro Zen Setcho Myokaku [Setcho Juken] (véase también Setchomyokakuzenjigoroku) 384, 424
 - de las palabras de Wanshi Shogaku (véase también Wanshizenjigoroku) 96, 424
 - del bosque de Sekimon (véase también Sekimonrinkanroku) 269, 423
 - de Ryuzan (véase también Ryuzanoku) 171
- Crónicas
- de la antorcha universal de la era Kaitai (véase también Kataifutoroku) 172, 423
 - del Acentilado Azul (véase también Hekiganroku) 99, 138, 171, 320, 332, 371, 423
 - de las palabras de los venerables patriarcas del pasado (véase también Kosonshukugoroku) 71, 423
 - de la transmisión de la antorcha de la era Keitoku (véase también Keitokudentoroku) 172, 423
 - del patriarca Jo de Seiryō (véase también Joseseiryoroku) 382
 - históricas (véase también Shiki) 270
- Cuarto Patriarca (véase también Daii Doshin) 37, 38, 39, 40, 42, 66, 184, 189, 243, 244, 245, 271
- cuatro
- clases de nacimiento 81, 83
 - continentes 80, 97, 368, 417, 419
 - efectos cuarto efecto (véase también arhat) 327, 331

- elementos (*véase también* elemento(s), cuatro) 49, 53, 129, 137, 143, 204, 281, 287, 308, 363, 400
grandes ríos 359, 368
océanos 216, 257
visiones 208, 263, 343
- Cuatro Nobles Verdades 25, 26, 288
- cuerpo
del *buddha* 155
entero del Tathāgata 131, 405
recompensado 76, 95, 419
- D**
- Daci Huanzhong (*véase también* Daiji Kanchu) 413
- Dadian Baotong (*véase también* Daiten Hotsu) 414
- Daian, templo 224
- Daibadatta («Devadatta») 289
- Daibai Hojo 215, 265, 273, 291, 413
- Daibaizan, montaña 213
- Daibikusanzenyuigikyo* 262, 422
- Daibontenomonbutsuketsugikyo* 307, 421
- Daibyakuhozan, montaña 218, 265
- Daibyakyumozan, montaña (*véase también* Tendo, monte; Tendozan) 163, 173
- Daichidoron* 119, 120, 331, 423
- Daichi (*véase también* Hyakujo Ekai) 55, 71, 124, 135, 138, 263, 332, 363, 370
- Daien (*véase también* Isan Reiyu) 71, 272
- Daie Soko 275, 424
- Daie (*véase también* Nangaku Ejo) 155, 170, 222, 266, 367
- Daigu (*véase también* Koan Daigu) 267, 415
- Daihannyakyo* (*véase también* Sutra del Corazón) 271, 320, 421
- Daihatsunehangyo* 368
- Daihi-bosatsu (*véase también* también Bodhisattva Gran Compasión) 320
- Daihoshakyo* 271, 422
- Daii Doshin (*véase también* Cuarto Patriarca) 65, 189, 202, 271, 274, 413
- Daii, montaña (*véase también* Daiizan; Isan, montaña) 264
- Daii (*véase también* Isan Reiyu) 72, 135
- Daiizan, montaña 53, 135, 247
- Daijaku (*véase también* Baso Doitsu) 155, 156, 157, 158, 159, 170
- Daiji Kanchu 266, 413
- Daijiun Kyoshin (*véase también* Unmon Bun'en) 349, 354
- Daikan Eno (*véase también* Sexto Patriarca) 64, 66, 67, 68, 95, 96, 98, 99, 100, 120, 136, 139, 170, 189, 191, 201, 202, 263, 266, 267, 268, 271, 273, 274, 288, 306, 307, 322, 355, 367, 369, 384, 404, 413, 424
- Daiko 51
- Daiman Konin (*véase también* Quinto Patriarca) 65, 67, 136, 201, 202, 263, 265, 267, 268, 274, 367, 413
- Daisho (*véase también* Nan'yo Echu) 223, 267, 362, 369
- Daiten Hotsu 264, 414
- Daizui Hoshin 121, 369
- Dajian Huineng (*véase también* Daikan Eno) 413
- Daman Hongren (*véase también* Daiman Konin) 413
- Damei Fachang (*véase también* Daibai Hojo) 413
- Dansai (*véase también* Obaku Kiun) 189
- Daowu Yuanjie (*véase también* Dogo Enchi) 414
- Daoxuan Lushi (*véase también* Dogen Risshi) 414
- Dayi Daoxin (*véase también* Daii Doshin) 413
- Dazu Huike (*véase también* Taiso Eka) 415
- demonio (*véase también* asura; mahoraga; rākṣasa) 54, 218, 239, 270, 271, 419
- demonios (*véase también* asura; mahoraga; rākṣasa) 44, 52, 54, 76, 88, 93, 99, 125, 131, 132, 138, 155, 217, 218, 239, 255, 263, 264, 309, 326, 328, 332, 354, 398, 401
- Denshinshoyō* 189
- Deshan Xuanjian (*véase también* Tokusan Senkan) 416
- deva(s) (*véase también* dios) 301, 322
- dhāraṇī* 195, 392
- dhāraṇīs* 364, 370

Índice temático

- dharma* 79, 96, 112, 113, 114, 162, 195, 238, 278, 279, 281, 289, 294, 295, 318, 327, 398, 408
- dharmas* 18, 43, 79, 85, 86, 87, 106, 131, 132, 133, 134, 162, 195, 198, 204, 245, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 287, 295, 297, 304, 326, 327, 374, 380, 385, 398, 401, 408, 409
- Dharma (véase también Buddha, Dharma del; Buddha, Dharma y Sangha; tesoro del verdadero ojo del Dharma) 8, 10, 13, 15, 18, 23, 24, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 60, 62, 65, 68, 73, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 134, 136, 137, 154, 155, 157, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 172, 174, 182, 184, 185, 189, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 205, 207, 209, 210, 212, 215, 216, 223, 224, 225, 226, 228, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 265, 268, 272, 280, 281, 282, 283, 284, 288, 296, 298, 301, 302, 303, 307, 309, 312, 316, 317, 318, 322, 326, 328, 332, 333, 337, 342, 345, 346, 347, 349, 350, 351, 355, 360, 361, 362, 363, 364, 368, 370, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 392, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 418, 422, 423, 425
- asiento del 49, 50
- correcto 82, 212, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 239, 242, 243, 248, 255
- cuerpo del 43, 76, 95, 368, 376, 383
- de nueve partes 115
- descendiente del 191
- estado del 91, 127
- gran 47, 207, 209
- herederos del 47
- hijo del 54, 184
- impermanente 172
- mundo del 81, 83, 90, 126, 127, 163, 192, 360, 361, 400
- mundos del 48, 90, 129, 137
- naturaleza del 76, 86, 418
- nieto del 54, 184, 215
- nombre del 245, 272
- ojo del 15, 38, 47, 50, 105, 106, 107, 114, 116, 184, 194, 195, 207, 231, 238, 254, 259, 296, 337, 346, 351
- orden del 246
- proclamación del 45, 47, 50, 62, 91, 93, 253, 326, 364, 370, 375, 378, 392
- puerta del 98
- puertas del 108
- rueda del 32, 87, 88, 89, 90, 91, 101, 104, 107, 108, 109, 118, 364, 374, 375, 376, 379, 380
- sonido del 44, 47
- sucesor del 124, 174, 194, 234
- sucesores del 116
- tesoro del 106, 205, 231
- transmisión del 8, 10, 82, 125, 165, 198, 212, 215, 228, 232
- último 65
- verdadero 132, 231, 236, 254
- Dharmagupta 271, 422
- dhūta(s)* (véase también práctica ascética) 206, 207, 246, 262, 272
- doce 206, 207, 262, 272
- dhyāna* 10, 110, 111, 119, 159, 160, 162, 163, 172, 232, 269, 275, 326
- pāramitā* 110
- sentarse en (véase también *zazen*) 160, 162, 172
- dios 120, 131, 133, 138, 201, 239, 322
- diosa 320
- dioses 34, 48, 53, 82, 84, 88, 93, 99, 131, 132, 133, 138, 149, 155, 206, 210, 211, 212, 215, 217, 218, 219, 229, 234, 238, 239, 242, 243, 244, 249, 253, 255, 263, 264, 284, 296, 297, 301, 309, 314, 328, 329, 332, 347, 348, 354, 359, 361, 376, 398
- Dīpaṅkara 271
- Doḅutei 269
- doce
- causas, doce veces del origen dependiente 110, 118
- dhūtas* (véase también *dhūta(s)*), doce) 206, 207, 262, 272

- divisiones de las enseñanzas 105, 106, 108, 109, 111, 113, 114, 116, 117, 119, 199, 202
- Dogen 7, 8, 10, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 117, 120, 121, 123, 135, 136, 137, 138, 141, 150, 151, 153, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 186, 187, 188, 189, 191, 200, 201, 202, 203, 246, 262, 263, 264, 265, 266, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 287, 289, 290, 291, 293, 306, 308, 309, 310, 311, 320, 321, 325, 331, 332, 333, 342, 343, 344, 345, 353, 354, 355, 357, 368, 370, 373, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 393, 394, 397, 404, 405, 407, 411, 414, 421, 425
- Dogen de Kaigenji 246
- Dogen Risshi 414
- Dogo Enchi 263, 273, 288, 311, 320, 384, 411, 414
- Dogo (véase también Tenno Dogo) 210
- Dogozan, montaña 311
- Dokai (véase también Fuyo Dokai) 187, 273, 274, 414
- Dongshan Liangjie (véase también Tozan Ryokai) 416
- Dosho 260
- Doyo (véase también Ungo Doyo) 73, 98, 180, 181, 188, 191, 200, 263, 266, 290, 384, 416
- dragón (véase también *nāga*) 69, 156, 166, 170, 173, 221, 267, 301, 322, 348, 368, 392
- estrado del 267
- rey 368
- dragones (véase también *nāga*) 65, 212, 238, 247, 251, 309, 335, 341, 347, 403
- E**
- Ehu Zhifu (véase también Gako Chifu) 414
- Eihei, era 346
- Eiheiji 8, 13, 17
- Eiki, era 245, 272
- elementos,
cinco 129, 137, 233, 273
- cuatro 49, 53, 129, 137, 143, 204, 281, 287, 308, 363, 400
- seis 129, 137
- tres 233
- El núcleo del Dharma sobre la transmisión de la mente (véase también *Denshin-hoyo*) 189
- Emperador Amarillo (véase también *Ko-tei*, emperador) 217, 265, 406
- Enchi Daian 71, 171, 264, 273, 414
- Engo Kokugon 99, 121, 122, 189, 332, 370, 371, 411, 414, 424
- Engozenjigoroku* 332, 371, 411, 424
- Enkan, distrito 52
- Enkan Saian 70, 265, 268, 414
- Eno (véase también *Daikan Eno*) 64, 66, 67, 68, 95, 96, 98, 99, 100, 120, 136, 139, 170, 189, 191, 201, 202, 254, 263, 266, 267, 268, 271, 273, 274, 288, 306, 307, 322, 355, 367, 369, 384, 404, 413, 424
- Escritos de la dinastía Shin (véase también *Shinsho*) 270
- Esho (véase también *Rinzai Gigen*) 131, 143, 150, 267
- Esshu 169, 305
- estadios
cuatro de los *śrāvakas* 331
cuatro de *zazen* 172
diez sagrados 41, 83, 84, 87, 125, 185, 313, 348, 391
tres, hábiles 41, 83, 84, 87, 125, 185, 313, 348
- estudiante laico 73, 310
- estupa(s) 101, 124, 215, 243, 245, 307, 405, 424
- Etsu, distrito 149, 254
- F**
- Fayan Wenyi (véase también *Hogen Bun'eki*) 414
- filosofía occidental 23
- Flor del Dharma (véase también *Sutra del Loto*) 100, 101, 283, 301, 302, 386, 422, 423
- Flor del Loto (véase también *Sutra del Loto*) 80, 282, 302, 422

Índice temático

- flor media [de la civilización] (véase también tierras medias; China) 269
 Formosa, estrecho de 272
 Foyin Liaoyuan (véase también Butsuin Ryogen) 413
 Fozhao Deguang (véase también Bussho Tokko) 413
 Fue (véase también Sekiso Keisho) 273
 Fujian, provincia 272, 275
 Fukanzazengi 8, 10, 11, 13, 97, 98, 100, 138, 150, 172, 200, 263, 266, 272, 273, 306, 354, 425
 Fuketsu Ensho 171
 Fuke (véase también Chinshu Fuke) 69, 173, 291
 Fukui, prefectura de 17, 152, 174, 310
 Fukushu Gozubi 274
 Fukushu, provincia 272
 Furong Daokai (véase también Fuyo Dokai) 414
 Furong Lingxun (véase también Fuyo Reikun) 414
 Futsu, era 235, 268, 270, 346, 353
 Fuyo Dokai (véase también Dokai; Josho) 187, 273, 274, 414
 Fuyo Reikun (véase también Reikun) 272, 414
 Fuyozan, montaña 246, 249, 253
 Fuzan Hoen 309
 Fuzhou
 ciudad de 356
 provincia de 356
- G**
- Gako Chifu 356, 414
 Gakudoyojinshu 13, 96, 425
 gandharva(s) 301, 309, 322
 Gaṅgā (véase también Ganges) 368
 Ganges, río (véase también cuatro grandes ríos) 116, 122, 237, 238, 278, 368
 Ganto Zenkatsu 187, 287, 414
 Gaoan Daiyu (véase también Koan Daiyu) 415
 gaṛuḍa(s) 301, 309, 322
 gāthā (véase también doce divisiones de las enseñanzas) 112, 114
 Gautama (véase también Buddha; Śākyamuni) 23, 24, 25, 75, 102, 203, 293, 309, 325
 Gendaigo-yaku-shobogenzo 17, 21, 425
 Gensha Shibi 98, 99, 117, 121, 272, 307, 356, 414
 Gensho (véase también Sozan Honjaku) 188, 290
 Gentai (véase también Nangaku Gentai) 273, 415
 gente laica 49, 260
 Geyāśata 194, 195, 201
 geya (véase doce divisiones de las enseñanzas) 111, 112, 114
 Gichu (véase también Sanpei Gichu) 264, 415
 Gison (véase también Seppo Gison) 99, 117, 121, 186, 187, 227, 246, 264, 266, 268, 272, 307, 322, 342, 354, 355, 394, 405, 415
 Gohon (véase también Tozan Ryokai) 136, 178, 186, 210, 263
 Gohyaku-deshi-juki («Confirmación de quinientos discípulos») 307, 308
 Gokyu, palacio 217
 Goshoji 213, 215
 Goso Hoen (véase también Hoen) 216, 265, 332, 371, 414
 Goso, montaña (véase también Gosozan) 215
 Gosozan (véase también Goso, montaña) 265
 Gotoegen 137, 291, 309, 322, 368, 369, 383, 423
 Gotoroku 172, 423
 Gozu Hoyu (véase también Hoyu) 189, 414
 Gozusan 184, 189
 Gran
 Función 164
 Mar 283, 284, 285, 290
 Montaña Isan (véase también Daiizan) 135
 Propósito 182, 183, 223
 Santo (véase también Buddha) 364
 Vehículo (véase también Mahayana) 114, 115, 117
 Gṛdhrakūṭa (véase también pico del Buitre) 331

- Guangzhou (*véase también* Koshu, distrito) 268, 353
- Guanxi Zhixian (*véase también* Kankei Shikan) 414
- Guishan Lingyou (*véase también* Isan Reiyu) 414
- Gutei 265, 414
- Gyo, emperador 217, 265, 269
- Gyojaku (*véase también* Banzan Hoshaku) 188
- Gyosho (*véase también* Kozei Shitetsu) 43, 68
- H**
- hábil(es), medio(s) 42, 96, 98, 178, 183, 186, 202, 221, 307, 385, 386, 404
- Hai, primer ministro 224, 267
- Hakuun Shutan 265
- Han
del Este, dinastía (*véase también* Han Posterior, dinastía) 353
dinastía (*véase también* Han Posterior, dinastía) 34, 269, 347
Posterior, dinastía 271, 353
- Hangyo Kozen 17
- Hangzhou Duofu (*véase también* Koshu Tafuku) 415
- Haryo Kokan 117, 414
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 11, 23
- Hei, monje encargado 260
- Hekiganroku (*véase también* Crónicas del Acantilado Azul) 99, 138, 171, 320, 332, 371, 423
- Hentan Gyoryo 273, 414
- Himalayas (*véase también* Montañas Nevadas) 135, 420
- Hinayana (*véase también* Pequeño Vehículo) 91, 106, 117, 138, 200, 325, 331, 422
- Historia de las Tierras del Oeste (*véase también* Saiikiki) 200
- Hitei 101
- Hiyu («Una parábola») 119, 287, 382
- Hoben («Los medios hábiles») 96, 98, 120, 121, 186, 189, 202, 307, 309, 331, 385, 404
- Hochi (*véase también* Kegoan Kyujo) 150
- Hoen (*véase también* Goso Hoen) 216, 265, 309, 332, 371, 414
- Hofuku Juten 186, 355, 356, 414
- Hogen Bun'eki 172, 173, 186, 271, 414
- Hogen, secta 271
- Hogyo, era 13, 51, 425
- Hojo (*véase también* Daibai Hojo) 215, 265, 273, 291, 413
- Hojo (*véase también* Koboku Hojo) 172, 187, 415
- Hoju 341
- Hokkekyo (*véase también* Sutra del Loto) 202, 422, 425
- Hoku Ryo 201
- hombre(s) laico(s) 309, 348, 385
- Hongzhi Zhengjue (*véase también* Wanshi Shogaku) 416
- Honrado por el Mundo, Tathāgata (*véase también* Buddha; Tathāgata) 32, 79, 303, 349
- Hopeh, provincia 65, 264
- Horinji 366
- Hosshi («Un profesor del Dharma») 309
- Hosshoji 195
- Hotei (*véase también* Chinshu Fuke) 96, 173
- Houn 136, 307, 414
- Hoyu, (*véase también* Dharmagupta) 271
- Hoyu (*véase también* Gozu Hoyu) 414
- hrdaya 358, 367
- Huangbo Xiyun (*véase también* Obaku Kiun) 415
- Huang, cuenca del 268
- Huangdi (*véase también* Kotei, emperador) 265
- Hueso del Elefante, montaña del (*véase también* Zokotsuzan) 272
- Hunan, provincia 186, 187, 268, 353
- Hyakujo Ekai 70, 71, 135, 138, 189, 190, 263, 264, 266, 267, 268, 272, 273, 320, 322, 331, 332, 370, 414, 424
- Hyakujo, monte 332
- Hyakujozan (*véase también* Hyakujo, monte) 55, 135, 210, 329
- I**
- icchantika(s) 179, 188, 358, 367

Índice temático

- Imagen Propicia, templo (véase también Zuizo-in) 334, 341
 India (véase también Cielos del Oeste) 64
 Indra (véase también Śakra-devānām-indra) 131, 138
 infierno 179, 180, 255, 329, 332, 354, 361
 incesante 329
 inframundo 237, 425
 ino (véase también seis oficiales principales de un templo) 341, 418
 Instrucciones para el cocinero (véase también *Tenzokyokun*) 13, 187, 425
 In, tierra de 270
 I-on-no (véase también Rey de Voz Majestuosa) 370
 Isan, montaña 171, 211, 247, 248, 249
 Isan Reiyu 67, 70, 71, 72, 135, 151, 264, 266, 267, 272, 414
 Iso, emperador 368
 Issochiku (véase también Matorral de Bambú) 291
 Ísvara 322
itivyrtaka (véase también doce divisiones de las enseñanzas) 113, 114
 Izumo-no-kun (véase también Unshu) 411
- J**
- Jaku (véase también Kyozan Ejaku) 124, 125
 Jambudvīpa (véase también cuatro continentes) 80, 97, 271, 371
Japanese Character Dictionary 262, 426
Japanese-English Buddhist Dictionary 367, 426
 Japón 7, 8, 10, 70, 80, 118, 119, 150, 216, 233, 262, 269, 274, 275, 332, 333, 369, 394, 406
jātaka (véase también doce visiones de las enseñanzas) 113, 114
 Jeta, príncipe 274
 Jetavana, parque 253
 Jiangxi, provincia 170, 186, 272, 274, 332
 Jianzhi Sengcan (véase también Kanchi Sosan) 414
 Jiaofan Huihong (véase también Kakuhan Eko) 414
 Jiku-horan 346, 353
 Jiku, oficial del gobierno 60
 Jin del Oeste, dinastía 271
 Jingqing Daofu (véase también Kyosei Dofu) 415
 Jingzhao Mihu (véase también Keicho Beiyu) 414
 Jin Posterior, dinastía 265
 Jinshu 274
 Jizo-in, templo 352
 Jofugyo-bosatsu («El Bodhisattva Nunca Despreciar»), capítulo 370
 Join Koboku (véase también Hojo; Koboku Hojo) 179
 Jo («Introducción»), capítulo 331, 353, 404
 Jokan, era 244, 272, 425
 Jokei 51
 Josho (véase también Fuyo Dokai) 249
 Joshu
 ciudad de 212
 distrito de 40
 Joshu Jushin 67, 71, 72, 171, 264, 273, 291, 333, 341, 368, 394, 414, 424
Jososeiryoroku 382
 Jotai 271
 Joyo, distrito de 213
Jujikyoron 269
Juji («Los diez estados»), capítulo 290
Jujiron 200
 Juppoken, condado de 253
 Juzhi (véase también Gutei) 414
- K**
- Kaigenji 246, 253
 Kai (véase también Tozan Ryokai) 128, 136
 Kajo, era 254, 258
 Kakuhan Eko (véase también Sekimon) 269, 414
kalpa(s) 62, 77, 98, 104, 127, 129, 178, 194, 216, 220, 221, 222, 241, 282, 308, 328, 330, 332, 364, 369, 370, 379, 380, 381, 384, 400
asamkheya 129, 364, 370
 de la disolución 216
 de la vacuidad 332, 381
 de depresión 241
 grandes 308, 364

- Kamakura 8, 411
 Kānadeva 45, 47, 48, 49, 69
 Kanan, distrito de 270
Kanbutsuzanmaikyo 138
 Kanchi Sosan 96, 189, 271, 274, 414, 424
 Kanchu (véase también Daiji Kanchu) 219, 220, 266, 413
 Kangen, era 149
 Kanjizai-bosatsu 320
 Kanjizai («Libre de reflejo») 320
 Kankei Shikan 267, 369, 414
 Kannondori-in-koshohorinji 149
 Kannondori-in, templo 340
 Kannondorikoshohorinji 8, 63, 94, 134, 185, 199, 261, 286, 305, 330, 352, 392, 403
 Kannon-in, templo 211, 212, 334
 Kannon (véase también Avalokiteśvara; Contemplador de los Sonidos) 68, 211, 212, 288, 289, 307, 311, 312, 314, 318, 319, 320, 322, 323, 334, 344, 367, 370, 384, 411
 Kanshu, distrito de 253
 Kantsu, era 272
 Kan Yu Bunko 354
 Kanzeon-bosatsu-fumon «La puerta universal del Bodhisattva Contemplador de los Sonidos del Mundo», capítulo 68, 287, 320, 321, 323
 Kanzeon (véase también Avalokiteśvara; Contemplador de los Sonidos del Mundo) 320
 Kapimāla 65
 karma 44, 72, 83, 235, 329, 341
 kármica 32, 33, 59, 72, 162, 236, 358
kaśāya (véase también manto) 119, 124, 256, 275
 Kassan 341
 Kassan, montaña 328
 Kāśyapa 42, 82
 Kāśyapa-Mātāṅga 353
Kataifutoroku 163, 172, 188, 423
 Kātyāyanīputra 73
 Kegoñji 144
 Kegoñ Kyujo (véase también Hochi) 150, 414
 Kegoñ, secta 273
 Keicho 144
 Keicho Beiyu 151, 414
 Keiso, emperador 225, 267, 348, 354
Keitokudentoroku 64, 66, 67, 68, 71, 73, 117, 118, 120, 135, 136, 150, 163, 170, 171, 172, 174, 188, 189, 200, 201, 264, 266, 272, 274, 288, 289, 291, 307, 322, 341, 344, 353, 355, 356, 368, 383, 384, 404, 423, 425
 Keitoku, era 172, 423
 Keitokuji 172, 173, 218
 Kei (véase también Jokei) 51
 Keiyo (véase también Cinco Picos) 67
Kengukyo 271, 422
 Ken-hoto («Visión de la estupa preciosa»), capítulo 101
Kenkyusha's New Japanese-English Dictionary 99, 426
kensho 10
 Kenso, emperador 225, 267, 346, 348, 354
kin'nara(s) 301, 309, 322
 Kinryo, ciudad de 229
 Kinzan Kokuitsu 189
 Kinzan, montaña 256, 275
 Kioto 7, 8, 63, 122, 332, 344, 386, 411, 425
 Kippoji (Kippo, templo) 305
 Kisen (véase también Sekito Kisen) 73, 98, 101, 118, 119, 136, 170, 186, 187, 189, 191, 202, 271, 307, 384, 415, 424
 Kishu 101
 Kishu, distrito de 37
 Kiso Chijo 272
 Kiso, emperador 332
koane(s) 10, 13, 333, 336, 353
 Koan Daigu (véase también Daigu) 267, 415
 Koboku Hojo 172, 187, 415
 Kobu, emperador 346, 353
 Ko Bussho (véase también Bussho Tokko) 256, 257
 Kodo, peñón 217
 Kodo (véase también Yakusan Igen) 153
 Kohaku (véase también Barón Blanco) 99, 102
 Kokaku (véase también Ungo Doyo) 180, 188, 200, 210, 263, 266
 Kokoku (véase también Baronesa Negra) 99, 102

Índice temático

- Kokushi (véase también Maestro Nacional) 268
- Komyo, emperador (véase también Kenso, emperador) 346
- Konan 345
- Konkomyokyo 201, 271, 422
- Kori, templo zen 51
- Kosei 217, 265
- Kosei, provincia (véase también Jiangxi, provincia) 170
- Koshi 234
- Koshingi 263, 424
- Koshohorinji 169
- Kosho Manjuji 275
- Kosho
templo 116
distrito (véase también Guangzhou) 226, 229
- Koshu Tafuku (véase también Tafuku) 291, 415
- Koso, emperador 245, 272, 332
- Kosonshukugoroku 71, 150, 341, 342, 343, 370, 394, 423
- Koso (véase también Chimon Koso) 413
- Kotei, emperador (véase también Emperador Amarillo) 265
- Ko (véase también Daiko) 51
- Kozan Hojo 271, 415
- Kozei, distrito 214, 253, 265
- Kozei Shitetsu (véase también Gyosho) 68
- Kozei (véase también Baso Doitsu) 127, 136, 156, 161, 209, 210
- Kozu 230, 269
- Kumārajīva 308
- Ku-o (véase también Rey de la Vacuidad) 332
- Kyogen Chikan (véase también Chikan) 135, 173, 266, 267, 270, 404, 406, 415
- Kyogenfu 213
- Kyogenji, templo 223
- Kyogen, templo 223
- Kyorin Choon 189
- Kyosei Dofu 264, 288, 415
- Kyosei, templo 211
- Kyoshin (véase también Unmon Bun'en) 349, 354, 401
- Kyo Sonja (véase también Lado Santo) 207
- Kyozan Ejaku 71, 72, 135, 151, 273, 331, 415
- Kyujo (véase también Kegon Kyujo) 144, 150, 414
- ### L
- Lado Santo (véase también Pārśva) 207, 208, 209
- Lago de la Liberación del Calor 359
- laica 8, 49, 260
- laico 73, 100, 127, 136, 307, 310, 348, 414
- laico Houn (véase también Houn) 127, 136, 307
- laico Pang 414
- Laozi 254, 274, 424
- Ley (véase también Dharma) 239
- Li 54, 172, 294
- Liang del Norte, dinastía 201
- Liang, dinastía (véase también Liang del Norte, dinastía) 201, 229, 231, 232, 268, 346, 353
- Libre de Reflejo (véase también Avalokitesvara; Kanjizai) 312, 318, 320
- linaje(s)
de Baso 52
del Maestro Chimon 189
del Maestro Dogen 174, 187, 188, 189, 263, 266, 271, 273
del Maestro Rinzai 99
de Tozan 191
- Linji Yixuan (véase también Rinzai Gigen) 415
- Liu Song, dinastía (véase también Song, dinastía) 269
- Longya Judun (véase también Ryuge Kodon) 415
- Luohan Guichen (véase también Rakan Keichin) 415
- Luoyang (véase también Rakuyo) 268, 269, 270
- Lushan (véase también Ryozan, montaña) 268
- Luz Universal 307

M

- Maestro Nacional 52, 53, 226, 267, 268, 362, 369
 Daisho (véase también Nan`yo Echu) 267, 362, 369
 Saian (véase también Enkan Saian) 52
- mago de los cinco poderes 129, 130
- Magu Baoche (véase también Mayoku Hotetsu) 415
- Mahākāśyapa 47, 69, 70, 104, 106, 107, 201, 206, 207, 262, 268, 271, 272, 296, 307, 309, 367
- Mahāparinirvāna-sūtra 64, 65, 188, 421
- Mahāprajñāpāramitā-śāstra 119, 120
- Mahāratha (véase también Makaradei) 271
- mahāsattvas 301
- Mahāvairocana-sūtra 383
- Mahayana (véase también Gran Vehículo) 91, 106, 117, 138, 200, 325, 422, 423
- Maheśvara 322
- mahoraga(s) 301, 309, 322
- Maitreya 98, 303, 304, 305, 310, 422
- Majjhima-nikāya 66, 421
- Makaradei 271
- Makasatta 271
- Makashikan 95, 331, 367, 423
- mandarín 73, 218
- Manjuśrī (véase también Monju) 287
- mantos (véase también kaśāya) 52, 206, 216, 398
- manto (véase también kaśāya) 32, 165, 198, 206, 207, 209, 216, 254, 256, 262, 294, 298, 358
 saṃghāṭī 206
 transmisión del 165, 198, 209, 358
- Marx, Karl 23
- Matorral de Bambú (véase también Koshu Tafuku) 285, 291
- Maudgalyāyana 124, 135, 273
- Mayoku Hotetsu 322, 415
- Mazu Daoyi (véase también Baso Doitsu) 413
- medio hábil 42, 178, 183, 221, 386
- medios hábiles 96, 98, 186, 202, 307, 385, 404
- meditación (véase también dhyāna) 10, 231, 232, 269, 385
- métodos estándar de zazen (véase también zazenji) 162, 163
- Minshu, distrito 258, 260, 275
- mística 133, 135, 136, 137
- Mizoukyo 120
- Monier Monier-Williams, sir 417
- monja(s) (véase también bhikṣuṇī) 218, 265, 275, 309, 385
- monjes (véase también bhikṣu) 49, 51, 52, 87, 136, 151, 162, 172, 195, 196, 201, 207, 210, 212, 215, 216, 217, 224, 229, 236, 239, 245, 246, 249, 250, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 268, 269, 273, 275, 309, 310, 332, 335, 336, 341, 342, 350, 351, 352, 355, 356, 363, 364, 398, 418, 423
- de mantos remendados 52
- sala de los 87, 212, 215, 216, 256, 273, 335, 341, 350, 351, 352, 355, 356, 364
- monje (véase también bhikṣu) 7, 10, 17, 19, 20, 32, 38, 57, 58, 59, 67, 68, 70, 72, 96, 107, 108, 124, 136, 137, 138, 144, 146, 147, 153, 154, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 182, 189, 196, 206, 207, 210, 214, 215, 216, 218, 223, 226, 250, 251, 252, 256, 259, 260, 264, 266, 268, 269, 272, 273, 274, 283, 285, 287, 289, 291, 305, 310, 322, 329, 331, 332, 333, 336, 337, 338, 342, 343, 353, 362, 368, 369, 383, 390, 391, 401
- de la montaña 250, 251, 252, 259
- encargado 38, 210, 251, 260, 274, 305, 391
- nombre de 136, 144, 179
- principal 172, 226, 268
- Monju (véase también Manjuśrī) 65
- Montaña del Patriarca Caballo (véase también Basozan, montaña) 274
- Montaña del Quinto Patriarca (véase también Goso; Gosozan) 265
- Montaña Este 38
- Montañas Nevadas (véase también Hima-layas) 124, 135, 147
- Mujaku 65, 425
- mujeres laicas (véase también upāsikā) 309, 385
- Muju (véase también Ungan Donjo) 175, 186, 320
- mundano 230

Índice temático

- mundo(s)
 budista 239
 celestial 233
 común 374
 de la agregación 47, 49
 del deseo 98
 del Dharma 81, 83, 90, 126, 127, 163, 192, 360, 361, 400
 de los agregados 47, 112
 de los seres humanos 218, 386
 del polvo 36, 246
 exterior 204, 303
 físico 137
 humano 43, 44, 48, 56, 82, 83, 84, 328
 literario 290
 material 97, 100
 mental 137
 objetivo 280, 281
 recipiente 166, 174
 sahā 380
 búdicos 326
 cinco 349, 354
 secular 158, 239
 grandes miles de 48, 80
 seis 162, 349, 354
 tres 280, 287
 tres mil 359
 sustancial 33
 triple 85, 86, 106, 143, 208, 218, 234, 358, 360
 Musai (*véase también* Sekito Kisen) 182, 189
mushotoku 10
 Muzhou Daoming (*véase también* Bokushu Domyo) 413
Myohorengekyo (*véase también* Sutra del Loto) 97, 173, 422
 Myo-shogun-o-honji («La historia del Rey Resplandeciente»), capítulo 136
- N**
- nacimiento (*véase también* no-nacimiento; renacimiento) 80, 81, 83, 86, 93, 97, 109, 110, 150, 303, 310, 359, 417, 418
 cuatro clases de 81, 83
 Nāgārjuna 12, 46, 47, 48, 49, 51, 68, 69
nāga(s) (*véase también* dragón) 69, 301, 309, 322
 Nangaku Ejo 64, 66, 95, 96, 118, 120, 136, 139, 170, 187, 190, 202, 262, 263, 266, 271, 274, 306, 343, 354, 367, 404, 415
 Nangaku Gentai (*véase también* Gentai) 273, 415
 Nangakuzan 198
 Nanko 332
 Nanquan Puyuan (*véase también* Nansen Fugan) 415
 Nansen Fugan 64, 71, 72, 73, 99, 100, 264, 265, 341, 353, 394, 415
 Nansen («Primavera del Sur») 341
 Nantai, río 245
 Nanyang Huizhong (*véase también* Nan'yo Echu) 415
 Nan'yo Echu 99, 267, 369, 415
 Nanyue Huairang (*véase también* Nangaku Ejo) 415
 Nanyue Xuantai (*véase también* Nangaku Gentai) 415
 naturaleza búdica 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 81, 109, 137, 179, 188, 285, 290, 293, 306, 337, 338, 339, 343, 344
Neijing 405
 Neiso, emperador 274, 275
nidāna (*véase también* doce divisiones de las enseñanzas) 112
 Ningbo 173
 Ninji, era 169
 nirvana
 definitivo (*véase también* *parinirvāna*, *pāramitā*) 328
 supremo y gran 281, 288
 sutil mente del 184, 259, 296, 326, 337, 351
 Nishijima, Gudo Wafu 17, 23, 25
 Niutou Fayong (*véase también* Gozu Hoyu) 414
 no-budismo 47
 no-budista(s) 33, 36, 43, 44, 52, 55, 62, 75, 84, 87, 88, 125, 128, 132, 200, 206, 255, 288, 326, 339, 357, 362, 363, 402
 no-nacimiento 81, 97, 110, 303, 310

novicio (*véase también śrāmaṇera*) 334, 341

Nyojooshogoroku 382, 405, 424

Nyorai-jinriki («El poder místico del Tathāgata»), capítulo 135

Nyorai-juryo («La vida del Tathāgata»), capítulo 95, 96, 97

O

Obaizan 40, 198

Obaku Kiun 71, 137, 150, 189, 267, 306, 322, 415

ochenta signos, características (*véase también* treinta y dos características, signos) 138

ocho

correctos caminos 405

grupos 301

mares 129, 137, 290

octavo patriarca (*véase también* Fuyo Dokai) 206

O Hakusho 218

O Kokyo 265

órganos de los sentidos 179, 180

P

Pali, sutras del Canon 65

Pangyun (el laico Pang) (*véase también* Houn) 414

Panshan Baoji (*véase también* Banzan Hoshaku) 413

paraíso (*véase también* Tierra Pura) 419

pāramitā(s) 37, 65, 110, 111, 119

dāna- 110

dhyāna- 110

kṣānti- 110

parinirvāṇa 44, 104, 109, 110

prajñā- 110

śīla- 110

seis 65, 110, 119

vīrya- 110

Pārśva (*véase también* Lado Santo) 207 patriarca(s)

ancestral 194, 249

Budista (*véase también* Buddha; Bodhidharma) 41, 142

cuadragésimo quinto (*véase también* Fuyo Dokai) 187, 273

cuarto (*véase también* Upagupta) 37, 38, 39, 40, 42, 66, 184, 189, 243, 244, 245, 271

décimo cuarto (*véase también* Nāgārjuna) 44

décimo octavo (*véase también* Geyāśata) 187, 273

décimo quinto (*véase también* Kāṇadeva) 69

décimo segundo (*véase también* Aśvaghōṣa) 36

décimo séptimo (*véase también* Saṃghanandi) 194

décimo tercer (*véase también* Kapimala) 36

décimo (*véase también* Pārśva) 207

fundador 60, 175, 177, 178, 180, 181, 220, 253, 269

Primer (*véase también* Mahākāśyapa) 201, 228, 229, 230, 234, 236, 241, 243, 268, 354

quincuagésimo (*véase también* Tendo Nyoyo) 274

ancestrales 107, 159, 184, 253

budistas 24, 32, 33, 37, 49, 59, 61, 78, 82, 103, 104, 105, 107, 108, 113, 114, 116, 124, 125, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 155, 162, 163, 164, 169, 173, 176, 178, 184, 203, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 238, 242, 244, 248, 254, 255, 257, 260, 261, 269, 280, 281, 284, 293, 295, 297, 298, 317, 318, 329, 338, 346, 347, 348, 351, 358, 373, 374, 377, 381, 382, 387, 388, 390, 399, 403

orden de los 374

órdenes de los 127, 348

veintiocho 355

venerables 71, 223, 423

veteranos 167

trigésimo noveno (*véase también* Ungo Doyo) 188, 263, 266

trigésimo octavo (*véase también* Tozan Ryokai) 175, 176, 266

trigésimo primer (*véase también* Daii Doshin) 244, 271

trigésimo quinto (*véase también* Sekito Kisen) 189

Índice temático

- trigésimo segundo (*véase también* Daiman Konin) 254
 trigésimo séptimo (*véase también* Ungan Donjo) 124, 188, 263, 333
 trigésimo tercer (*véase también* Daikan Eno) 195, 201
 venerable 52, 246
 vigésimo octavo (*véase también* Bodhidharma) 268
 vigésimo primer (*véase también* Vasubandhu) 200
 vigésimo séptimo (*véase también* Prajñānāra) 96, 268
 Paz y Felicidad (*véase también* Sukhāvātī) 84, 85, 98
 Pequeño Vehículo (*véase también* Hinayana) 117, 125, 128, 138, 155
 Plotino 11
 poder(es)
 de aprender en la práctica 61, 80, 90, 91, 125, 142, 154, 157, 159, 160, 169, 177, 180, 183, 185, 204, 208, 213, 243, 244, 253, 313, 316, 327, 328, 347, 398
 de conocer las mentes de otros 135
 de conocer las vidas pasadas 135
 de detener el exceso 135, 136
 de la restricción 42, 68, 79
 de la transmutación mística 135
 de la visión sobrenatural 135
 del *bodhi* 248
 del oído sobrenatural 135
 cinco 126, 129, 130, 136, 405, 419
 místicos 32, 37, 65, 123, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 208, 273, 326, 331, 391
 místicos, seis 37, 65, 126, 132, 133, 135, 136, 208
 místico 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 346, 409
 práctica(s)
 budista 8, 10, 49, 264, 269, 274, 406
 de *dhyāna* 232
 de los doce *dhāras* 206
 devocional 81
 de zazen 8, 10, 12, 13, 71, 269, 272, 306
 dura 246
 lugar de la 88, 89, 247, 248
 mantenimiento de la 228, 242, 243, 245, 247
 original 77, 110, 295
 por igual 56, 71
 ascéticas 262
 budistas 95
 y-experiencia 10, 77, 78, 95, 136, 139, 178, 183, 282, 288, 295, 331, 348, 354, 357
 Prajñānāra 96, 228, 268
prajñā (*véase también* sabiduría) 17, 48, 110, 111, 119, 235, 236, 329
 Prasenajit, rey 274
pratyekabuddha(s) 110, 207, 301, 322, 327, 331, 404
 preceptos (*véase también* preceptos) 65, 112, 119, 203, 205, 207, 224, 230, 242, 246, 255, 262, 263, 269, 341, 362, 370, 386
 diez puros 386
 ocho 362, 370
 profesor de los 230, 246, 269
 Primer Patriarca (*véase también* Bodhidharma) 201, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 241, 243, 268, 354
 puerta(s)
 del Dharma 98
 del Dragón 166, 173
 del Dharma 108
 tres 87, 350, 351
 universal 68, 287, 320, 321, 323
 U (*véase también* Puerta del Dragón) 173
 Puros criterios antiguos 263, 424
 Pūrvavideha (*véase también* cuatro continentes) 97, 419
Q
 Qi del Sur, dinastía 269
 Qīngyuan Xīngsī (*véase también* Seigen Gyoshi) 415
 Quinto Patriarca (*véase también* Daiman Konin) 37, 38, 39, 40, 41, 42, 66, 68, 202, 243, 265, 267, 274
R
 Rāhulabhadra 201

- Raian Kochu 172
 Rājagṛha 331
 Rakan Keichin (*véase también* Shino) 356, 415
rākṣasa 271
 Raku, río 239, 270
 Rakuyo (*véase también* Luoyang) 230, 240, 270
 Razan Dokan 287
 Reikun (*véase también* Fuyo Reikun) 246, 272, 414
 Reinos Combatientes, periodo de los 265
 Reiu Shigon 71, 355, 386
 Relatos de Sei, parte dos (*véase también* *Zokuseikaiki*) 270
 reliquias (*véase también* *śārita*) 70, 348
 renacimiento (*véase también* nacimiento) 418
Rentoeyo 70, 71, 72, 73, 151, 188, 202, 383, 394, 423
 Rey
 de la Medicina (*véase también* Yakuo) 301, 302
 de la Vacuidad (*véase también* Ku-) 332
 del Dharma (*véase también* Buddha) 201
 de Voz Majestuosa 363, 370
 Ringa (*véase también* Cinco Picos) 67
Rinkanroku (*véase también* *Sekimon-rinkanroku*) 231, 423
 Rinzai Gigen (*véase también* Esho) 137, 138, 150, 267, 306, 322, 415, 424
 Rinzai-in, templo 143, 223
 Rinzai, secta 10, 211, 271, 353
Rinzaizenjigoroku 138, 267, 306, 424
 Rokuharamitsuji 410
Rokusodaishihobodangyo 68, 424
 Roya Ekaku 354
 Rozan, montaña 287
 rugido de león 32
 Ryokai (*véase también* Tozan Ryokai) 73, 136, 139, 150, 174, 186, 187, 200, 263, 266, 268, 290, 320, 416, 424
 Ryozan, montaña 225
 Ryuge Kodon 275, 415
 Ryuju (*véase también* Nāgārjuna) 44, 69
 Ryumon, montaña 240
 Ryumon (*véase también* Puerta del Dragón; Puerta U; Umon) 173
 Ryumo (*véase también* Nāgārjuna) 44, 69
 Ryu Sakka 70
 Ryusatsuji 264
 Ryusho (*véase también* Nāgārjuna) 44, 69
 Ryutan Soshin 267
Ryuzanoku 171
 Ryuzan (*véase también* Tanshu Ryuzan) 171, 250, 273, 415
- S**
- sabiduría (*véase también* Prajñā)
 búdica 380
 del Buddha 121, 392
 de los buddhas 379
 impecable 35
 imperfecta 35
 inferior 215
 más alta 55
 pura 230
 sin obstáculos 55
sahā, mundo 380
 Saian (*véase también* Enkan Saian) 70, 265, 268, 414
Saikiiki 200, 201
saindhava 179, 180, 188
 Śakra-devānām-indra (*véase también* Indra; Śakra) 383
 Śakra (*véase también* Śakra-devānām-indra) 120, 322, 383
sakṛdāgāmin 331
 Śākyamuni 31, 32, 42, 53, 82, 92, 104, 105, 106, 107, 114, 124, 154, 191, 205, 206, 231, 234, 262, 271, 296, 297, 298, 301, 302, 307, 310, 318, 327, 328, 333, 346, 379, 380, 423
 Śākya (*véase también* Śākyamuni) 130
 sala
 de la luminosidad 217, 265
 del Buddha 87, 224, 226, 341, 350, 351, 363, 364
 del Dharma 167, 216, 224, 256, 258, 345, 350, 355
samādhi(s) 17, 24, 37, 39, 47, 48, 69, 120, 136, 195, 277, 278, 279, 282, 286, 287, 318, 364, 370, 392

Índice temático

- saṃbhogakāya* (véase también recompensado, cuerpo) 95, 419
- saṃbodhi* 202, 207, 398
- Samghanandi* 191, 194, 201, 266
- samyaksaṃbodhi* 44, 110, 113, 301, 302, 303, 304, 327, 328, 377, 384
- Sandokai* 101, 136, 424
- sangha* 65
- Sangha (véase también Buddha, Dharma y Sangha) 23, 54, 226, 422
- Sanpei Gichu (véase también Gichu) 264, 415
- Sanpeizan, montaña 211
- Sanping Yizhong (véase también Sanpei Gichu) 415
- Sanpo-an 263
- Sanpo, montaña 210, 263
- Sanron, secta 118
- sánscrito 10, 15, 18, 19, 44, 65, 67, 68, 69, 72, 95, 97, 98, 100, 118, 119, 120, 135, 137, 138, 150, 186, 188, 262, 263, 264, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 277, 288, 306, 308, 309, 311, 320, 323, 331, 332, 341, 353, 367, 368, 370, 404, 405, 406, 417, 418, 419, 420
- Sanskrit-English Dictionary* 417, 426
- Śāriputra 121, 124, 135, 273
- śāstra* (véase también reliquia) 51, 70
- sarvajñā* 129, 137
- Sarvāstivāda, escuela 422
- Segundo Patriarca (véase también Taiso Eka) 239, 241, 242, 243, 246, 252, 274, 346
- Seigen Gyoshi 118, 136, 189, 202, 271, 307, 415
- seis
- elementos (véase también elemento(s), seis) 129, 137
 - maestros ancestrales 255, 378, 384
 - mundos 162, 349, 354
 - oficiales principales de un templo 341, 356
 - pāramitās* (véase también *pāramitā(s)*, seis) 65, 110, 119
 - patriarcas 274, 299, 355, 384
 - poderes (véase también poder(es), seis, místicos) 37, 65, 123, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 208
- Seizan, montaña 37
- Sekimon, distrito de 269
- Sekimonrinkanroku* (véase también *Rinkanroku*) 269, 423
- Sekimon (véase también Kakuhan Eko) 231
- Sekiso Keisho 64, 67, 96, 273, 415
- Sekiso Soen 265
- Sekito Kisen (véase también Musai) 73, 98, 101, 118, 136, 170, 186, 187, 189, 191, 202, 271, 307, 384, 415, 424
- Sekitoosan-no-uta* 73, 98, 424
- sello de la mente 155, 170, 171, 209, 283, 290
- Senika 33
- Senso, emperador 71, 225, 226, 267, 268, 354
- Sensu Tokujo 289, 384
- sentidos 18, 24, 110, 132, 133, 165, 180, 306, 382, 419
- Seppo Gison (véase también Gison) 99, 117, 121, 186, 187, 246, 264, 266, 268, 272, 307, 322, 342, 354, 355, 394, 405, 415
- Seppo, monte 272, 356, 394
- Seppozan (véase también Seppo, monte) 87, 227
- Setcho Chikan 274, 415
- Setcho Juken 99, 189, 332, 384, 415, 423, 424
- Setchomyokakuzenjigoroku* 384, 424
- Setsu, río (véase también Zhekang, provincia de) 260, 275
- Sexto Patriarca (véase también Daikan Eno) 40, 41, 42, 43, 44, 67, 68, 128, 139, 196, 197, 198, 201, 202, 209, 243, 274, 288, 296, 307, 343
- Shakkyo Ezo 72
- Sha (véase también Gensha Shibi) 245
- Shian (véase también Cinco Picos) 67
- Shibi (véase también Gensha Shibi) 98, 99, 117, 121, 245, 272, 307, 356, 414
- Shido 288
- Shie (véase también Takushu Shie) 273, 415
- shikantaza* 8, 10, 171
- Shikan (véase también Kankei Shikan) 225, 226, 267, 369, 414
- Shiki* 67, 72, 138, 270
- Shikietsuden* 270

- Shin Daichu (véase también Chosha Keishin) 353
- Shinge («Confianza y comprensión»), capítulo 138, 262, 268, 331
- Shinjinmei 96, 97, 424
- Shinji-shobogenzo 13, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 95, 96, 99, 100, 101, 135, 139, 151, 170, 173, 186, 187, 189, 202, 262, 265, 266, 267, 273, 287, 290, 291, 307, 320, 322, 331, 342, 343, 353, 355, 382, 383, 384, 386, 394, 404, 406, 425
- Shinkaku (véase también Seppo Gison) 87, 227, 268, 349, 351, 354, 355, 390, 394
- Shinkaku (véase también Yoka Genkaku) 318, 322
- Shinketsu Seiryō 174
- Shino (véase también Rakan Keichin) 352, 356
- Shinsai (véase también Joshu Jushin) 72, 211, 333, 341, 389, 394
- Shinsho 270
- Shinshoresuden 270
- Shinshu, distrito 196, 209
- Shinzan Somitsu 320
- Shishi 265, 424
- Shishi 217
- Shishuang Qingzhu (véase también Sekiso Keisho) 415
- Shishu, distrito 66
- Shitou Xiqian (véase también Sekito Kisen) 415
- Shobogenzo**
- capítulo 1 (volumen 1), «Bendowa» 18, 24, 64, 136, 262
- capítulo 2 (volumen 1), «Maka-hannya-haramitsu» 19, 65, 67, 138, 320
- capítulo 3 (volumen 1), «Genjo-koan» 150, 263, 306, 344
- capítulo 4 (volumen 1), «Ikka-no-myōju» 272
- capítulo 6 (volumen 1), «Sokushin-zetsu» 354
- capítulo 7 (volumen 1), «Senjo» 66, 95, 139, 288, 306, 354, 367
- capítulo 8 (volumen 1), «Raihai-tokuzui» 264, 272
- capítulo 9 (volumen 1), «Keisei-sanshiki» 98, 173, 275, 290, 354, 386, 404, 406
- capítulo 10 (volumen 1), «Shoakumakusa» 18, 404
- capítulo 11 (volumen 1), «Uji» 119, 287, 343
- capítulo 12 (volumen 1), «Kesa-kudoku» 119, 262
- capítulo 14 (volumen 1), «Sansuigyo» 263, 265, 290
- capítulo 15 (volumen 1), «Busso» 65, 68, 69, 73, 174
- capítulo 16 (volumen 1), «Shisho» 10, 97
- capítulo 17 (volumen 1), «Hokke-tenhokke» 68, 73, 97, 98, 99, 100, 101, 307
- capítulo 18 (volumen 1), «Shin-fukatoku» 288
- capítulo 19 (volumen 1), «Shin-fukatoku» 187
- capítulo 19 (volumen 1), «Shin-fukatoku» 187
- capítulo 20 (volumen 1), «Kokyo» 170, 171, 266, 274, 353, 384
- capítulo 21 (volumen 1), «Kankin» 98, 100
- capítulo 22, «Bussho» 96, 99, 137, 187, 202, 267, 274, 290, 306, 343, 355
- capítulo 23, «Gyobutsu-yuigi» 121, 122, 174, 332, 393, 404
- capítulo 24, «Bukkyo» 202
- capítulo 25, «Jinzu» 65, 273, 308, 369
- capítulo 27, «Zazenshin» 186, 265, 367, 393
- capítulo 28, «Butsu-kojo-no-ji» 135, 170, 368
- capítulo 29, «Inmo» 64, 96, 99, 186, 306, 343, 382, 384, 404
- capítulo 30, «Gyoji» 102, 136, 291, 306, 309, 353, 384, 394
- capítulo 32, «Juki» 119, 344
- capítulo 33, «Kannon» 68, 288, 289, 307, 344, 370, 384, 411
- capítulo 34, «Arakan» 138, 342
- capítulo 35, «Hakujushi» 186
- capítulo 36, «Komyo» 99

Índice temático

- capítulo 37, «Shinjin-gakudo» 121, 383, 411
- capítulo 38, «Muchu-setsumu» 266, 289, 343, 394
- capítulo 39, «Dotoku» 264, 266
- capítulo 40, «Gabyo» 66, 70, 309, 343
- capítulo 41, «Zenki» 371
- capítulo 42 (volumen 3), «Tsuki» 137
- capítulo 43 (volumen 3), «Kuge» 67, 96, 268
- capítulo 44 (volumen 3), «Kobusshin» 99, 342, 369, 371
- capítulo 46 (volumen 3), «Katto» 64, 72, 98, 137, 271, 288, 382, 393
- capítulo 47 (volumen 3), «Sangai-yuishin» 70
- capítulo 48 (volumen 3), «Sesshin-sesho» 68, 266
- capítulo 49 (volumen 3), «Butsudo» 271
- capítulo 50 (volumen 3), «Shoho-jisso» 331, 370, 404
- capítulo 51 (volumen 3), «Mitsugo» 96
- capítulo 54 (volumen 3), «Hossho» 68
- capítulo 55 (volumen 3), «Darani» 370
- capítulo 56 (volumen 3), «Senmen» 341
- capítulo 58 (volumen 3), «Zazengi» 275
- capítulo 60 (volumen 3), «Juppo» 99, 331, 353
- capítulo 61 (volumen 3), «Kenbutsu» 190
- capítulo 62 (volumen 3), «Hensan» 64, 66, 95, 120, 139, 266, 288, 306
- capítulo 64 (volumen 3), «Kajo» 71, 171, 264
- capítulo 65 (volumen 3), «Ryugin» 274
- capítulo 67 (volumen 3), «Soshi-sairaino-i» 342
- capítulo 68 (volumen 3), «Udonge» 70, 150, 187, 270, 271, 307, 309, 395
- capítulo 69 (volumen 3), «Hotsu-mujoshin» 135, 405
- capítulo 70 (volumen 3), «Hotsu-bodaishin» 18, 118
- capítulo 71 (volumen 3), «Nyorai-zenshin» 405
- capítulo 72 (volumen 3), «Zanmai-ozanmai» 99, 170, 263, 290
- capítulo 73 (volumen 4), «Sanjushichibon-bodai-bunpo» 310
- capítulo 74 (volumen 4), «Tenborin» 101
- capítulo 76 (volumen 4), «Dai-shugyo» 331
- capítulo 80 (volumen 4), "Tashintsu" 135
- capítulo 81 (volumen 4), «O-saku-sen-daba» 188
- capítulo 85 (volumen 4), «Shime» 171
- capítulo 87 (volumen 4), «Kuyo-shobutsu» 98, 150, 405
- capítulo 88 (volumen 4), «Kie-sanbo» 120
- capítulo 89 (volumen 4), "Shinjin-inga" 417, 419, 420
- capítulo 90 (volumen 4), «Shikenbiku» 150
- capítulo 91 (volumen 4), «Yui-butsumo» 331
- capítulo 92 (volumen 4), "Shoji" 97, 370
- capítulo 93 (volumen 4), "Doshin" 369
- capítulo 94 (volumen 4), «Jukai» 386
- edición de noventa y cinco capítulos 17
- edición de veintiocho capítulos 369
- en japonés moderno (*véase también Gendaigo-yaku-shobogenzo*) 17, 425
- Shodoka* 64, 138, 170, 266, 322, 424
- Shogaku (*véase también* Wanshi Shogaku) 96, 153, 163, 172, 218, 265, 416, 424
- Shogo 229
- Shoko, era 168
- Shoku, distrito 51, 260
- Shorinji, templo 19, 230, 240, 346
- Shorin, templo 231, 232
- Shoshitsuho, pico 240, 346
- Shoshitsuzan, montaña 252
- Shoshu Fukaku (*véase también* Taiso Eka) 239, 274
- Shoyoroku* 173, 424
- Shu, familia 38

- Shuitsu (véase también Dogo Enchi) 320
 Shuitsu (véase también Gensha Shibi) 88, 272, 296, 307
 Shun, emperador 217, 265
 Shuryogonkyo (véase también Śūrangama-sūtra) 323, 422
 Sichuan, provincia 70, 274, 275
 siete antiguos buddhas (véase también Siete Buddhas) 172, 262
 Siete Buddhas (véase también buddhas, siete antiguos) 116, 178, 290, 351, 352
 Sindhu, río (véase también cuatro grandes ríos) 368
 Sitā, río (véase también cuatro grandes ríos) 368
 Soga 66
 Sokei (véase también Daikan Eno) 77, 78, 182, 222, 307
 Sokeizan, montaña 40, 199
 Song del Sur, dinastía 332
 Song, dinastía 163, 275, 332, 423
 So, reino de 270
 Sosho, palacio 217
 Sozan Honjaku (véase también Gensho) 188, 277, 288, 290, 415
 Sozan Kyonin 368, 383
 Sozan, montaña 283
 śramaṇa (véase también monje) 86, 129, 137, 345
 śrāmaṇera (véase también novicio) 225, 226, 341
 śrāvaka 18, 109, 322, 325, 331, 404
 śrāvakas 109, 301, 327, 398
 srotāpanna 331
 Sudatta 274
 Suibi Mugaku 406
 Sui, dinastía 270
 Sukhāvātī (véase también Paz y Felicidad) 98
 Sumeru, monte 136, 137, 290, 368, 371, 417
 śūnyatā 67
 Śūrangama-sūtra 323
 sureste asiático 341
 Sutra
 Āgama 66, 97, 290, 421
 Āgama Largo 97, 290, 421
 Āgama Medio (véase también Majjhima-nikāya) 66, 421
 de la Flor del Dharma (véase también Sutra del Loto) 283, 386, 422
 de la Flor del Loto del Maravilloso Dharma (véase también Sutra del Loto) 282, 302, 422
 de la Guirmalda 277, 290, 422
 de la Parábola del Rey Aśoka (véase también Aikuohiyukyo) 270
 de la Reflexión sobre el Samādhi del Buddha (véase también Kanbutsuzanmaikyō) 138
 de las Tres Mil Formas Dignas para los Monjes Ordenados (véase también Daibikusanzenyuigikyō) 262, 422
 del Corazón (véase también Daihannyakyo) 67, 271, 320, 421
 del Diamante 196, 288, 384, 422, 424
 del Estrado del Tesoro del Dharma del Sexto Patriarca (véase también Roku-sodaishihobodangyo) 68, 288
 del Loto 10, 18, 20, 68, 95, 96, 97, 98, 101, 119, 120, 121, 122, 135, 136, 137, 138, 173, 186, 201, 202, 262, 266, 268, 272, 277, 287, 289, 307, 308, 309, 311, 320, 321, 323, 331, 332, 353, 370, 382, 385, 386, 404, 405, 417, 418, 419, 420, 422
 del Nirvana 73
 de los Comentarios sobre los Diez Estados (véase también Jujikyoron) 269
 de los Doce Dhūtas Proclamados por el Buddha (véase también Bussetsujunizudakyo) 262
 de Vimalakīrti (véase también Yuimakyo) 136, 268, 277, 422
 Medio de Sucesos Pasados (véase también Chuhonkikyō) 270
 Sutras
 Āgama 421
 del Canon Pali 65
 profesores de los 41, 49, 76, 88, 91, 125, 184, 230, 233, 235, 313, 339, 391
 taoístas 353
 sūtra (véase también doce divisiones de las enseñanzas) 112
 Sutra (véase también Tripitaka) 269
 Suzan, montaña 230, 231, 232, 346
 Suzuki, Daisetsu 141

Índice temático

T

- Tafuku (*véase también* Kosshu Tafuku) 285, 291, 415
- Taishi (*véase también* Kan Yu Bunko) 348
- Taiso Eka (*véase también* Shoshu Fukaku) 240, 241, 270, 271, 274, 288, 353, 367, 389, 393, 394, 415
- Taiso, emperador 244, 272, 275
- Taiyo Kyogen 309
- Taiyu (*véase también* Cinco Picos) 67
- Takushu Shie (*véase también* Shie) 273, 415
- tāla*, árboles 136
- Tang, dinastía 67, 71, 245, 272, 368
- Tanka Shijun 172, 174, 265, 424
- Tanka Tenen 289
- Tanshu 175
- Tanshu Ryuzan (*véase también* Ryuzan) 273, 415
- Tanzhou Yinshan (*véase también* Tanshu Ryuzan) 415
- taoísta 217, 218, 260, 265, 274
- taoístas 218, 346, 353
- Tathāgata (*véase también* Buddha) 18, 31, 95, 96, 97, 112, 113, 114, 124, 131, 135, 176, 207, 234, 236, 243, 302, 304, 312, 318, 333, 334, 349, 381, 405
- Tendai Chigi 95, 423
- Tendai, secta 8, 10, 95, 172, 323, 423
- Tendoji 218
- Tendo, monte (*véase también* Tendozan, montaña) 172, 265
- Tendo Nyojo (*véase también* Nyojo) 7, 13, 32, 64, 70, 97, 173, 174, 265, 274, 382, 416, 424
- Tendo Sokaku 416
- Tendozan, montaña (*véase también* Tendo, monte) 173, 218
- Tenno Dogo (*véase también* Dogo) 189, 416
- Tennoji 182
- Tenryu 215, 265, 416
- Tenshokotoroku* 71, 138, 201, 202, 423
- Tenzokyokun* 13, 187, 425
- tenzo* (*véase también* seis oficiales principales de un templo) 342
- Tercer Patriarca (*véase también* Kanchi Sosan) 243, 244, 271
- tesoro del verdadero ojo del Dharma 15, 38, 47, 50, 105, 106, 107, 114, 116, 184, 194, 195, 207, 231, 238, 254, 259, 296, 337, 346, 351
- tesoros, siete 238, 243
- Tesshi Kaku 173
- Tianhuang Daowu (*véase también* Tenno Dogo) 416
- Tianlong (*véase también* Tenryu) 416
- Tiantong Rujing (*véase también* Tendo Nyojo) 7, 416
- Tiantong Zongjue (*véase también* Tendo Sokaku) 416
- Tierra Pura (*véase también* Paraíso) 85, 419
- tierras búdicas 198, 331, 347, 348, 353
- Tierras del Este (*véase también* China) 64, 161, 184, 193, 195, 228, 230, 231, 234, 242, 246, 329
- tierras medias (*véase también* China) 269
- Tokei 179
- Tokufu 307
- Tokusan Senkan 99, 187, 267, 268, 272, 287, 307, 416
- To Moku 170
- Tosan Shusho 99, 100
- Tosu Daido 268, 273, 416
- Tosu Gisei 187, 268, 273, 309
- Tosu, montaña 227, 228, 273
- Tozan, montaña 175, 220, 227, 228
- Tozan Ryokai (*véase también* Ryokai) 73, 136, 139, 150, 174, 186, 187, 200, 263, 266, 268, 290, 320, 416, 424
- transmisión
auténtica 47, 106, 107, 125, 133, 134, 154, 184, 207, 209, 212, 346, 399
cara-a-cara 235, 236
de uno-a-uno 47, 105, 116, 132, 154, 159, 162, 163, 207, 235, 238, 328
secreta 79, 254
- treinta y dos características, signos 354, 405
- tres
cestas, almacenes (*véase también* Tripitaka) 138, 263, 269
clases de conocimiento 208, 401, 405
elementos (*véase también* elemento(s), tres) 233

mundos (*véase también* mundo(s), tres; triple) 280, 287
 puertas (*véase también* puerta(s), tres) 87, 350, 351
 vehículos 52, 105, 106, 108, 109, 114, 116, 117, 198, 199, 202, 398, 404
 Tres Tesoros 362, 368, 386
 Tres Tesoros (*véase también* Buddha, Dharma y Sangha) 362, 368, 386
 Tripiṭaka 44, 117, 138, 208, 263, 269
 Triple Sutra del Loto 385

U

udāna (*véase también* doce divisiones de las enseñanzas) 112
uḍumbara, flor de 235, 270, 271, 298, 303, 309, 391
 Uji, distrito 330, 340, 381
 Umon (*véase también* Puerta U) 173
 Ugan Donjo 136, 186, 188, 200, 263, 288, 290, 311, 320, 384, 411, 416
 Unganzan, montaña 175
 Ungo Doyo (*véase también* Kokaku) 73, 98, 181, 188, 191, 200, 263, 266, 290, 384, 416
 Ungoan, montaña 180, 191, 220
 Único Vehículo 198, 382, 404
 Unmon Bun'en (*véase también* Daijiun Kyoshin) 186, 271, 322, 354, 416, 424
Unmonkyoshinzenjigoroku 405
 Unmon, secta 271, 354
 Unmonzan, montaña 350
 Unshu 410, 411
upadeśa (*véase también* doce divisiones de las enseñanzas) 113, 114
 Upagupta 200
upāsaka(s) (*véase también* hombre laico) 301, 309, 322
upāsikā(s) (*véase también* mujer laica) 301, 309, 322
upāya (*véase también* hábil, medio) 186
 Usekirei, pico 352, 355, 356
 Uttarakuru (*véase también* cuatro continentes) 97, 359, 371, 420

V

vaipulya (*véase también* doce divisiones de las enseñanzas) 113, 120
 Vairocana 285, 290, 291, 376, 383
 Vaiśravaṇa 322
vajra 322
Vajraśekhara-sūtra 383
 Vaksu, río 368
 Vasubandhu 200
 vehículo
 del *bodhisattva* 110
 del *pratyekabuddha* 110
 del *śrāvaka* 109
 dos 43, 44, 45, 87, 88, 125, 128, 132, 288, 339, 402
 tres 52, 105, 106, 108, 109, 114, 116, 117, 198, 199, 202, 398, 404
 supremo 55, 104, 105, 106
 Venerable (*véase también* Nāgārjuna; Pārśva) 36, 44, 45, 46, 47, 48, 194, 206, 207, 223, 226, 228, 267
 Vía, la 7, 36, 100, 109, 131, 132, 267, 273, 392, 393
 Vía Láctea 36
 Vigésimo Tercer Patriarca (*véase también* Tendo Nyojo) 274
 Vimalakīrti 94, 100, 136, 268, 277, 287, 304, 305, 310, 422
Vimalakīrtinirdeśa-sūtra (*véase también* Sutra de Vimalakīrti; *Yuimakyō*) 268, 422
 Vinaya (*véase también* Tripiṭaka) 117, 263, 269, 422
vipāśyanā 65
 virtud 49, 82, 84, 87, 104, 109, 114, 160, 167, 204, 212, 219, 220, 227, 228, 230, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 277, 278, 281, 295, 313, 316, 338, 348, 363, 374, 403, 418
 búdica 49
 virtudes 49, 160, 220, 222, 252, 281, 283, 285, 286, 290, 338, 373, 378, 380, 417
 visión(es)
 completa 343
 correcta (*véase también* ocho correctos caminos) 405
 deductivo 101
 del naturalismo 364
 de los no-budistas 33, 132

Índice temático

equivocado 49
 cuatro 208, 263, 343
 de la gente común 84
 de la persona común 34, 35, 326
 dos 97, 137
 falso 48, 184, 313, 364
 idealismo 138, 419
 idealista 170
 materialista 64, 98, 150, 174, 266
 naturalista 172, 362
 nihilista 131
 pequeña 245, 254
vrddha 358, 367
vyākaraṇa (véase también doce divisiones de las enseñanzas) 111

W

Wanshijuko 151, 424
 Wanshi Shogaku 96, 153, 172, 265, 416, 424
Wanshizenjigoroku 72, 96, 173, 424
 Wei del Norte, dinastía 269
 Wei del Oeste, dinastía 269
 Wei, dinastía 230, 231, 269
 Wei Posterior, dinastía 271
 Wittgenstein, Ludwig 11
 Wu, emperador (véase también Bu, emperador) 268, 353
 Wuzu Fayan (véase también Goso Hoen) 414

X

Xiangshan Baojing (véase también Koizan Hojo) 415
 Xiangyan Zhixian (véase también Kyogen Chikan) 415
 Xuansha Shibe (véase también Gensha Shibi) 414
 Xuedou Chongxian (véase también Setcho Juken) 415
 Xuedou Zhijian (véase también Setcho Chikan) 415
 Xuefeng Yicun (véase también Seppo Gison) 415

Y

Yafu Dosen 416, 424
yakṣas 301, 309
 Yakuo (véase también Rey de la Medicina) 309
 Yakusan Igen (véase también Kodo) 136, 170, 186, 188, 189, 202, 263, 287, 320, 321, 367, 416
 Yakuso-yu («Parábola de las hierbas»), capítulo 201, 202
 Yangqi Fanghui (véase también Yogi Hoe) 416
 Yangshan Huiji (véase también Kyozan Ejaku) 415
 Yanguan Qian (véase también Enkan Saian) 414
 Yangzi, río 230
 Yantou Quanhuo (véase también Ganto Zenkatsu) 414
 Yefu Daochuan (véase también Yafu Dosen) 416
yin y el *yang*, el 232, 339, 343, 375, 402, 406
 Yi, río 239, 270
 Yofu, oficina de 238, 270
 Yogi Hoe 265, 416, 424
 Yogi, pico 215
 Yoho 270
 Yoka Genkaku 64, 138, 170, 266, 322, 416, 424
 Yongxia Xuanjue (véase también Yoka Genkaku) 416
 Yoshida, distrito 169
 Yoshishige, Hatano 8, 411
 Yoshu 330, 340, 381, 410
 Yuanwu Keqin (véase también Engo Kokugon) 414
 Yuanzhi Daan (véase también Enchi Daian) 414
 Yueshan Weiyuan (véase también Yakusan Igen) 416
Yuimakitsushosetsukyo 310
Yuimakyō (véase también Sutra de Vimalakīrti) 268, 287
 Yunju Daoying (véase también Ungo Doyo) 416
 Yunmen Wenyan (véase también Ungan Donjo) 416

Z

- zazen**
 cuatro estadios de 172
 estrado de 322
 sala de 264, 273, 275, 341, 342, 395
 silla de 120
zazengi 275
zazenmeis 162
zazenshin 153, 163, 168, 169, 172, 186,
 265, 367, 393
Zenenshingi 263, 422
zen
 maestro 367
 maestros 347
 meditación 231, 232
 monasterios 263, 422
Zennyō 260
Zhang 54, 294, 302
Zhaozhou Congshen (véase también Jos-
 hu Jushin) 414
Zhejiang, provincia de 70, 173, 274, 275
Zhimen Guangzu (véase también Chimon
 Koso) 413
Zhou, dinastía 265, 270
Zhufalan (véase también Jiku-horan) 346,
 353
Zhuozhou Zhiyi (véase también Takushu
 Shie) 415
Zokotsuzan, montaña 246, 272
Zokukankosonshukugoyo 274
Zokuseikaiki 270
Zokutoroku 423
Zuigan 342
Zuizo-in 334, 341
Zu (véase también To Moku) 170

Índice

Apuntes sobre la vida de Eihei Dogen	7
Notas al legado de Dogen y la lectura del <i>Shobogenzo</i>	11
El significado de <i>Shobogenzo</i>	15
Notas sobre la traducción	17
Prefacio de Gudo Wafu Nishijima	23
Nota a la edición española	27
22. Bussho	31
23. Gyobutsu-yuigi	75
24. Bukkyo	103
25. Jinzu	123
26. Daigo	141
27. Zazenshin	153
28. Butsu-kojo-no-ji	175
29. Inmo	191
30. Gyoji	203
31. Kai-in-zanmai	277
32. Juki	293

33. Kannon	311
34. Arakan	325
35. Hakujuishi	333
36. Komyo	345
37. Shinjin-gakudo	357
38. Muchu-setsumu	373
39. Dotoku	387
40. Gabyo	397
41. Zenki	407
Maestros chinos.....	413
Glosario de términos en sánscrito	417
Bibliografía	421
Índice temático	427

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 22 al 41, un apéndice de maestros chinos y la continuación del Glosario de términos en sánscrito.

editorial  irio

